

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**Anna Christina da Silva**

**PERSUASÃO, DECISÃO E RESPONSABILIDADE:  
ITINERÁRIOS DE UMA EPOPÉIA TRÁGICA E FILOSÓFICA  
EM ANTIFONTE**

**Belo Horizonte, MG**

**2014**

**Anna Christina da Silva**

**PERSUASÃO, DECISÃO E RESPONSABILIDADE:  
ITINERÁRIOS DE UMA EPOPÉIA TRÁGICA E FILOSÓFICA  
EM ANTIFONTE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval  
Orientador: Dr. Marcelo P. Marques

**Belo Horizonte, MG**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**

**Agosto de 2014**

100  
S586p  
2014

Silva, Anna Christina da

Persuasão, decisão e responsabilidade [manuscrito] : itinerários de uma epopéia trágica e filosófica em Antifonte / Anna Christina da Silva. - 2014.

302 f.

Orientador: Marcelo Pimenta Marques.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antifonte, ca. 480-411 a.C. 2. Homero. 3. Dracon, ca. **650- 600? A. C.** 4. Ésquilo. 5. Filosofia – Teses. 6. Retórica – Teses. I. Marques, Marcelo Pimenta. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



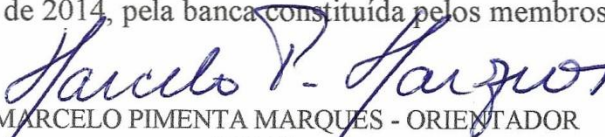
## FOLHA DE APROVAÇÃO

**PERSUASÃO, DECISÃO E RESPONSABILIDADE: ITINERÁRIOS DE UMA EPOPÉIA TRÁGICA E FILOSÓFICA**

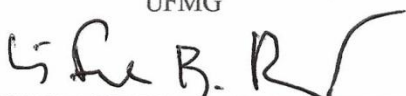
**ANNA CHRISTINA DA SILVA**


Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa História da Filosofia.


Aprovada em 28 de agosto de 2014, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof. MARCELO PIMENTA MARQUES - ORIENTADOR  
UFMG

  
Profa. MARIA CECILIA DE MIRANDA NOGUEIRA COELHO  
UFMG

  
Prof. LUIS FELIPE BELLINTANI RIBEIRO  
UFF

  
Prof. FERNANDO JOSÉ DE SANTORO MOREIRA  
UFRJ

  
Profa. TEREZA VIRGINIA RIBEIRO BARBOSA  
UFMG

Belo Horizonte, 28 de agosto de 2014.

## **AGRADECIMENTOS**

*Agradeço a todos aqueles que conviveram comigo através da minha pesquisa e colaboraram para que ela fosse o que é.*

*Pela energia, pelas ideias, meu profundo agradecimento ao professor Marcelo Marques, orientador desta tese, que, generosamente, compartilhou comigo suas leituras e textos e me concedeu muito de seu precioso tempo; ao professor Jacynto Lins Brandão, pelo curso de retórica antiga; ao professor José Henrique Santos e à professora Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, por terem me ensinado a ler tragédia grega com serenidade melancólica; à professora Maria Cecília de Miranda pela inspiração vinda de Helena e de Górgias; à professora Maria de Fátima Silva pela orientação e pela gentil acolhida no Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra; ao professor Delfim Leão, pelos seminários e pelo cosmopolitismo lusitano; ao professor Michael Gagarin, pelo livro sobre Dracon; aos membros da banca, por terem aceitado o convite.*

*Ao Departamento de Filosofia da UFMG, pelo apoio constante à pesquisa.*

*À Fundação de Amparo à pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG), pela bolsa de pesquisa. À CAPES, pela bolsa sanduíche.*

*Pelo apoio e amor, agradeço à minha mãe, à minha filha Mariana e ao meu companheiro João Pedro.*

## RESUMO

O objetivo desta tese é mostrar que nos discursos de Antifonte os argumentos que unem a justiça secular às formas sagradas do direito estão diretamente relacionados com a tradição épica, com o teatro trágico e com o desenvolvimento histórico das primeiras leis codificadas sobre casos de homicídio, as célebres Leis de Dracon. A meu ver, os discursos de Antifonte, que são os textos mais antigos de retórica judiciária que chegaram até nós, emergem como a primeira experiência reflexiva acerca da natureza das leis sobre o derramamento de sangue. Postulo, portanto, que a experiência reflexiva por ele inaugurada estabelece uma simetria entre as formas seculares e as formas sagradas do direito, ao abalar a ruptura trágica entre o sagrado e o cívico, sintetizando a experiência religiosa grega e os novos procedimentos promulgados pelos tribunais. Na perspectiva que aqui se esboça, creio que a posição cultural em que situo os discursos de Antifonte é decisiva para atualizar o texto clássico e apreender as nuances da prática sofisticada do discurso, preservando sua clareza ornada e contraditória.

**Palavras-Chave:** Filosofia Grega, Antifonte, Homero, Dracon, Tragédia.

## RÉSUMÉ

L'objectif de cette thèse, c'est montrer que dans les discours d'Antiphon les arguments qui unissent la justice séculaire aux formes sacrées du droit sont directement liés à la tradition épique, au théâtre tragique ainsi qu'au développement historique des premières lois codifiées sur les cas d'homicide, les célèbres lois de Dracon. À mon avis, les discours d'Antiphon, qui sont les textes les plus anciens de la rhétorique judiciaire qui nous sont parvenus, apparaissent comme la première expérience réflexive sur la nature des lois relatives à l'effusion de sang. Je soutiens, par conséquent, que cette expérience réflexive inaugurée par lui établit une symétrie entre les formes profanes et les formes sacrées du droit, dans la mesure où elle met en question la rupture tragique entre le sacré et le civique, en faisant la synthèse entre l'expérience religieuse grecque et les nouvelles procédures promulguées par les tribunaux. Dans cette perspective, je crois que la position culturelle dans laquelle je situe les discours d'Antiphon est décisive pour mettre à jour le texte classique et bien saisir les nuances de la pratique sophistique du discours, tout en préservant son exposition ornée et contradictoire.

**Mots-clés:** Philosophie Grecque, Antiphon, Homer, Dracon, Tragédie.

*"Pois, para quem é filósofo e valoriza ao máximo essas coisas, é totalmente necessário, como parece, não aceitar, daqueles que sustentam uma ou muitas formas, que o todo seja imóvel, e, por sua vez, não ouvir, de modo algum, aqueles que põem o ser em movimento em todas as direções; mas deve, seguindo o pedido das crianças, afirmar do ser e do todo juntos, que as coisas imóveis estão também em movimento".*

PLATÃO, *SOFISTA* 249c-d

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	08
<b>CAPÍTULO 1 - A TRADIÇÃO POÉTICA E LEGISLATIVA</b> .....	14
1.1 – <b>Posição do Problema</b> .....	14
1.2– <b>A gênese épica dos processos de homicídio</b> .....	20
1.3 - <b>As leis de Dracon: fundação histórica dos tribunais</b> .....	64
<b>CAPÍTULO 2 -A TRAGÉDIA COMO ARTE POLÍTICA: FUNDAÇÃO MÍTICA DOS TRIBUNAIS</b> .....	98
2.1 <b>Agamêmnon e a Retórica Agonística da Responsabilidade Trágica</b> .....	100
2.2 <b>A Retórica da Honra Heroica e a Vingança de Orestes nas <i>Coéforas</i></b> .....	146
2.3 <b>O Tribunal <i>Agonístico</i> nas <i>Eumênides</i> e a Justiça Persuasiva</b> .....	176
<b>CAPÍTULO 3 – PERSUASÃO E RESPONSABILIDADE EM ANTIFONTE</b> ....	207
3.1 – <b>Cálculo Moral nas <i>Tetralogias</i> e nos Discursos de Tribunal</b> .....	209
3.1.1- <b><i>Acusação contra a Madrasta de Assassinato por envenenamento</i></b> .....	209
3.1.2- <b><i>Tetralogia I</i></b> .....	225
3.1.3- <b><i>Tetralogia II</i></b> .....	242
3.1.4- <b><i>Tetralogia III</i></b> :.....	255
3.1.5- <b><i>Acerca do Assassinato de Herodes</i></b> .....	262
3.1.6- <b><i>Acerca do Coreuta</i></b> .....	272
3.2- <b>A Justiça Persuasiva no fragmento <i>Sobre a Verdade</i></b> .....	278
<b>CONCLUSÃO</b> .....	285
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	293



## INTRODUÇÃO

Esta tese trata de Antifonte de Atenas, cuja obra representa os mais antigos registros literários que nos chegaram acerca da retórica judiciária e das leis de homicídio. O enigma que cerca a identidade de Antifonte é matriz de diversas reflexões. Quantos Antifontes existiram e, dentre eles, qual ou quais exerceram o ofício de sofista? Se for verdade que existiram diversos Antifontes, como distribuir entre eles as obras e testemunhos doxográficos que chegaram até nós? Estas perguntas foram enfrentadas em minha pesquisa de mestrado. Após analisar os testemunhos dos antigos e a crítica moderna, minha resposta vai ao encontro da tese unitarista, defendida por pesquisadores que nos mostram, com pertinência, que “Antifonte, o orador” e “Antifonte o sofista” foram uma única pessoa (SILVA, 2005). Por isso, pesquisar seus escritos significa participar da trajetória de um escritor que pode ser considerado um autor clássico, ainda que seus textos tenham atravessado os séculos marginalmente. Ele é um autor clássico não apenas por ser um dos primeiros pensadores e um dos maiores oradores dignos do nome, mas, precisamente, em virtude das particularidades das reflexões que empreende sobre a ação humana e, inseparavelmente, do estilo que emprega para expressar a maneira como pensa os fatos no contexto jurídico. Procurar definir as características que a exposição dos argumentos assume nos seus discursos é, portanto, procurar saber de que maneira, partindo dos dados diversos oferecidos pela literatura anterior e pela tradição legislativa, ele elabora sua reflexão eminentemente filosófica, original e coerente, ao buscar o princípio (*arkhḗ*), a harmonia, a lei e a ordem na palavra, na prática discursiva.

Utilizo os termos “retórica” e “oratória” como sinônimos. Uma oposição de sentido excessivamente forte entre retórica e oratória parece-me responder mais a uma preocupação com o que elas antecipam ou pressagiam do que com as atividades intelectuais em causa. O presságio em causa nos remete a Platão e à sua fabulosa capacidade de criar neologismos. Como bem demonstrou Edward Schiappa, Platão inventou o termo “retórica” para assinalar “um novo nível de especificidade e de clareza conceitual no que diz respeito às diferentes artes verbais”. Para Platão, segundo Schiappa, é de extrema importância estabelecer tal distinção, para poder marcar as fronteiras que aproximam e separam o domínio da *tekhné* do domínio da *epistēmé* (2013, p. 40-45). Por isso, as “inovações linguísticas” inauguradas por Platão oferecem dezenas de termos terminados em *ikē*, forjados para denominar atividades específicas envolvendo o *lógos* como, por exemplo: *dialektikē*, *eristikē*, *antilogikē*, atividades que, como veremos, em Antifonte, ainda não estão propriamente diferenciadas.

Antifonte desenvolve uma reflexão perspicaz sobre as determinações complexas da ação humana, levando em conta a evidência de que o determinismo é plural no domínio dos atos e fatos humanos; essa complexidade do seu objeto é enfrentada com a criação de um modo rigoroso de argumentar, de um estilo de discursar que ficou consagrado como antilógico, por argumentar sempre levando em conta a contraditoriedade inerente à descrição de toda ação humana. Ele mostra que é tarefa do orador agir como um poeta, ou produtor de discursos, no que diz respeito à composição, e como um filósofo, no que diz respeito à reflexividade intensa e à investigação crítica da inteligência humana no âmbito da ação (política).

Desse modo, importa, primeiramente, ressaltar os parâmetros arquetípicos que procurei investigar, tendo como fonte a célebre cena de julgamento do escudo de

Aquiles narrada na *Ilíada* de Homero. A título de referência para a análise do texto homérico e no interesse de perseguir os indícios de uma reflexão acerca da arte retórica voltada para mediar e solucionar os conflitos instigados pelos crimes de sangue, adotei, num primeiro momento, a tese de Gernet, atendo-me, com bastante liberdade, às polêmicas e às outras teses que dela surgiram, uma vez que a validade da maior parte dos dados é apenas relativa. Creio, contudo, que no debate entre os helenistas podem ser percebidas algumas tendências: na elaboração de seus parâmetros Gernet baseou-se, sobretudo, na criação de uma ciência estrutural e historiográfica do direito grego, tendo como foco de seus estudos o desenvolvimento histórico de conceitos morais e jurídicos, incluindo princípios e sentimentos que precederam e serviram de fundamento às regras jurídicas que ele chamou de “pré-direito”. Outra marca registrada da pesquisa de Gernet e que é convergente com os estudos publicados por Werner Jaeger, David Bouvier, Christopher Gill e Alasdair MacIntyre, reside no uso da literatura épica para destacar a importância da concepção mítica da justiça, assim como o alcance lógico das disputas oratórias que caracterizam a condução do processo tanto na poesia de Homero como na poesia de Hesíodo. É dentro desse grupo de pesquisadores que sempre me senti à vontade, pois sempre me pareceram aliados admiráveis daquilo que eu me esforçava por compreender e dizer.

Um redirecionamento de tendências, baseado na crítica às reflexões acerca do pré-direito e suas fontes mítico-religiosas, foi apresentado pelos “anglo-american Scholars”. Nesse grupo, formado pelos helenistas Bruno Snell, Finley, Dodds e Michael Gagarin, a tarefa do pesquisador do direito grego é identificar as formas e orientações múltiplas que separam e aproximam a prática jurídica na Grécia antiga da prática jurídica adotada atualmente, apostando no formalismo lógico e argumentativo como fonte de legitimação da atividade jurídica.

No meu trabalho, evitei absolutizar os parâmetros adotados por qualquer uma das duas tendências interpretativas, sem colocar na dependência delas o esforço principal de compreensão dos textos antigos, mas apenas gostaria de evitar a dispersão de teses que considero fundamentais; por outro lado, me esforcei no sentido de ordenar minimamente a análise dos dados concernentes à validade dos atos jurídicos que antecederam a invenção das primeiras leis escritas.

Com respeito à tradição legislativa inaugurada pelas leis de homicídio de Dracon, procurei me distanciar das análises que desclassificam a teoria da intencionalidade, por concederem pouca relevância às causalidades psicológicas da ação diante da imperatividade lógica da razão. Tal alternativa simplesmente não estava disponível no contexto em que as leis foram publicadas e transforma a legislação draconiana numa versão expandida do positivismo jurídico. Por exemplo, penso que, para estabelecermos um desenvolvimento linear no que se refere às reflexões sobre as habilidades retóricas e sobre as causalidades da ação, tomando como ponto de partida Homero, passando por Dracon, pela tragédia e chegando a Antífote, temos que definir o *lógos agonístico* como um exercício que expressa radicalmente os diferentes níveis de alteridade, ao traduzir em leis as prescrições para as ações. Essa posição que tenho em mente aqui encontra um ponto de apoio, ainda que parcial, nas teses dos helenistas Edwin Carawan, Eva Cantarella e Stroud, que defendem amplamente a importância da retórica no empreendimento da teorização sobre a ética e sobre o pensamento jurídico, tendo em vista o problema da justiça.

Assim, para dar sequência aos meus estudos sobre o problema da justiça e sobre os riscos produzidos pela instabilidade e pela vulnerabilidade dos valores e dos fatores circunstanciais que ameaçam a capacidade de agir com autonomia e responsabilidade, recorri à poesia trágica de Ésquilo. Trabalhei nessas ideias utilizando teses que

ênfatisam o alcance político da tragédia e suas conexões com a retórica dos sofistas. Tais teses abrangem um amplo grupo de pesquisadores que escreveram, primeiramente, como especialistas em ética grega antiga. Sendo assim, meu interesse pela literatura trágica, em especial pelo mito de Orestes, inclui a reinterpretação da imagem literal da fundação mítica das cortes de homicídio e dos debates oratórios que favorecem as classificações das ações humanas, tanto no plano moral como no plano jurídico, ênfatisando, sempre, o problema da autonomia da vontade do sujeito moral e o problema da justiça. Acredito que esse seja um fundamento pertinente que auxilia a articular as reflexões conceituais trazidas pela tragédia com o discurso filosófico de Antífonte, especialmente no que diz respeito ao papel que a razão deve desempenhar na vida ética, situando melhor a continuidade entre a reflexão esquiliana e a reflexão filosófica, continuidade que se dá de modo complexo, ou seja, comportando tanto rupturas quanto permanências.

Finalmente, é preciso insistir no meu compromisso de conceber o pensamento de Antífonte como uma resposta a essa complexa tradição cultural aqui mencionada. Pretendo mostrar que, para Antífonte, o método das *antilogias* pretende ser justo com todas as crenças e concepções concorrentes, ao se empenhar seriamente na elucidação dos artifícios da arte retórica utilizados para compreender, problematizar e aprofundar a lógica das ações humanas. Para que esta não seja apenas uma arte secundária e indiferente, estou convencida que Antífonte não hesita em apresentar argumentos que valorizam, simultaneamente, tanto a trajetória trágica e inquietante da natureza das leis humanas como o poder do cálculo e da resolução racional das dificuldades inerentes aos conflitos da intencionalidade. Ademais, a escrita de Antífonte alude tão continuamente ao seu contexto poético e histórico, ao escolher seus modos de

expressão e suas imagens, que sinto que, muitas vezes, passei ao largo do significado de muitos detalhes significativos.

Para finalizar esta concisa introdução, reforço a perspectiva *arqueológica* que tanto me interessa, pois, nos primórdios da reflexão sobre o *lógos* e suas múltiplas funções, os textos de Antifonte representam os gestos inaugurais de uma tradição literária que ainda hoje suscita problemas de compreensão e avaliação capazes de impulsionar diversas teorias conflitantes.

# CAPÍTULO 1

## A TRADIÇÃO POÉTICA E LEGISLATIVA

### 1.1 – POSIÇÃO DO PROBLEMA

Antifonte dedica em seus discursos considerável atenção ao lugar de reverência que as leis de homicídio promulgadas por Dracon ocuparam entre as leis da democracia ateniense.

“As leis estabelecidas a respeito de tais assuntos, acho que todos vão concordar (*pántasàn oímai homologuésai*), são as mais belas de todas as leis (*kállista nómon*) estabelecidas e as mais conforme à piedade (*hósiótata*). São fundamentais, em primeiro lugar, porque são as mais antigas nesta terra, depois, porque são as mesmas para os mesmos casos, o que é o maior sinal das leis bem instituídas, poiso tempo e a experiência ensinam ao homem sobre as que são boas” (V, 14 e VI, 2<sup>1</sup>).

Antifonte destaca a primazia das leis de homicídio ao ressaltar o vínculo existente entre o sagrado e o cívico, confirmando um dogma básico da vida religiosa de seus concidadãos que não ignoravam a antiga tradição que fez do Areópago o primeiro tribunal de homicídio, um santuário edificado e frequentado pelos deuses.

O que pretendo analisar nos discursos de Antifonte é esse vínculo que une a história dos antigos tribunais à religiosidade vivida e documentada pelos gregos através dos dados literários do mito e dos registros do culto. Por esta razão, convém iniciar este primeiro capítulo identificando os caminhos de pesquisa que foram traçados ou sugeridos por especialistas e que ainda permanecem inexplorados.

---

<sup>1</sup>Nas referências aos textos de Antifonte encontramos agrupados os seis discursos que nos foram transmitidos pela tradição manuscrita que data do século XIII. Estes discursos foram organizados em ordem numérica. Utilizando os algarismos romanos os discursos foram editados na seguinte disposição: I - *Acusação de envenenamento contra a madrastra*; II - *Tetralogia A*; III - *Tetralogia B*; IV - *Tetralogia Γ*; V *Sobre o assassinato de Herodes*; VI - *Sobre o Corista*. No texto das *Tetralogias* de Antifonte encontramos mais três indicações, duas delas usam letras do alfabeto grego e a outra indicação usa números em arábico: a primeira, em letra grega maiúscula, refere-se ao número da *Tetralogia*; a segunda, em letra grega minúscula, indica o discurso; a terceira, em arábico, indica o parágrafo. Utilizo para os discursos as traduções publicadas por Luís Felipe Bellintani Ribeiro, Louis Gernet e Fernanda Caizzi. Para os fragmentos utilizo as traduções feitas por Luís Felipe Bellintani Ribeiro, Jean-Paul Dumont e Mario Untersteiner.

Hoje, muitos especialistas afirmam que nas últimas duas décadas houve um aumento significativo das pesquisas acerca da história do funcionamento dos tribunais e do julgamento de crimes como homicídio, roubo, adultério e *hýbris*<sup>2</sup>. Em contrapartida, o tema menos debatido pela crítica recente diz respeito ao problema dos comportamentos que, julgados contrários às leis religiosas, deram lugar a uma reação na qual é possível reconhecer o início de uma repressão penal organizada. Neste campo de pesquisa tão fértil e pouco cultivado encontramos os estudos de pioneiros como o helenista francês Louis Gernet e o historiador vitoriano Henry Sumner Maine<sup>3</sup>.

Ambos afirmam que a característica mais surpreendente do direito grego é a presença de um fundo cultural que está explícito em conceitos básicos como: *thémis*, *thémistés*, *dikē*, *blábē*, *hýbris*, *kakēgoriá*. Outro ponto de contato entre eles é a utilização do método comparativo na interpretação dos procedimentos jurídicos dos tribunais da Grécia. Tendo como referência o direito romano, o direito babilônico e o direito hindu, eles discutem as origens dos primeiros códigos e seus mecanismos de preservação. Mas o que mais me interessa são as controvérsias que separam Gernet e Maine, quando ambos tomam como objeto de estudo o valor e o sentido da função religiosa e seu campo de ação no interior de uma experiência histórica muito debatida: o surgimento da *pólis*. As controvérsias têm causas complexas, como, por exemplo, a incapacidade de verificação empírica de teorias plausíveis como os conceitos de lei natural e de contrato social.

---

<sup>2</sup> A esse respeito conferir: Copete (1999); Arnaoutoglou (2003); Gagarin, M.; Cohen, D. (Ed), (2005); Carawan (1998).

<sup>3</sup> Ver: Maine (1996); Gernet (2001); Gernet (1982). Informações mais recentes sobre a questão podem ser encontradas em: Parker (1995); Parker (1996); Caizzi (1985); Caizzi (1969).



Ora, o notável esforço de Gernet e Maine não consistiu apenas em propor uma ciência estrutural e historiográfica do direito grego. Eles também se esforçaram em mostrar que o estudo do direito grego é, em definitivo, o estudo do desenvolvimento histórico de conceitos morais e jurídicos, incluindo princípios e afecções que precederam e serviram de fundamento às regras jurídicas. Se hoje, sobretudo entre os pesquisadores anglo-americanos, todo o esforço empreendido por Gernet e Maine é visto como a forma mais ingênua de representação e reflexão no que diz respeito à vida do direito, devemos então repensar os problemas metodológicos.

Recentemente, os helenistas americanos Michael Gagarin e David Cohen organizaram o volume *Ancient Greek Law* para a coleção *The Cambridge Companion*<sup>4</sup>. No “prefácio” e na “introdução” do livro relatam que, durante o processo de concepção e composição do volume, priorizaram a publicação de trabalhos que refletem o quanto os procedimentos metodológicos utilizados pelos “anglo-american scholars” diferem daqueles adotados pelos “continental scholars”.

Por um lado, Gagarin observa que, embora tardia, a contribuição dos pesquisadores anglo-americanos neste campo de investigação foi decisiva para a ciência do direito grego conquistar a autonomia científica e o espaço acadêmico. Antes dos pesquisadores do mundo anglo – americano entrarem em cena, o cenário era obscuro, ocupado apenas pelos pesquisadores do continente, seguidores do método positivista.

Por outro lado, David Cohen está convencido de que os “continental scholars”, ao utilizarem o método comparativo, aceitam as teses derivadas de teorias sociológicas evolucionistas.

A fixação da atenção de Gernet e Maine sobre o que há de específico na religiosidade e no direito dos gregos, a astúcia dispensada para identificar as analogias

---

<sup>4</sup>Ver: Gagarin, M.; Cohen, D. (Ed), 2005, p. 01-28.

com os demais sistemas jurídicos da antiguidade, o estudo das oposições entre o politeísmo das cidades gregas e os monoteísmos das religiões do “livro”, devem ser substituídos pela aproximação do direito antigo com o direito contemporâneo, como sugerem os defensores da escola anglo-americana. Convencidos de que a tarefa do pesquisador do direito grego é identificar as formas e orientações múltiplas que separam e aproximam a prática jurídica na Grécia antiga da prática jurídica adotada atualmente pelos Estados Unidos e pela Common Law dos britânicos, eles fundam um método exclusivamente voltado para as fontes escritas mais abrangentes e mais numerosas. Sendo assim, o método de análise proposto pelos anglo-americanos prioriza o estudo do direito ateniense do período clássico, pois a abundância das leis promulgadas durante a democracia ateniense e os discursos dos oradores, lidos conjuntamente, oferecem evidências mais seguras do que as pistas sugeridas pelos helenistas do continente europeu que sempre recorrem a uma extensa variedade de fontes, incluindo fragmentos, para fundamentar suas investigações.

A discussão acalorada e envolvente que cerca os princípios metodológicos nutre de forma muito saudável a vida acadêmica daqueles que pesquisam o direito grego antigo. A justificativa final para estas discussões metodológicas ainda parece ser sua provável fecundidade no que diz respeito ao estímulo de novas descobertas sobre os textos antigos.

Concluir sobre o que estão dizendo os helenistas do mundo anglo-americano e do continente europeu é, evidentemente, um tipo de aposta interpretativa. No que me diz respeito, acredito que manter um elo dialético entre os modelos teóricos acima descritos me permitirá tornar essa aposta menos incerta que uma aposta que tende a escolher um dos dois extremos da discussão. O elo pode ser frágil, mas se encaixa. Em teoria, sempre se pode criar um modelo interpretativo que torne plausíveis pistas que, em

outras circunstâncias, não teriam ligação. Isso indica que podemos reconhecer, no estágio particular em que a discussão sobre o direito grego entrou nas últimas duas décadas, uma reprise de modelos interpretativos há muito familiares. Minha primeira tentativa não é instaurar um falso senso de camaradagem entre teóricos que, discutindo os mesmos textos e questões, defendem posições contrárias. Por isso, acredito que as diferenças metodológicas segregam as tradições intelectuais aqui mencionadas. A meu ver, a segregação reside na distinção entre interpretar textos e usar textos. A distinção uso-interpretação é crucial, pois a tradição anglo-americana insiste que, ao invés de descobrir o que é realmente o texto, o pesquisador deve ocupar-se das várias descrições que considera útil em função de seus diversos propósitos. Uma característica nítida desta tendência pragmatista é a forma pela qual a escola anglo-americana redescreveu toda a história do direito grego tendo em vista a história contemporânea do direito norte americano e britânico. Usar um texto para relacioná-lo com outra coisa, descrever um processo para mostrar seu funcionamento é dizer que o nosso conhecimento é mais relacional do que totalizante. Sem dúvida, o fato de nosso conhecimento ser relacional estimula a interpretação. Entretanto, a tarefa do pesquisador é não só compreender as propriedades relacionais envolvendo um texto, mas também suas propriedades semânticas, seu contexto e sua natureza. Embora a afirmação “é nisto que consiste o estudo do direito grego enquanto disciplina” dificilmente possa ser aceita por todos aqueles que se dedicam a essa disciplina, ela chama a atenção para uma abordagem de estudo que a crítica anglo-americana parece subestimar.

A minha intervenção neste capítulo inicial é mais um trabalho de observação da tortuosa e antiquíssima pré-história dos textos de Antifonte. Ela é a resposta, ou melhor, uma reação à forma provocativa e aparentemente casual com que helenistas perspicazes destinaram vários projetos intelectuais importantes à lata de lixo da história.

Consequentemente, criticar, neste primeiro capítulo, a escola anglo-americana não é apenas definir as lacunas metodológicas que pretendo rejeitar, pois também pretendo acompanhar de perto os aspectos mais persuasivos de seus modelos teóricos que explicitam similaridades, ‘relações’ com as apostas que pretendo fazer. Parece-me então que o ponto crucial da minha ‘crítica/réplica’ não é a distinção entre uso e interpretação dos discursos de Antifonte feita pela crítica recente, mas a afirmação de que devemos nos dar ao trabalho de indicar que há diferenças significativas entre as formas de usar um texto.

## 1.2 – A GÊNESE ÉPICA DOS PROCESSOS DE HOMICÍDIO

A mais antiga lei da Grécia que chegou até nossos dias foi gravada no muro do templo de Apolo Delfino em Dreros, na ilha de Creta. Esta inscrição jurídica foi publicada em meados do século VII a.C. e, a partir de então, os registros epigráficos que chegaram até nós indicam que outras cidades da Grécia, como Gortina e Atenas, também começaram a receber suas leis. Para os historiadores que se dedicam ao estudo da epigrafia grega, há uma notável coincidência entre a data de publicação da lei de Dreros e a cronologia que marca o início da atividade política dos primeiros legisladores: Epimênides de Creta, Dracon de Atenas e Sólon de Atenas<sup>5</sup>.

Publicar as leis por escrito em materiais duráveis como pedra, bronze e madeira, exibi-las em áreas públicas como templos e santuários constitui, a meu ver, indício seguro de que a lei secular inspirava autoridade religiosa. A esse respeito, convém recorrer ao texto da lei de Dreros que, embora não seja uma lei penal, revela muito sobre a necessidade de uma organização da justiça secular que fosse capaz de oferecer proteção à soberania da cidade sem ignorar os ditames da religião.

“Seja o deus propício! Pareceu correto para a cidade (*pólis*) o seguinte: que quem exerceu o *kósmado* (*kósmēsei*), não volte a exercê-lo por um espaço de dez anos. E se dentro deste prazo exercer o *kósmado*, mesmo sendo um dos que pronunciam sentenças, deverá pagar uma multa dupla, será privado de seus direitos cívicos e o que realizou como *kósmos* será anulado. Os que prestam juramento: o *kósmos*, os *damioí* e os Vinte da cidade (*pólis*)” - BCH61<sup>6</sup>.

Graças ao seu arcaísmo a lei constitucional de Dreros expõe, de uma só vez, todas as exigências que, desde os primórdios da história do direito grego, constituem importante fonte de reflexão acerca da natureza cívica e religiosa da jurisprudência. A lei procura, simultaneamente, explicitar que a *pólis* não era apenas uma comunidade

---

<sup>5</sup> Ver, a esse respeito: Meiggs; Lewis (1969); Copete (1999); Arnaoutoglou (2003).

<sup>6</sup> A inscrição jurídica de Dreros foi publicada pela primeira vez em 1937 no *Bulletin de Correspondance Hellénique - BCH*. O trecho citado consta nas seguintes coletâneas de inscrições epigráficas: Meiggs; Lewis, David (1969); Copete (1999).

política, era também uma comunidade religiosa capaz de limitar o poder ameaçador dos que aspiram à tirania ao impedir o exercício sucessivo e ininterrupto do *Kósmado*. É importante observar que nas cidades cretenses o *kósmado* representava a máxima instância do poder. Os *kósmoi*, além de exercerem a função de oficiais-chefes, responsáveis pela apresentação de leis junto à assembleia dos cidadãos, detinham a tutela dos deveres religiosos de cada cidadão<sup>7</sup>. No velho quadro das funções administrativas que integravam os órgãos de poder da *pólis* arcaica, os valores tradicionais do *génos*<sup>8</sup> encontram no *kósmado* as condições necessárias para a elaboração cívica do discurso religioso.

Giovani Marguinesu, em seu artigo sobre a lei constitucional de Dreros, começa por discutir as aporias exegéticas suscitadas por esta lei. Segundo Marguinesu, o êxito dos procedimentos jurídicos prescritos pela lei de Dreros depende de sua ligação com a lista dos magistrados. Para ele, seria improvável que a lei fosse implementada e praticada sem a presença dos magistrados, que, ao lado dos *Kósmoi*, determinariam a forma de governar e, o que é mais importante, organizariam a memória pública ao registrar numa lista oficial e universalmente reconhecida os procedimentos jurídicos e os nomes dos cidadãos envolvidos nestes mesmos procedimentos (Marguinesu, 2006, p.111-113).

A questão de saber a que, na prática, correspondeu a lista dos magistrados constitui, a meu ver, outra fonte de problemas, uma vez que não foi descoberto nenhum fragmento da referida lista dos magistrados. E se é certo que esse dado pode ser observado com uma ponta de ceticismo, também é necessário reconhecer que sem o

---

<sup>7</sup> Além dos *kósmoi*, a Assembléia dos cidadãos em Dreros era composta pelos *damioí*, funcionários que atuavam como tesoueiros e como fiscalizadores dos *kósmoi*. Os “Vinte da *pólis*” constituíam uma comissão responsável pelo cumprimento da lei aprovada durante a assembleia (Copete, 1999, p. 198-199).

<sup>8</sup> Sobre a definição das funções do *génos* no contexto da *pólis* arcaica, seguimos a opinião de Robert Parker (1997, p.24). Para ele, os *gené* da *pólis* arcaica eram mais do que uma associação hereditária, pois cabia a eles a importante tarefa de organizar os cultos e as funções do sacerdócio.

texto escrito pelos magistrados as técnicas de gestão da vida política inspiradas somente pela transmissão oral acentuariam o caráter arbitrário das resoluções, concedendo, deste modo, uma maior abertura para a instauração da instabilidade social e do desrespeito da lei. Em todo o caso, vale a pena recordar que é possível que a explicação apresentada por Marguinesu seja uma boa interpretação, uma vez que não entra em conflito com testemunhos anteriores. Situação análoga parece sugerir as três linhas finais e muito fragmentárias da inscrição de Dreros referente ao ritual de aquisição da cidadania<sup>9</sup>. A este respeito, o epigrafista R. F. Willetts chama a atenção para o procedimento jurídico e administrativo que envolvia os *néottoi*, leis que em Dreros determinavam os ritos de passagem da infância para a idade adulta, através dos quais o novo adulto passava a ser reconhecido como cidadão pela comunidade. Para Willetts, os *néottoi* de Dreros eram fiscalizadas e registradas numa lista pelos magistrados (Willetts, 1957, p. 381-383). Esta possibilidade vem, a meu ver, favorecer a verossimilhança da informação apresentada por Marguinesu sobre o funcionamento das estruturas jurídicas. Esta atuação pragmática dos magistrados está de acordo com as conclusões apresentadas tanto por Marguinesu como por Willetts, que não hesitaram em enfatizar que é através do nexos existente entre a lista de magistrados e a lei que a organização da memória pública pode ser construída. Utilizo as palavras de Marguinesu que servem para salientar a importância dos procedimentos jurídicos ao afirmar que “a interação entre a lei Constitucional de Dreros e a lista dos magistrados representa a primeira forma de historiografia” (2006, p. 112).

Nesse contexto, não é de estranhar que em Atenas, que acolheu durante o apogeu da *pólis* arcaica a obra legislativa de Dracon e Sólon, o controle das celebrações religiosas e dos julgamentos que ocorriam nos tribunais de homicídio fosse feito pelos

---

<sup>9</sup> Cf. Meiggs; Lewis (1969).

magistrados denominados *basilēis*<sup>10</sup>. Segundo Robert Parker, o *basileús* da *pólis* arcaica e o rei micênico dos poemas de Homero conviveram com a instituição da religião cívica. No livro *Athenian religion: a history*, Parker observa que, embora Homero narre a história de uma guerra que ocorreu durante o período micênico, ele retrata em seus poemas as instituições sociais do período arcaico (1997, p. 20-22). Parker afirma que a construção e a administração de templos, o registro escrito das leis penais de Dracon, o calendário ritual de Sólon e a instituição dos festivais garantiram a consolidação da atividade jurídica e ocorreram num contexto não muito distante daquele em que foram redigidos os poemas de Homero. Ele também afirma que é a presença tumultuosa do solo arcaico, onde estão enraizadas na poesia épica as mais antigas concepções de lei, que magnetiza o problema da relação entre lei e religião. Retroceder até o período micênico, saltando a idade das trevas em busca das origens da experiência jurídica e religiosa seria incerto demais, pois tudo o que se tem para investigar são reminiscências, dados escassos oferecidos pela arqueologia. Esta advertência de Parker não o impede de associar o nascimento da *pólis* às transformações da vida religiosa que ocorreram durante o período arcaico. Segundo nosso autor, tais transformações estariam relacionadas com o exercício das magistraturas que, a partir do século VII, na cidade de Atenas, passaram a representar separadamente o poder religioso e o poder político. Neste momento, a magistratura foi introduzida para organizar a administração da cidade. Entre os magistrados, o *basileús* foi investido com mais autoridade religiosa do que política, em contrapartida, a autoridade secular foi concentrada nos cargos exercidos pelo *arkhóntos* e pelo *polémarkhos* (1997, p.24-25). O efeito de tais

---

<sup>10</sup> Na *Constituição de Atenas* 55-58, Aristóteles descreve as funções dos *arkhóntos*, magistrados que zelavam pela administração pública. Ele nos mostra que entre os nove *arkhóntos* estavam os seis *themsthētai*, um *basileús*, um *arkhóntos epônimo* e um *polémarkhos*. Os *themsthētai* denunciavam os procedimentos que estavam em conflito com a lei e os casos de corrupção, o *arkhóntos epônimo* era responsável pelos assuntos bélicos e pela promulgação e aplicação da lei votada em assembleia e ao *polémarkhos* cabia a apresentação de processos contra os estrangeiros residentes em Atenas.



transformações possibilitou, segundo Parker, o desenvolvimento de uma religião pública. Num plano mais imediato, ele observa que foi a consolidação dos santuários e dos rituais coletivos que garantiu à cidade nascente a constituição da identidade cívica. Parker elegantemente nomeou essa primeira forma de cidadania com a expressão “cidadania cultural”. Nessa ótica, a origem da *pólis* passa a ser considerada como o momento mais crítico da história, uma vez que, sendo impossível identificar a presença de um Estado “pré-político” posterior ao período micênico, seria muito arriscado tentar rastrear o nascimento da *pólis* como um fato datável. Seria muito inconveniente, resume Parker, “compactar uma longa história num pequeníssimo espaço de tempo”. Depois de ter apresentado estas novas advertências, nosso autor muda de rumo e começa a discutir o lugar da monarquia diante das demais formas de organização política. Observando o crescente poder exercido pelo conselho aristocrático nos poemas de Homero, ele afirma que a monarquia não representou uma forma primitiva de governo, mas um momento de transição, pois a *pólis* e suas instituições jurídicas surgiram em torno da figura do rei, ou seja, a origem da *pólis* foi vivenciada e compreendida pelos antigos como um enfraquecimento gradual da monarquia (1997, p.26).

O que nos interessa reter da tese de Parker é o fato de que na poesia homérica o poder monárquico é visto como o “elo perdido” capaz de revelar a verdadeira origem da *pólis* e, conseqüentemente, a verdadeira origem do direito e da religião cívica.

Outra pesquisa com interesse para o objetivo da minha tese apareceu publicada pelo helenista italiano A. Giovannini na revista *Ktéma*. Giovannini retoma a questão da historicidade da guerra de Tróia e afirma que há sobre o tema um debate intenso, mas pouco objetivo, visto que os argumentos apresentados “revelam mais uma convicção pessoal dos especialistas do que a presença de critérios verdadeiramente científicos” (Giovannini, 1995, p.139-140). Giovannini reconhece que em termos de cronologia é

difícil definir com exatidão historiográfica a data da guerra de Tróia devido as variantes das informações oferecidas pela tradição formada por antigos sábios eruditos como: Apolodoro, Eusébio de Cesaréia, Eratóstenes, Clemente de Alexandria, Hecateu de Mileto, Heródoto, Ferecides de Atenas e Hipócrates. Destes, é nas obras de Hecateu de Mileto e Heródoto que a análise cronológica da história mítica da Grécia ocupa, a meu ver, uma posição de destaque, pois, Hecateu e Heródoto, ao misturarem os dados do mundo mítico com o mundo vivido pelo poeta, criaram genealogias dinásticas que buscavam localizar no tempo o momento no qual poderia ter vivido um herói.

As considerações que Giovannini tece a propósito da datação genealógica salientam e legitimam, através do confronto com as posições de Hecateu e Heródoto, os dados oferecidos por Tucídides, que, até então, nem sequer constava na primeira lista dos historiadores de genealogias dinásticas apresentadas pelo helenista italiano (1995, p.144-145). Trata-se, aparentemente, de um detalhe, porém relevante por diversas razões. A primeira, mais imediata, fundamenta-se na distinção que Giovannini estabelece entre as genealogias “dinásticas-míticas” e a aparição do primeiro sistema de datação historiográfico que, segundo o helenista, permitiu cronometrar o lapso de tempo que “separava o mundo mítico do mundo presente” (1995, p. 144). A segunda razão é que trata-se do gesto inaugural da nossa historiografia, que, retomada por Tucídides, operou uma mudança no modelo estabelecido por Heródoto. Através da análise acurada e pertinente de Giovannini, vemos que a interferência de Tucídides no modelo de Heródoto traz grandes consequências, ao deslocar o ponto de referência do seu antecessor, recusando a datação da cronologia de Hércules inspirada por supostas fontes orientais<sup>11</sup>. Na esteira dessa importância inaugural, é a partir da datação da fundação de Esparta por Licurgo, descendente de Hércules na décima primeira geração que, segundo

---

<sup>11</sup> A este respeito o autor destaca o caráter político da cronologia de Heródoto, pois, ao fazer coincidir a cronologia de Hércules com a cronologia dos reis da Lídia, o historiador possibilita o estabelecimento de vínculos e alianças políticas (1995, p.144-145).

Tucídides, pode-se estabelecer que os heráclidas voltaram para Esparta, oitenta anos após a queda de Tróia. Para Tucídides tais dados são fidedignos porque foram investigados e demonstrados por Helanico de Lesbos (*Hist.* V, 112).

Encontramo-nos, com efeito, numa esfera em que a exatidão com que se relata é absolutamente relevante para compreender de modo mais exato o que diferencia o *lógos* do poeta do *lógos* do historiador. Por esta razão, convém seguir Giovannini que argumenta que, depois de analisadas estas questões preliminares de elevada importância para a correta interpretação da história, é o momento de passar à questão fundamental nela omitida: para Homero e seu auditório, a questão da historicidade da guerra de Tróia seria de fato relevante?

Causa alguma perplexidade, mas a resposta de Giovannini é “não”. No estado atual da questão, a meu ver, este “nãõ” genuíno é mais prudente do que eloquente. De fato, salienta o helenista, não se trata aqui de recusar que a obra de Homero foi analisada em uma série de aspectos muito variados e diversos de sua tradição devido aos seus múltiplos pontos de interesse, literário, filosófico, arqueológico, político e histórico. Para Giovannini o mais freqüente é encontrar análises que apresentam um estudo da obra de Homero que poderíamos chamar de “descontextualizado”, por não terem em conta aspectos decisivos como o modo de composição, difusão e leitura dos textos homéricos num período concreto do mundo antigo (1995, p.148-153).

Assim sendo, a obra de Homero, segundo Giovannini, conseguiu preservar a essência da memória coletiva de uma herança cultural da sociedade a qual pertenceu Homero. Uma sociedade aristocrática que foi formada com o estabelecimento das *póleis* gregas, quando o mundo micênico existia apenas como um campo de ruínas, um tipo de “museu arqueológico” revisitado por Homero. Neste museu arqueológico, espécie de cenário de onde o poeta, ao descrever objetos micênicos, como os capacetes, as taças, os

escudos, os tronos, as jóias e as espadas, cria um tipo de discurso onde o que está em jogo não é descrever ou reconstituir uma determinada sociedade, mas, sim contar histórias, “ficcionar”. Em contrapartida, observa o helenista, a arte poética de Homero, para causar em seu auditório o efeito dramático capaz de conceder a narrativa os elementos essenciais para a reconstituição viva, palpável e dinâmica da ação dos heróis, depende da interação entre estes dois mundos tão distintos como o são o mundo dos heróis e o mundo arcaico do público que ouve o poeta (1995, p. 158-159). Nesta perspectiva, para estabelecer o jogo entre o passado e o presente, tudo o que está distante do público de Homero dele se aproxima através do emprego das descrições dos objetos micênicos (*ekphrasis*). É assim que o poeta em meio aos objetos das ruínas micênicas, ou, como prefere Giovannini, em meio ao museu arqueológico micênico, pôde restituir a *aristéia* de Aquiles através do escudo feito por Hefesto (1995, p.160-161).

À luz dessas considerações, se, como afirmam Parker e Giovannini, os poemas de Homero constituem uma fonte importante de informações no que diz respeito à história política, jurídica e religiosa do período arcaico, então vale a pena voltar a nossa atenção para o julgamento representado na famosa cena do escudo de Aquiles, em busca de esclarecimentos sobre o desenvolvimento histórico das leis penais. Sem entrar na “questão homérica”<sup>12</sup> começo analisando os vestígios dos mais antigos registros das práticas jurídicas.

Descrevendo as pinturas feitas pelo deus Hefesto no novo escudo de Aquiles, o poeta narra, em *Iliada* 18. 489-509, a imagem pictórica do julgamento de um assassino.

“Duas cidades de mortais gravou, belas. Numa, celebravam-se festas nupciais: as noivas entre as luzes das tochas ardentes saem de seus leitos nupciais; pela cidade as conduzem entoando sem cessar os hinos

---

<sup>12</sup>Sobre a questão homérica a literatura é imensa. Basta aqui mencionar os seguintes trabalhos: Bowra, C.M. *Historia de la Literatura Griega*. Trad. Alfonso Reyes. Cidade do México: ed. Fondo de Cultura Económica, 1983 e Easterling, P. E. & Knox, B.M. *História de la Literatura Classica*. Trad: Federico Zaragoza. Madrid: Gredos, 1990.

himenêicos. E homens jovens estavam girando na dança, e no meio deles flautas e harpas soavam continuamente, e ali as mulheres estavam cada uma diante de suas portas e se admiravam. Mais além, perante o povo, na *ágora*, dois homens litigando em torno de um delito; a lide: a morte de outrem e o resgate a ser pago em reparo do preço do sangue de um homem assassinado (*poinë*); um jurava ter pago o débito; afirmava o outro que nada recebera; um árbitro, ambos pediram, que decidisse a contenda (*ámphō d' hiésthēn epì historí<sup>13</sup> peîrar helésthai*). Divididos os cidadãos, aos gritos, tomavam partido; os arautos continham o povo; e os anciãos sentavam-se nas pedras polidas, no interior do sacro círculo; seguravam em suas mãos os cetros dos arautos, voz sonora; tomando-os, erguiam-se e ditavam suas sentenças (*dikázōn*): dois áureos talentos, no solo postos, prêmio para aquele que entre eles proferir o julgamento mais justo (*dikēnithýntataeípoi*)<sup>14</sup>.

Não é sem admiração que observamos todos os motivos humanos estampados por Hefesto na camada externa do escudo com o qual Aquiles voltará ao campo de batalha para selar o próprio destino e o destino dos aqueus. Ao criar a imagem das duas mais belas cidades dos homens, onde, além dos eventos festivos, a atividade jurídica dos anciãos põe fim aos litígios que ameaçam a paz na cidade, o poeta oferece a mais antiga imagem de um processo jurídico fora da trama do mito, visto que, nesta cena da *Iliada*, não são os deuses, nem os heróis que estão em litígio. O *agôn* acontece entre os homens comuns que, na *pólis* mais bela, buscam estabelecer as regras que estruturam todas as esferas da vida social. Na descrição do escudo encontramos a reflexão homérica acerca da lei que governa o mundo humano imersa numa exótica mistura onde vida narrada e vida vivida se confundem. Se nos inserirmos nessa mistura da narrativa homérica onde o mundo mítico projeta um eterno retorno ao mundo dos

---

<sup>13</sup>Em Homero a palavra grega *istori* aparece em dois versos da *Iliada*. No canto XVIII, verso 501, acima citado, encontramos a primeira ocorrência que pode ser entendida como sinônimo de árbitro, juiz. No canto XXIII, verso 486, o poeta apresenta a segunda ocorrência do termo ao escrever: “Por árbitro tomaremos Agamêmnom” (*istora d’Atreidēn Agamēmnona theiomen ámphō*). Nesta passagem do canto XXIII, o poeta, ao narrar a corrida de cavalos, mostra que a difícil função de árbitro está associada a uma pessoa que é capaz de ver com nitidez o ocorrido. Por esta razão, o árbitro que possui nítida visão é considerado imparcial e incorruptível. Posteriormente, Heródoto utiliza o termo *istoriai* com o significado de investigações ou indagações para intitular sua célebre obra dedicada a registrar os feitos do passado. Assim, *istor* adquiriu o significado de historiador. De sua antiga etimologia, derivada do verbo arcaico *oída*, podemos deduzir o termo *eidénai* que abarca o campo semântico das palavras *epístastai* e *gignóskein* que significam saber, ter consciência. Ao relacionar o nome do agente *istor* com o verbo *oída* podemos deduzir que o termo precisamente significa “aquele que sabe por ter visto”. Ver Chantraine: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque – histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1977, p. 796-797.

<sup>14</sup> Utilizo as seguintes edições: HOMER. *The Iliad*. Loeb Classical Library. Translation by Augustus T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1984. HOMERO. *Iliada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Arx, 2003.

valores humanos, anulando, desta forma, a distância entre a realidade e a arte, conseguiremos compreender melhor o alcance histórico das práticas jurídicas refletidas no canto do poeta?

Para tentar resolver esta questão, vamos voltar nosso olhar ao universo cinzelado no escudo de Aquiles, onde encontramos, entre as várias cenas gravadas pelo deus Hefesto, a cena do estabelecimento da *poiné*, penalidade como resposta ao crime de assassinato. Não nos foram reveladas pelo poeta as desventuras vividas pela vítima nem foi colocado em questão o problema da autoria do crime. Hipoteticamente podemos supor que ou o criminoso assumiu a culpa ou que existem provas suficientes para imputar a ele a culpa. Devemos acrescentar que não somente a presença dos arautos, mas também a participação do povo no julgamento atesta o caráter público do processo. Sobre as condições do julgamento e sobre as suas funções neste testemunho mais antigo oferecido pelo poeta, diversas interpretações foram sugeridas.

Notamos, inicialmente, que entre os pesquisadores do direito grego antigo, muitos se ocuparam em traçar uma história dos processos tomando como ponto de partida a cena homérica, seguindo em direção ao período clássico. Esta perspectiva é para o nosso estudo muito conveniente, visto que, se conseguirmos observar um desenvolvimento linear entre Homero e Antifonte, encontraremos uma explicação mais apropriada para o problema da influência exercida pelas transformações da vida religiosa e política na formação do direito grego.

Recentemente, Michael Gagarin defendeu abertamente que no direito grego o procedimento judiciário fiou-se preponderantemente no uso de argumentos racionais e na decisão livre dos juízes. No artigo *Early Greek Law* (2005, p. 85-86), o helenista norte americano analisa a cena de julgamento da *Ilíada* mostrando que o processo judicial na Grécia antiga não revela nenhum tipo de similaridade com a prática jurídica

de outras culturas antigas, como, por exemplo, a cultura romana e a babilônica. Gagarin observa que este lugar incomum ocupado pelo direito grego deve-se ao papel desempenhado pela retórica no interior do processo. A profusão de discursos, a presença de um ou mais juízes, a exposição pública dos litigantes que dão início à condução do processo, são elementos que sempre compareceram nos processos legais desde Homero até o século V (Gagarin, 2005, p.88). Para Gagarin, nestes processos os duelos oratórios e a decisão dos juízes não sofreram a influência coercitiva das crenças religiosas, graças ao lugar de pouco destaque concedido ao sobrenatural. Entre os procedimentos que serviram para diferenciar os tribunais de homicídio dos tribunais comuns: como os juramentos, os testemunhos e o interrogatório de escravos sob tortura, Gagarin analisa a relevância dos juramentos para o estabelecimento da decisão dos juízes. Sobre o veredicto dos anciãos que atuam como juízes, conclui que, embora a cena homérica represente os anciãos inseridos no “círculo sagrado” a proferir julgamentos (*dikázōn*), nada indica que estes julgamentos tenham sido precedidos por juramentos. Nada indica também que estes juramentos tinham como função central determinar a conclusão do processo graças ao caráter sobrenatural imposto pela autoridade divina que os inspirava (2005, p.90). Priorizar o caráter ritualístico e religioso da cena de julgamento narrada na *Iliada* é apostar num modelo de interpretação que Gagarin considera solidário ao uso do método comparativo utilizado por Louis Gernet e pelos helenistas austríacos Gerhard Thür e Hans Julius Wolff. A crítica feita pelo helenista norte americano pretende esvaziar de sentido as reflexões acerca do pré-direito e suas fontes religiosas ao apostar no formalismo lógico e argumentativo como fonte de legitimação da atividade jurídica. Sem dúvida, Gagarin tem razão quando ressalta o lugar de destaque ocupado pela oratória no interior dos processos penais, sobretudo no que diz respeito ao uso crescente de evidências e de argumentos circunstanciais na conclusão dos processos. Contudo, o

que está em jogo é o reconhecimento da presença não arbitrária do formalismo das práticas religiosas nas primeiras práticas pré-jurídicas. O “por que” desta presença da experiência religiosa merece ser investigado e, ainda que indiretamente, ou inconscientemente, Gagarin apresenta pistas muito sugestivas, embora ignore a questão. Ele acrescenta ao exemplo da cena homérica uma passagem muito emblemática retirada da *Teogonia* de Hesíodo<sup>15</sup>. Retomo aqui o exemplo da passagem hesiódica, reproduzindo-a para discutir com mais elementos a questão ignorada por Gagarin.

Depois de apresentar as nove musas o poeta atribui a Belavoz, “que dentre todas vem à frente”, o “sagrado dom” da persuasão e da aclamação de retas sentenças.

“Belavoz (*Kalliópē*) é que acompanha os reis venerandos. A quem honram as virgens do grande Zeus e dentre reis sustentados por Zeus vêm nascer, elas lhe vertem sobre a língua o doce orvalho e palavras de mel fluem de sua boca. Todas as gentes o olham decidir as sentenças (*thémistas*) com reta justiça (*itheĩēsi dikēsin*) e ele firme falando na ágora logo à grande discórdia cōnscio põe fim, pois os reis têm prudência quando às gentes violadas na *ágora* perfazem as reparações facilmente, a persuadir com brandas palavras. Indo à assembléia como a um deus o propiciam pelo doce honor e nas reuniões se distingue. Tal das Musas o sagrado dom aos homens”(v. 80-93).

A concepção hesiódica da justiça revelada pela *teofania*, aparição das Musas como ordenadoras das disputas que ocorrem na *ágora*, coloca em termos míticos a importância da oratória para a solução dos litígios<sup>16</sup>. Salta aos olhos o destaque concedido por Hesíodo aos discursos públicos que são concebidos como presentes consagrados aos reis pelas Musas antes mesmo que elas cantem a história do nascimento dos deuses.

---

<sup>15</sup> Utilizo a seguinte edição: HESÍODO. *Teogonia*. Tradução, Introdução e notas: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.

<sup>16</sup> Como salienta Joanna Janik, Hesíodo desenvolveu uma concepção de justiça que foi traçada por Homero (2002, p.207-208). Porém, observa Janik, Hesíodo usa o vocabulário homérico num contexto muito diverso. Em Hesíodo os termos *Dikē* e *Thémis*, representam os aspectos éticos, políticos e religiosos conectados com as leis e normas sociais, enquanto em Homero os mesmos termos representam o poder de duas divindades. A meu ver, trata-se de evidente simplificação postular que entre os dois poetas houve uma diversidade tão extrema no que diz respeito ao aspecto reflexivo que envolve o problema da justiça. A autora cria um código de leis anacrônico para, hipoteticamente, inspirar somente a Hesíodo, descartando Homero.



Até aqui, o que observamos é o que certamente não passou despercebido na análise feita por Gagarin. Contudo, o que faltou nas análises de Gagarin diz respeito à importância do contexto mítico-religioso presente na poesia de Homero e de Hesíodo. Para dialogar com ele, pretendo mostrar que não é só através da oratória que é possível identificar traços comuns no que diz respeito à prática jurídica arcaica e clássica, pois a imagem mítica e os ritos religiosos enquanto antecedentes diretos da ação jurídica também conferem eficiência prática e simbólica ao direito.

Valorizar a importância da concepção mítica da justiça não compromete nem anula o alcance lógico das disputas oratórias que caracterizam a condução do processo nas passagens da *Ilíada* e da *Teogonia*. Tanto Homero quanto Hesíodo reconhecem que aqueles que detinham o poder de conservar, interpretar e pronunciar as fórmulas pré-jurídicas não escritas encarnavam a mais alta autoridade entre os homens.

Esta extrema importância que se confere à administração da justiça repousa em parte na força da palavra, força retórica nos primórdios da elaboração do que mais tarde, na época de Antifonte, irá se transformar numa *tekhné*. No uso arcaico da palavra, uso poético enraizado dentro das perspectivas de uma cultura oral, a linguagem pré-jurídica da *ágora* frequentada pelos anciãos da *Ilíada* de Homero e pelos reis da *Teogonia* de Hesíodo apresenta elementos de uma experiência diversa. De um lado, a linguagem pré-jurídica é determinada pela experiência *ontofânica*, forma de revelação da presença dos deuses como distribuidores da justiça<sup>17</sup>. Do outro lado, ela é cercada pela experiência *agonística*, onde põe-se a caminho de se tornar abstrata e conceitual através do aperfeiçoamento da arte retórica.

É por estar umbilicalmente ligado a esta experiência tão diversa presente na épica que o direito penal da *pólis* arcaica e clássica conservou as marcas das crenças

---

<sup>17</sup> Sobre a experiência arcaica da linguagem conferir o ensaio: *Discurso sobre uma canção Numínosa*, publicado pelo professor Jaa Torrano na edição brasileira da *Teogonia* organizada por ele.

religiosas. Partindo da cena de julgamento do assassino descrita por Homero e das primeiras leis de homicídio promulgadas por Dracon rumo aos casos de assassinato apresentados por Antifonte em seus discursos, encontramos a referência ao controle do direito de vingança. Referência sempre recorrente, onde o apelo ao poder religioso está imagetivamente ligado a uma cerimônia, a um ritual no qual a palavra, que ainda possui vestígios da força encantatória capaz de tornar presentes os fatos passados e os fatos futuros, restaura a ordem social ameaçada pelos crimes de sangue. Deixaremos, por enquanto, Dracon e Antifonte de lado para ocupar-nos da cena do escudo de Aquiles. Partiremos, no entanto, das críticas que apontamos para tentar descobrir de que maneira o mais antigo relato histórico-literário de um processo instaurado para julgar o direito de vingança nos auxilia a compreender certas matérias do direito penal, antes mesmo da aparição da primeira legislação de homicídio.

Como vimos na cena homérica, se o acusado não conseguir provar que a *poiné* pelo crime cometido foi quitada, estará ‘novamente’ susceptível ao direito de vingança que poderá ser exercido pelos parentes da vítima com o aval da comunidade. Novamente porque um acordo prévio, privado, resultou no estabelecimento do valor monetário da *poiné* que foi formalizado pelos litigantes. A presença dos anciãos que exercem a função de juízes e o valor em dinheiro que será pago pelo julgamento mais justo substitui o ajuste de contas entre as famílias (*gené*) por uma repressão organizada, controlada pela comunidade inteira e não apenas pelos parentes da vítima<sup>18</sup>.

Esse processo de universalização da condenação do crime e da fixação de um limite à iniciativa das famílias suscitou, no plano intelectual, importantes reflexões acerca da regulação justa, ideal, das relações sociais. Reflexões marcadas pela recusa a um estado de *anomía* produzido pelo ciclo de assassínios e de vinganças. A cena do

---

<sup>18</sup> Sobre a questão da execução da justiça no período clássico e da influência da família e das instâncias públicas na execução da penalidade, ver: capítulo II- *A tragédia como arte política: fundação mítica dos tribunais*.

escudo de Aquiles denuncia esta situação sentida como ameaça à divisão equitativa (*eunomiá*) da coerção.

Como assinala o historiador vitoriano Henry Sumner Maine, no livro *Ancient Law*, há na literatura homérica eficientes recursos de ordem religiosa que garantem o bom êxito dos anciãos em sua função judicatória. Para Maine, antes da “era dos códigos” a administração da justiça não era de modo algum um ato meramente cívico, mas era também um ato de caráter religioso, na medida em que os antigos juízes guardavam fórmulas não escritas (*dikai*<sup>19</sup>) consagradas pelo costume (*dikē*) como normativas da vida pública e social (1996, p. 04-06). Por esta razão, entre os embriões do pensamento jurídico preservados pela *Ilíada* está presente a crença na administração da justiça divina, cuja realização efetiva-se não na lei, mas no momento do julgamento. Os termos homéricos *thémis*, indicando a tradição e seu plural *thémistes*, termo que denomina a sentença enquanto instância última do julgamento, confirmam esta crença indicando que há na *Ilíada* uma distinção nítida entre costume, julgamento e lei. Maine acredita que Homero apresenta na *Ilíada* os diversos “fenômenos jurídicos” que precederam no tempo os códigos escritos. Esta tese, inquestionável na opinião de Maine, encontra apoio no silêncio de Homero, uma vez que, a palavra *nómos*, como lei, não ocorre em sua poesia épica.

Maine observa que em Homero a única autoridade de direito institucionalizada é o julgamento que teve como fonte originária a arbitragem que, por sua vez, consolidou uma prática oriunda dos antigos costumes. Neste contexto, a ausência de uma legislação escrita impossibilitou a referência à transgressão das leis, orientando, deste modo, a atenção dos anciãos-juízes para a narração dos fatos que pretendiam mostrar, com verossimilhança, como o crime foi cometido. Deste modo, o sentimento de transgressão

---

<sup>19</sup> Émile Benveniste observa que a palavra *Dikē* tem raiz comum com o verbo latino *Dico, Dicere* (=dizer) e designava as fórmulas pré-jurídicas (*Dikai*) – (Benveniste, 1995, p.105).

às leis foi substituído em Homero pelo sentimento de negligência com relação à celebração dos ritos religiosos que impunham a todos da comunidade os mesmos deveres. Nas “sociedades primitivas”, observa Maine, era através da celebração de ritos comuns, como os sacrifícios, e da punição por desrespeito às práticas religiosas que ocorria a administração da justiça. Assim surgiu, segundo Maine, o julgamento, primeira forma de manifestação pública da justiça, que além de afirmar um costume ou punir uma ruptura ensinou aos homens que o sentimento de reverência religiosa produz a ordem na cidade. Neste contexto, a aristocracia era a única classe capaz de administrar a justiça, visto que, ela era a depositária da autoridade religiosa e militar. Maine acrescenta que com o advento da “era dos códigos”, a lei dos costumes gerenciada pela aristocracia foi substituída pela lei escrita. Por sua vez, a lei escrita ganhou prestígio e popularidade graças à divulgação das técnicas de escritura que asseguravam a sua preservação mais do que a memória (1996, p.10-11). É recorrendo ao sentimento de reverência religiosa, tão valorizado pelos nobres aristocratas, e à invenção da escrita, que o nosso autor explica como ocorreu o processo evolutivo que transformou a lei do costume em lei escrita. No interior deste processo, nenhuma influência houve, garante Maine, por parte da crescente expansão do sentimento democrático, pois o temor religioso exercia poder hegemônico sobre as almas dos homens piedosos (1996, p.12-15).

Ora, se Maine estiver com a razão, teremos de aceitar que para demonstrar a prioridade histórica da religião sobre a lei basta dispor num modelo evolucionista as esferas da lei, da religião e da moralidade. Contudo, no interior deste processo evolutivo esquematizado pelo historiador vitoriano, ainda não conseguimos observar a fonte originária da obrigação jurídica. Acredito que para entendermos a dificuldade destas questões será necessário recorrer a uma interpretação que dê conta da verdadeira

reviravolta que envolveu tanto as estruturas sociais e políticas, como o universo dos valores e símbolos.

Como já assinalamos, a ideia mesma de lei e sua relação com os fenômenos pré-jurídicos foram temas de que Maine se serviu para dar plena demonstração de sua tese. Instigado pelos mesmos temas pesquisados por Maine, o helenista francês Louis Gernet publicou no ensaio *Droit et Prédroit en Grèce Ancienne* uma análise minuciosa da cena de julgamento retratada na *Iliada*. Da pesquisa levada a cabo por Gernet neste ensaio me chama a atenção o minucioso estudo semântico de termos que expressam sentimentos ou valores morais e que foram transformados em termos técnicos do direito. A meu ver, os estudos semânticos inaugurados por Gernet para investigar o nascimento da mentalidade jurídica põem em dúvida o método evolucionista defendido por Maine<sup>20</sup>.

Analisando a influência das práticas religiosas na vida do direito, Gernet mostra que postular, como fez Maine, a anterioridade cronológica da arbitragem com relação à prática do julgamento implica em aceitar que, no interior de uma sucessão temporal linear, a arbitragem passou por um processo evolutivo e se transformou em julgamento que deu origem às legislações que, por sua vez, num processo de metamorfose, fizeram nascer o protótipo do direito moderno. No que diz respeito ao direito grego e romano esta constatação não é demonstrável, visto que, na perspectiva metodológica adotada por Gernet, estudar o direito arcaico é estudar o pensamento jurídico tal como ele floresceu no antigo Mediterrâneo, formado pela civilização grega e pela civilização romana. Para Gernet deve-se estudar, conjuntamente, o direito grego e o direito romano porque, em ambos os casos, conseguimos rastrear “fenômenos do pré-direito” (Gernet, 1982, p.65-66). Fenômenos estes que foram recolhidos como herança pelo direito, pois,

---

<sup>20</sup>No presente ensaio, Gernet inicia a apresentação de sua tese discutindo com os romanistas Pierre Noialles e Levy-Bruhl. Encontramos uma referência de Gernet ao trabalho de Maine, 2001.

tanto na prática jurídica dos gregos como na prática jurídica adotada pelos romanos o que o direito herdou do pré-direito, defende Gernet, foi a solidariedade antiga dos *gené* onde o engajamento bastava por si mesmo.

No caso grego, organizar o interesse dos indivíduos e dos grupos é a virtude do direito e a eficácia jurídica é produto, postula Gernet, tanto da razão como das mudanças sociais que culminaram com a invenção da *pólis*. Segundo Gernet, é uma falácia afirmar que o direito que impôs pelas leis o processo judiciário e o julgamento das causas de homicídio era distinto daquele direito que lhe antecedeu e que concedia pela arbitragem e pelo julgamento legitimidade à justiça privada (Gernet, 1982, p.69). Nas diversas formas de manifestação do direito arcaico, observa o helenista, a cena homérica do escudo de Aquiles sugere que o julgamento emana de uma autoridade coletiva, pois não depende apenas do voluntarismo que move os interesses privados. Contudo, Gernet descobre que ressaltar no processo homérico as oposições entre o que há de voluntário e de coercitivo na iniciativa dos litigantes ou opor o caráter público do julgamento à esfera privada da arbitragem não nos auxilia a reconhecer um modo de pensamento e de relações que dele derivam e que identificamos com o estabelecimento do direito. Estabelecimento marcado, por um lado, pela aparição de um modo de pensamento que consideramos abstrato e positivo porque tem por objeto coisas, pessoas e relações. Por outro lado, o estabelecimento da linguagem do direito arcaico aparece modelado em sua forma estrutural por gestos e palavras que constroem os interesses e comandam o sentimento de respeito utilizando a expressividade eficaz do rito, ao invés de recorrer ao enunciado imperativo do pensamento positivo. Aí está o ponto da pesquisa de Gernet que mais interessa ao nosso estudo: a identificação, no episódio homérico, das formas simbólicas do pré-direito e seus desdobramentos.

Inicialmente, Gernet destaca que, para analisar os primórdios do processo representado no escudo de Aquiles, convém observar que o que está em julgamento é o direito à execução. Ele escreve: “a questão que se coloca ao juiz é saber se uma parte está qualificada ou não para uma execução – o julgamento homologa um direito à execução” (1982, p. 67). A partir do episódio narrado pelo poeta é possível concluir, afirma o helenista, que o estabelecimento da *poinë*, o problema da arbitragem e a eficácia da justiça privada foram legitimados pela imperatividade oriunda dos costumes. Imperatividade controlada, no exemplo da *Ilíada*, não só pelo interesse daquele que tem direito à vingança, mas, principalmente, pela iniciativa daquele que está vulnerável à vingança. Do mesmo modo, a autoridade pública, representada na cena de julgamento pelos anciãos e pelos arautos, não faz mais do que controlar a ação individual inspirada pelo costume (1982, p. 91).

Certamente, Gernet define o direito arcaico como um instrumento de controle e de organização das atividades sistemáticas da justiça privada, ou seja, como fonte de satisfação dos direitos subjetivos, ao invés de defini-lo como instrumento regulador de relações jurídicas inspiradas em deveres jurídicos. Por esta razão, poder-se-ia objetar que, segundo o modelo interpretativo proposto por Gernet, a ‘juridicidade’ do direito arcaico parece residir mais na legitimação do sentimento moral do que nas relações sociológicas determinadas por fatos históricos. Justamente por isso poder-se-ia dizer que diante do sentimento de justiça, que se mostra como uma “fôrma” vazia que pode ser preenchida com os mais variados conteúdos, o envolvimento jurídico dos litigantes que participam do episódio homérico consagra com um valor psicológico a força operante que une interesses e valores. Em considerações anteriores já mostramos que, quando se postula a origem do direito grego como uma mera evolução da comunidade até a sociedade - evolução esta impulsionada por uma força motriz histórica geradora de

estruturas sociais produtoras de normas - se institui uma concepção materialista (e até mesmo fatalista) da história, onde a razão das coisas e a realidade impulsionam o pensamento. Se o pensamento não impulsiona a realidade, podemos então libertar o direito dos vínculos que o une aos demais fenômenos culturais, como a religião, a arte e a filosofia, todos eles impregnados de sentimentos, ideologias e juízos de valor? Se não levantarmos expressamente estes problemas, condenamo-nos a transformar a teoria do pré-direito em descoberta infecunda no interior do campo filosófico. O método inovador de Gernet recusa o positivismo, o historicismo e igualmente o evolucionismo, que deduzem a *arkhê* e o *télos* do direito de normas que representam um dever ser impulsionados apenas por fatos. Deste modo, compreende-se então por que razão Gernet está convencido de que o direito arcaico só pode ser compreendido no âmbito da atitude referida ao valor, em outros termos: o direito arcaico é uma manifestação cultural, isto é, um fato relacionado a um valor. Esta atitude valorativa não é, porém, a última palavra que Gernet pronuncia sobre a origem do direito grego. Inspirando-se no preceito de Marcel Mauss<sup>21</sup>, de que todos os fenômenos sociais podem ser assimilados à linguagem, Gernet vê na *thémis* e outras noções do mesmo tipoa expressão consciente de uma função semântica, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria, explicando, assim, as antinomias aparentemente insolúveis ligadas à esfera dos valores. Gernet nos mostra que o direito é uma obra humana e como tal só pode ser compreendido em relação com o seu fim. Uma consideração cega para o fim, quer dizer, cega para o valor de uma ação humana, é, portanto, impossível; do mesmo modo também uma consideração cega para o valor do direito ou de qualquer manifestação jurídica isolada. Neste contexto, contrariamente aos romanistas Huvelin e Pierre Noialles, que postulam a oposição entre a “ação

---

<sup>21</sup> Cf. Mauss,(2003).



religiosamente eficaz” e a “ação juridicamente válida”, sobretudo quando se trata de marcar a posteridade da força jurídica com relação às potências mágico-religiosas, Gernet afirma que neste domínio não há somente oposição, há, também, continuidade (1982, p.118). A oposição entre direito e pré-direito não constitui antítese absoluta, nos indica o helenista ao utilizar os termos “transição e transposição” para indicar que o pensamento jurídico não se reduz aos elementos da razão positiva. Voltemo-nos para uma passagem conclusiva do ensaio *Droit et Prédroit en Grèce Ancienne* (1982, p.116), onde se vê bem por que razão Gernet procurou transcender a oposição entre o pensamento primitivo e o pensamento positivo:

“O pensamento do direito é um pensamento construtivo: ao mundo da representação mágico-religiosa, ele substitui por outro mundo que é algumas vezes homólogo e antitético. O direito se desenvolve num mundo onde uma criação do pensamento aparece como realidade objetiva, onde o direito que se chama *jus* ou *dikaion* continua a afirmar o valor de uma força que é outra coisa que a força coercitiva”.

“Pensamento construtivo”, curioso termo com que Gernet ilustra esse processo de participação das forças mágico-religiosas que animam o pensamento jurídico rumo a laicização da palavra propiciada pelo estabelecimento da cidade, onde se impõe a noção de soberania do grupo na qual se efetiva a eficácia jurídica. Durante muito tempo separadas e colocadas em níveis diversos, a virtude mágica do rito e a virtude coercitiva do direito reuniram-se, pois como conclui Gernet, importa, primeiramente, considerar que sem a virtude religiosa o direito não seria capaz de representar interesses.

Seguindo o caminho da tese de Gernet voltamos a investigar onde se encontram, na cena de julgamento retratada na *Ilíada*, os elementos de “transição” e “transposição” que aproximam e separam o direito do pré-direito. Convém observar que a nossa ambição é muito limitada: assinalar a eficácia retórica dos simbolismos que conferem legitimidade e eficácia ao processo.

Em primeiro lugar, Gernet reconhece que no processo narrado por Homero os cidadãos da *pólis* “transpõem” as regras do rito, dotadas do poder imanente e eficaz da

magia, para a instituição do julgamento. Tudo começa com o reconhecimento que a cidade assume ao abarcar, confirmar e transpor para o interior de seus órgãos de decisão política as formas religiosas sob as quais se apresentava, numa realidade social distinta, aquilo que virá a ser a “afirmação do direito” (1982, p.73-75). Para compreender o movimento de transposição do pensamento mítico, ou mágico-religioso, são analisados os símbolos mais marcantes que determinam o formalismo do julgamento arcaico, como o cetro, o bastão e o círculo, as pedras polidas, o povo reunido que reage coletivamente, bem como o rito de impreciação, que encontram no esforço de interpretação dispensado pelo helenista uma explicação fecunda.

Certas regras culturais prescrevem aos fiéis determinados gestos, posturas e recitação de fórmulas que Gernet considera como os “antecedentes diretos da ação em justiça” (1982, p.76). A estrutura desta antecipação é o que Gernet denomina “forma”. A bem dizer, o problema da forma e da passagem ao sistema do direito só pode dizer respeito à determinação empírica e prática de uma abstração, pois a forma é “psicologicamente criadora”. Mas para obter a clareza sobre o sentido desta criação, deste artefato psicológico que comanda o sentimento de respeito, organizando e constringendo interesses, Gernet observa que a forma não cria do nada (1982, p. 63). O que pressupõe, a meu ver, que a autonomia das formas, para além da ‘empiricidade’ da sua história, projeta a história de uma reflexão. Esta reflexão é o seu início. Ela está enraizada, por exemplo, no ritual celebrado pelos anciãos que, como nos mostra Homero, exercem a função judiciária por estarem investidos do poder que emana do cetro e das *themistés* que tão antigamente eram os símbolos de poder do rei-juiz. Outro símbolo eficaz na opinião do helenista é o círculo sagrado, definido por um traço que delimita o espaço sagrado e dentro do qual instalam-se as pedras polidas<sup>22</sup>, onde se

---

<sup>22</sup> O helenista Oliver Taplin observa que o epíteto *xestóisi líthois* é também utilizado pelo poeta para caracterizar o luxo do palácio de Zeus e Príamo (Taplin, 1980, 01-21).

assentam os anciãos. O simbolismo do círculo expressa, segundo Gernet, “a soberania impessoal do grupo”, como também a função social exercida pelo arauto que, no processo épico, é representado não como um súdito do rei, mas como um “ministro da coletividade” (1982 p. 93,94).

Para além do poder mágico-religioso que emana do cetro e do círculo, encontramos a referência ao efeito mágico produzido pelo rito de impreciação (*prórrēsis*). Gernet associa a fórmula imprecatória, composta de palavras próprias para amaldiçoar, às palavras vingadoras (*episkēptein*) pronunciadas pelo agonizante contra o seu assassino e ao sermão dos suplicantes (*aitēsis*) que buscam a pacificação da vingança. Assim como os objetos e os lugares dotados de força mágico-religiosa, a impreciação, a proclamação da vingança e a suplicação sempre são utilizadas para a obtenção de uma assistência, pois sua eficácia opera através de uma coerção de ordem religiosa (1982, p. 83)<sup>23</sup>. Neste caso, concordo com Gernet que deve-se entender a forma pré-jurídica em Homero, como forma que tende a imposição de motivos por meio da palavra falada, como ocorre com as fórmulas mágico-religiosas que reúnem a dupla força da obrigatoriedade externa e interna, da *heteronomia* e da *autonomia*. Com base nesse caráter imperativo do costume, absorvido pela força religiosa dos ritos expressos pelos vários tipos de sermões, encontramos o pré-direito, ‘protoforma’ comum a partir da qual serão enraizados direito e moral, que ao imporem as obrigações sociais se conservam distintos, porém inseparáveis. Desse modo, é possível reconhecer nestes ritos, que são os antecedentes do direito, um valor equivalente ao valor da lei. Em vista disso, Gernet conclui que a perseguição judiciária em matéria de homicídio, antes de se

---

<sup>23</sup> Sobre o tema da súplica (*aitēsis*) na *Ilíada* e sua relação com o problema da justiça, a filóloga Danièle Aubriot observa que o discurso de um suplicante não se apoia na persuasão e sim na imposição de um rito inspirado por uma obrigação moral. Para ela, apenas a imploração (*litaí*) está relacionada com a persuasão retórica. Como exemplo, a pesquisadora cita o discurso de Fênix que, no canto IX da *Ilíada*, participa da cena da embaixada que tem como objetivo persuadir Aquiles por meio de uma imploração (*litaí*) a voltar para o campo de batalha (Aubriot, 1984, p.01-25).

submeter ao controle soberano dos tribunais, encontrava na interdição anunciada pela *prórrēsis* e demais formas de sermão, como a anúncio da vingança e apresentação da súplica, um “valor imperioso” (1982, p. 90-92). A equivalência entre a lei e estas figuras retóricas com as quais o rito oral expressa o desejo de infortúnios e calamidades a alguém, bem como a solicitação por benevolência e perdão, indicam como se transita da ação mágico-religiosa rumo à ação juridicamente válida. Assim, Gernet identifica no episódio da *Iliada* a transposição da noção mágica da prova em direção ao processo de laicização retórica da prova como construção de evidências. Se, num primeiro momento, são as fórmulas pronunciadas pelo reivindicante que, revestidas de um efeito mágico, concediam o resultado desejado, ao ocorrer mudanças no que diz respeito à noção mesma de evidência e ao valor de verdade produzido pela palavra laicizada, o alcance de tais mudanças deve ser compreendido mais como um processo de re-significação dos velhos símbolos do que um processo de ruptura. A meu ver, Gernet oferece, de forma coerente e satisfatória, argumentos acerca do problema da relação entre o processo arcaico e os elementos que prefiguram o poder retórico da palavra, ao mostrar que a laicização da palavra e o estabelecimento da convenção oral (*homología*) são frutos tanto das formas religiosas do sermão, como da declaração das formas contratuais controladas pela coletividade.

Um aliado da teoria de Gernet pode, no entanto, acreditar que a retórica carregada de paixões e sentimentos socialmente adquiridos tenha a ver com uma objeção mais ampla ao domínio do formalismo jurídico nas contendas jurídicas narradas por Homero. Tal é o caso de David Bouvier, que publicou um estudo global sobre o problema da justiça heróica na *Iliada*. O helenista suíço inicia o debate com a afirmação de que, embora a tese de Gernet apareça tipicamente vinculada ao projeto de nos dar boas notícias sobre a fragilidade da interpretação evolucionista do pensamento

jurídico dos gregos, ela não consegue superá-la plenamente. Não obstante o respeito e admiração que sente por Gernet, Bouvier nos mostra que a análise por ele empreendida acerca da justiça heróica precisa ser reelaborada. Por isso, procurou rebatê-la logo, desde o início do seu estudo. Em seu livro *Le Sceptre et la Lyre*, Bouvier ressalta que os helenistas que influenciaram Gernet e que publicaram suas pesquisas durante a primeira metade do século XX reproduziram a tese evolucionista, ao escolherem o diálogo platônico *Leis* como texto basilar para a investigação do problema da fragilidade da justiça no mundo dos heróis de Homero<sup>24</sup>. David Bouvier está convencido que a condenação severa que Platão fez à poesia, ao afirmar que os heróis de Homero são irresponsáveis e desprovidos de consciência ética, influenciou a história recente da interpretação do julgamento público e do valor da justiça presentes na *Ilíada* (Bouvier, 2002, p. 234-245). Para ele, foi a filosofia platônica que cristalizou a oposição entre duas formas contraditórias de justiça: *thémis*, o direito privado e *díkē*, o direito público, ao transpor para o seu próprio registro o modelo das regras ancestrais (*pátrioís nomóis*) como a primeira e a mais perfeita forma de organização política. O diálogo estabelecido entre o Atenense e Clínia no livro III das *Leis* ilustra, segundo Bouvier, a antítese sugerida por Platão entre a legislação dinástica (*dynasteiá*) do *génos* e a legislação da *pólis*.

A questão mais importante que me interessa nesta análise empreendida por Bouvier foi objeto de uma viva discussão entre helenistas de diferentes tradições intelectuais e diz respeito aos limites e imperfeições do sistema jurídico dos heróis apontados no texto de Platão. Minha intenção, ao retomar os estudos de Bouvier, não é descrever aqui o conflito entre a visão do poeta e a visão do filósofo, mas destacar que a questão da justiça não é, na *Ilíada*, um problema secundário, pois dela depende, em

---

<sup>24</sup> Para David Bouvier, Fustel de Coulanges, Gustave Glotz e Émile Benveniste depositaram uma confiança excessiva na autoridade de Platão no que diz respeito à teorização do direito antigo.

grande parte, a fiabilidade dos estudos que estou utilizando enquanto obras críticas de historiografia. Movida por esta necessidade metodológica, parece-me aconselhável enunciar e discutir a rica contribuição oferecida por Bouvier ao ler Homero através de Platão. Nessas condições, para compor o Homero de Platão uma grande habilidade foi exigida do helenista, para que ficasse evidente o encadeamento da reflexão platônica sobre o passado da tradição épica com os planos e prognósticos representados no presente pelos leitores contemporâneos desta mesma tradição.

O primeiro passo decisivo dado por Bouvier consistiu em mostrar que nas *Leis*, Platão, para reconstruir a história teórica da vida social, introduziu o advento das leis antes do tempo dos heróis homéricos que, de maneira nada exemplar, são representados como os primeiros transgressores das leis ancestrais. Bouvier argumenta que Platão transformou os heróis da *Ilíada* em “foras da lei”, por terem eles iniciado a primeira guerra ao romperem com a constituição dinástica representada pelas regras ancestrais (*pátriois nomoís*). Para o helenista, em *Leis* 680b-682d, Platão está disposto a mostrar que foi graças à ruptura das regras ancestrais que os heróis inauguraram uma nova forma de organização política: o regime aristocrático, fonte das leis imperfeitas, responsável pelo mau funcionamento da sociedade heroica. Estranhamente, observa Bouvier, Platão recorre ao episódio dos Ciclopes narrado na *Odisséia* para construir o contraponto ideal, a constituição dinástica perfeita que antecedeu a era dos heróis (2002, p.237). Antes de ponderar a interpretação proposta por Bouvier, interessa agora citar *Leis* 680b, onde encontramos os versos de Homero que Platão utilizou para dar autoridade a sua tese:

Ateniense: “Esta constituição, que todos nomeiam dinastia (*dynastéian*), nós a encontramos em muitos lugares tanto entre os Gregos como entre os Bárbaros.

É a mesma constituição que Homero atribui à sociedade dos Ciclopes descrevendo-a nos seguintes versos:

Não há entre eles uma *ágora* onde se delibera, nem leis (*themistēs*). Eles habitam no cume das altas montanhas dentro de profundas cavernas. Lá cada um dita suas leis (*themistéuei*) às suas mulheres e filhos sem se preocupar com os outros”.

A importância desta passagem, a meu ver, está relacionada com a forma como o filósofo utiliza a cena da *Odisséia*, transformando-a numa autêntica e incontestável fonte de ilustração histórica de uma *politéia* teórica. Esta passagem, justamente célebre, não só define de maneira mais precisa os argumentos utilizados para a elaboração da tese platônica acerca da origem da primeira legislação, como esclarece melhor os seus objetivos práticos: a denúncia dos males causados pela irresponsabilidade moral dos heróis. De forma explícita, Platão defende que a noção de dever e de boa ordem encontra a sua expressão paradigmática na conduta dos Ciclopes e não na má conduta dos heróis da *Ilíada*.

Significativamente, a apropriação platônica do episódio dos Ciclopes revela para Bouvier as estratégias de intervenção e de inversão produzidas pelo pensamento do filósofo, quando este se dispõe a analisar a complexa estrutura de crenças e práticas cristalizadas no texto épico. Segundo a interpretação de Bouvier, a emergência dos Ciclopes como figuras idealizadas e exemplares, representantes da justiça e dos valores ancestrais, espelha a inversão platônica do estatuto bárbaro e selvagem que lhes concedeu Homero na *Odisséia*; inversão que leva a uma curiosa intervenção na forma como Platão nos apresenta Homero em seu diálogo, fazendo com que a figura do antigo poeta inspirado divinamente pelas musas ceda lugar à figura do historiador. Por este motivo, não me parece mera coincidência que Homero seja representado, neste passo das *Leis*, como o historiador de Platão, historiador responsável pela formulação da primeira teoria sobre a origem da vida política juridicamente organizada. A meu ver o ponto crucial da tese defendida por Bouvier diz respeito à estrutura conceitual que Platão engenhosamente elabora no terceiro livro das *Leis* enquanto leitor de Homero.

Como bem sistematiza Bouvier:

“Onde em Homero há uma oposição, o Ateniense das *Leis* substitui por uma evolução. Os Ciclopes não são mais desumanos, mas tornaram-se o exemplo daquilo que teria sido a primeira forma de vida humana, a era de uma felicidade simples onde a justiça era natural. Platão dissolve a antítese homérica para reconstituir uma evolução teórica da sociedade, e decerto não o faz inocentemente. Podemos perguntar por que o Ateniense das *Leis* opera tal inversão. Seguramente ele pretende reconstituir a evolução da sociedade humana desde a formação dos primeiros grupos familiares até a cidade politicamente organizada” (Bouvier, 2002, p. 239-240).

Esta declaração de Bouvier é representativa porque, além de problematizar a apropriação platônica do texto de Homero, é parte integrante da estratégia por ele utilizada para refutar a tese de Gernet sobre o valor da *thémis*. Para uma correta apreciação do sistema jurídico representado na *Ilíada*, Gernet postula, segundo Bouvier, que na *Ilíada* há, entre *thémis* e *díkē*, uma distinção e uma oposição que correspondem à evolução social que transforma a organização comunitária do *génos* numa *pólis* juridicamente ordenada. Em termos gerais, Bouvier tem razão ao percutir a necessidade de relativizar o peso das investigações empreendidas por Gernet. No entanto, comete o erro de isolar um trecho particular da obra de Gernet para formular uma conclusão geral. É importante observar que Bouvier elege o texto das *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, primeira publicação de Gernet, como o texto definitivo e completo sobre o direito antigo. Na interpretação de Bouvier, as *Recherches* abarcam tudo o que Gernet tinha a dizer sobre o problema da justiça heróica. Contudo, no domínio das opções metodológicas, convém salientar que Bouvier deixa de lado as pesquisas que Gernet publicou quarenta anos mais tarde nos livros: *Droit et Société dans la Grèce ancienne* e *Anthropologie de la Grèce ancienne*.

Além de isolar as *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* das demais pesquisas publicadas por Gernet, Bouvier lê de maneira tendenciosa a tese defendida nesta obra quando afirma:

“Em suas *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Gernet coloca desde o início que “a ordem em geral, em Homero, é *thémise*



*dikē*”, mas ele acrescenta que “a *dikē* ora sentença arbitrária, ora costume tradicional não é ainda fator de harmonia nem de organização” e que a ordem instituída pela *thémis* aparece precária e parcial”. Quanto à *hýbris* que viola a ordem representada pela *thémise* pela *dikē*, Gernet nota que ela “não é ainda uma noção adulta”. A perspectiva evolucionista encontra aqui seu próprio limite: ela proíbe reconhecer a coerência de uma ordem moral e jurídica do mundo heróico. Para os heróis homéricos, a *thémis* define uma ordem perfeitamente equilibrada que não é nem precária, nem parcial (2002, p. 251).

O verdadeiro problema reside na correta apreciação deste passo do texto de Gernet comentado por Bouvier, uma vez que os dados se prestam a uma dupla leitura. A frase inicial citada por Bouvier não suscita problemas de interpretação, uma vez que se centra sobre os traços complementares que aproximam as noções de *thémise dikē* em Homero. A declaração seguinte estabelece obrigatoriamente que *thémise dikē* tenham significados distintos, que determinam a insuficiência da ordem jurídica em Homero, sobretudo quando confrontadas com a noção de *hýbris*. Assim, na leitura feita por Bouvier, numa única passagem a interpretação literal dos termos *thémise dikē* corresponde a exemplos muito concretos ligados ao mau funcionamento jurídico da sociedade dos heróis. Para colocar em causa esta leitura convém observar que Gernet, ao mencionar o problema da ineficiência da ordem representada pela *thémis* - entendida como a regra que orienta a conduta de um grupo familiar - e *dikē* - como costume, maneira de ser -, o faz tendo em mente a dissolução dos *gené* no contexto agonístico da formação da *pólis*. Para descrever este “estado de desagregação social” vivenciado pelos heróis da *Ilíada*, Gernet observa que desde o primeiro canto do poema a cólera de Aquiles evoca a “ruptura de uma ordem”. O que Gernet propõe é acompanhar a história da cólera de Aquiles ponderando a questão da promessa de reparação feita pela deusa

Atena. A proposta é coerente com a imagem do herói que se sente lesado e que aguarda, através da intervenção de uma divindade, o restabelecimento da ordem do *génos*, pois Aquiles reivindica a equidade na partilha do butim diante da recusa de Agamêmnon. Por esta ordem de razões, Gernet argumenta com acerto que a querela político-jurídica que Homero apresenta na *Ilíada* é uma maneira de questionar e de colocar a prova o sistema jurídico dos heróis (2001, p.20-21). O foco desta argumentação não incide sobre a precariedade ou inexistência de uma forma de justiça mantenedora da ordem social na poesia homérica. Quando confrontamos esta proposta de interpretação com a crítica que Bouvier apresenta, reconhecemos que não podemos simplesmente inferir que o argumento utilizado por Gernet acentua a arbitrariedade e a precariedade da justiça heróica. Por conseguinte, a concepção evolucionista, inaugurada por Platão ao estabelecer uma oposição entre *thémis* e *dikē*, também não coincide com o ponto de vista adotado por Gernet como Bouvier nos procura fazer acreditar. Creio, portanto, ser possível afirmar que Bouvier, além de ser herdeiro das reflexões motivadas pelas pesquisas de Gernet, orienta seus estudos mais para a comprovação das teses das *Recherches* do que para a re-elaboração e refutação destas mesmas teses. Não surpreende, portanto, que logo depois de ter apontado suas objeções aos excessos cometidos por Platão e Gernet contra o sistema jurídico que rege a vida dos heróis homéricos, Bouvier aceite, sem nenhuma relutância, a definição de *thémis* e *dikē* elaborada nas *Recherches*. Porém, assinalar a aproximação, e mesmo as oposições, entre Bouvier e Gernet não deve levar a uma simplificação do estudo do primeiro helenista. A meu ver Bouvier leva mais longe a tese de Gernet, ao abster-se dos domínios reservados a oposição aparente que divide *thémis* e *dikē*. Uma das grandes notas de mérito da pesquisa de Bouvier reside, precisamente, em ter assinalado a importância do uso público da palavra na *Ilíada*:

“Não podemos refletir sobre o problema da lei no mundo homérico sem considerar o valor do costume, sem refletir sobre a maneira pela qual o gesto, ou a palavra repetida se transformam em norma social. Os heróis que se referem à *thémis* se referem ao costume e inscrevem seu gesto e seu discurso numa tradição que se faz norma” (2002, p.268).

É a partir deste passo que o helenista passa a explicitar, com vibrante entusiasmo, as muitas ocasiões em que no campo dos aqueus a prática oratória serviu as disputas relativas às crises produzidas pela guerra. Em *Ilíada* I. 53-246, a imagem de Aquiles com o cetro na mão convocando a assembléia, seu discurso angustiado sobre a *hýbris* do rei Agamemnom, suas deliberações sobre as medidas a serem tomadas indicam, para Bouvier, que é Aquiles o primeiro herói a reconhecer nas regras sociais um valor absoluto (2002, p. 276).

A importância do debate público iniciado por Aquiles e o furor da sua ira, que o fez lançar ao chão o cetro num gesto audacioso e rude, representam o reconhecimento da soberania da *thémis*, palavra ordenadora, responsável pelo equilíbrio jurídico. Como bem demonstra Bouvier, a imagem do cetro sendo lançado ao chão é importante, porque representa o protesto de Aquiles contra um rei que deixou de respeitar os valores do cetro. A ordem do cetro é a ordem jurídica e o rei não faz uso exclusivo do cetro, ainda que Homero represente-o como seu detentor privilegiado<sup>25</sup>. Neste contexto, a organização jurídica depende da circulação do cetro que simultaneamente e concretamente representa a circulação da palavra e o bom equilíbrio do debate. Logo, jogar o cetro no chão, ao invés de entregá-lo ao arauto do rei, indica que a ordem da *thémis* foi rompida, impedindo, deste modo, a circulação da palavra.

A meu ver este é o argumento mais importante da análise de Bouvier, pois lhe confere a possibilidade de empreender uma minuciosa ponderação, que privilegia, na *Ilíada*, tanto a natureza e o conteúdo dos discursos como os motivos que suscitaram a

---

<sup>25</sup> Bouvier observa que, nos dois poemas homéricos, os principais detentores do cetro são os reis, os adivinhos, os sacerdotes e os arautos. O uso do cetro é feito em contextos onde o discurso visa produzir um engajamento solene por parte da comunidade. As situações mais prosaicas que envolvem o uso do cetro são os pactos diplomáticos, os julgamentos e as promessas (Bouvier, 2002, p.273).

organização de uma assembléia ou de um procedimento jurídico. É curioso notar que, após utilizar como ponto de partida para pensar o problema da justiça heróica a cena do canto I onde Aquiles é representado como orador que detém o cetro, Bouvier direciona a sua atenção para a cena do escudo de Aquiles narrada no livro XVIII. Para Bouvier as duas cenas se complementam, porque ajudam a definir o padrão de funcionamento dos processos, revelando que no poema homérico existem regras que possuem um valor normativo. Uma parte deste valor normativo pertence à ordem do cetro, que garante a conclusão de um pacto por meio dos discursos. A outra parte pertence ao reconhecimento da honra, *timé*, que garante o pleno estabelecimento da hierarquia social. Diante da complexidade dos conflitos jurídicos que, nos cantos I e XVIII, comprometem a honra e o reconhecimento público, a *timé*, Bouvier torna visível o valor plenamente positivo da justiça heróica ao insistir que, na *Ilíada*, não faltam regras nem procedimentos jurídicos para a arbitragem de conflitos, mas o que está em falta é a observação destas regras e procedimentos representados pela ordem do cetro (2002 p.279-280).

O entrelaçamento das duas cenas sugeridas por Bouvier deixa transparecer a importância da mobilidade da palavra que, adornada com arte, vibra incessantemente nos debates. Para o esclarecimento da cena de julgamento descrita no escudo de Aquiles basta, para Bouvier, observar que o cetro está nas mãos dos anciãos; estes, ao julgarem o direito de compensação de um assassinato mediante o pagamento de uma multa (*poiné*), agem como sábios oradores, guardiões da justiça (*dikaspóloi*) e da honra (*timé*). Há que reconhecer, adverte o helenista, que a *poiné* é a reparação material que visa anular uma ofensa à honra, *timé*<sup>26</sup>. *Poiné* e *timé* são apresentadas como noções

---

<sup>26</sup> Para discutir o problema da *timé*, Bouvier vai além da cena do escudo de Aquiles, ao utilizar a cena da retratação do rei Agamemnom descrita em 9. 120-161. Nesta cena, Agamemnom, diante dos anciãos, propõe uma restituição (*poiné*) oferecendo presentes suntuosos (*géras*) que visam devolver a Aquiles a honra que lhe é devida (*timé*). Honra maculada pela ofensa que o rei cometeu ao usurpar Briseida, prêmio

complementares, ligadas aos procedimentos jurídicos e às deliberações das assembléias vivenciadas na *Ilíada*. David Bouvier, sem dúvida, tem razão quando conclui que essas noções complementares visam restabelecer o equilíbrio jurídico do código heróico, elucidando seu valor através dos discursos contestadores.

A estratégia interpretativa de Bouvier é conveniente para este estudo, porque enuncia logo de saída que o que está envolvido no combate heróico pela vitória da honra é o jogo dialético, *agonístico* e *antilógico* por excelência, capaz de produzir a condição de possibilidade do ordenamento jurídico.

No outro extremo da cadeia hermenêutica está a interpretação defendida por Finley, em seu célebre livro *The world of Odysseus*. No capítulo intitulado *Morals and Values*, ele rompe com todos os vínculos que aproximam o código heróico do valor estruturador da retórica, entendido como princípio fundador e regulador das regras que comandam a justiça heroica.

“O fato significativo é que nunca, nem na *Ilíada*, nem na *Odisséia*, há uma discussão racional, uma consideração argumentada e disciplinada sobre os modos de atuar, suas vantagens e desvantagens. Existem amplas rixas entre Aquiles e Agamêmnon ou entre Telêmaco e os pretendentes, mas são disputas, não são discussões. Nas disputas cada lado buscava dominar o oponente mediante ameaças ou ganhar a assembleia por meio de apelos emocionais, exortações ou advertências. A habilidade com palavras tinha suas aplicações (Fênix lembra Aquiles que foi ele quem o ensinou “a falar bem e a realizar grandes feitos”) na luta pela opinião pública. Contudo, nunca houve uma disputa resolvida pelos discursos, mas sempre pela decisão dos deuses” (Finley, 1996, p.127).

Ao caracterizar negativamente, na *Ilíada* e na *Odisséia*, a potência do confronto oratório, Finley enaltece a lógica da identidade e a supremacia do imutável que, segundo a imaginação do poeta, foram estabelecidas pelos deuses. Para orientar-se no

---

de guerra, que foi justamente e valentemente conquistado por Aquiles. Neste contexto de negociações de direitos e deveres, se a *poiné* fosse aceita, Aquiles retornaria ao campo de batalha. Mas, segundo Bouvier, Aquiles, ao recusar a *poiné*, questiona a eficácia e a legitimidade deste tipo de procedimento jurídico no interior da sociedade heróica. Se, no canto XVIII, o processo que envolve a *poiné*, representado no escudo de Aquiles, serve legitimamente para arbitrar os conflitos que envolvem os cidadãos da *pólis*, o mesmo processo reconhecido pelo código heróico é ignorado por Aquiles. A meu ver, o que há de mais notável na análise do helenista é quando ele salienta que no canto IX, ao invés de o poeta consumir entre os heróis o acordo através de um processo, ele nos oferece em sua plenitude a consumação trágica da cólera de Aquiles. A cólera insaciável do herói que, ao recusar as desculpas generosas de Agamêmnon, produz por meio da *hýbris* um dilema ético e jurídico por excelência que, inevitavelmente, orienta o curso das ações.

mundo competitivo – *agonístico* -, da guerra, para cumprir o dever com honra (*timé*), os heróis épicos deveriam, na opinião de Finley, confiar que o comportamento aristocrático justo estava plenamente representado pelo “código heroico que era completo e sem ambiguidades”. Toda essa estratégia voltada para a exaltação da qualidade honorífica dos heróis é o que Finley chama os “predecessores arcaicos dos processos contratuais” (1996, p. 126). Finley reluta em aceitar o poder de influência dos discursos públicos, representados nos poemas de Homero pelas decisões deliberativas e pelos julgamentos. Para ele, são os “símbolos de prestígio”, como os tesouros e os troféus de guerra, a troca e a doação de presentes que influenciavam no cálculo da medida do verdadeiro mérito de um herói. Assim, crê Finley que o mundo heroico concebia a aquisição da honra como acumulação material gananciosa (1996, p.134); naquele “mundo iletrado” no qual viviam os personagens épicos não poderia existir uma relação jurídica, pois as relações sociais, que criavam obrigações e responsabilidades, eram expressas concretamente pelo poder que emanava da riqueza e do acúmulo de posses. Conforme sugere o helenista, o valor absoluto da honra (*timé*), estabelecida pela univocidade do código heroico, ajuda a compreender por que a instituição da *pólis* e a sua nova estrutura urbana, com a presença da *ágora* e dos tribunais, não tiveram peso extraordinário no poema de Homero<sup>27</sup>. Na *Ilíada*, conclui Finley, o “egoísmo puro da honra heroica” ainda não havia sido substituído pelo “orgulho cívico” (1996, p.135-138).

Houve, ainda, um outro helenista que procurou encontrar uma solução semelhante a de Finley ao destacar o alto valor da noção de *timé* na sociedade dos Aqueus. Tal é o caso de Bruno Snell em *A descoberta do Espírito*, onde buscou mostrar que o campo semântico que organiza a rede de significação do termo *timé* define uma

---

<sup>27</sup> No mesmo sentido pronuncia-se Dodds ao tentar harmonizar, na esfera das chamadas “culturas da vergonha”, os valores éticos aristocráticos e as virtudes competitivas em busca da honra. Esta proposta foi habilmente apresentada por ele no estudo intitulado: *The Greeks and the irrational*. Neste livro, Dodds propõe que: “O maior bem para o herói homérico não é usufruir de uma consciência tranqüila, é usufruir da *timé* - a estima pública” (p.25-29).

dimensão funcional, pragmática, balizada pelo sucesso individual e não pelo estabelecimento de um valor consensual, que resulta de uma prática do debate público (Snell, 1992, p.218-219). Snell, fortemente influenciado pela concepção hegeliana do desenvolvimento progressivo da “consciência de si”<sup>28</sup>, afirma que o herói épico atribui seus pensamentos e estados de alma a agentes exteriores. Incapaz de reconhecer a dimensão subjetiva e interior das suas faculdades criadoras, emocionais e morais, o herói mostra-se incapaz de tomar uma decisão enquanto agente moral. Para Snell, todas as cenas da *Iliada* que envolvem deliberação e decisão indicam que os heróis são psicologicamente passivos e incoerentes, pois só observam normas objetivas. Por esta razão, conclui que seria um anacronismo falar em livre-arbítrio ou em decisão pessoal genuína no interior da poesia épica. Mais anacrônico seria falar de deliberação jurídica num contexto tão marcado pelo modelo de ação “calculista, pragmática” (1992, p.214-216).

O mesmo estudioso expressa ainda a convicção de que uma resposta juridicamente ordenada para as contendas dependeria de uma emancipação da autonomia que, por sua vez, dependeria de um “sistema de motivos éticos” de uma “genealogia da moral”; mas este só vai emergir com a lírica, para posteriormente encontrar no teatro trágico e na figura de Sócrates uma reflexão mais coerente (1992, p. 228-230).

A meu ver, os problemas que esta interpretação acerca da *timé* coloca para a compreensão da justiça heróica residem no enfraquecimento do valor atribuído a *thémis*, que, como bem mostrou Bouvier, forma, juntamente com a *timé*, o núcleo do código jurídico da sociedade dos heróis. Para se entender bem os resultados indesejados produzidos por este tipo de abordagem importa ter em vista que os trabalhos de Finley e

---

<sup>28</sup>Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1990. Parte II, p. 161-165.

Snell, embora tenham exercido uma grande influência, não podem ser considerados definitivos. Na medida em que algumas dúvidas sobre a hegemonia da *timé* subsistem, tentarei levar a investigação um pouco mais adiante. Para dar continuidade ao debate considero crucial recorrer ao longo estudo elaborado por Christopher Gill sobre a natureza da deliberação e do raciocínio prático na poesia épica. Valerá a pena recorrer aqui ao essencial das suas conclusões, uma vez que põem em causa os pressupostos defendidos por Finley e Snell.

No entender de Christopher Gill, a abordagem interpretativa adotada por Bruno Snell é solidária à teoria cartesiana do cogito e à concepção kantiana de moralidade. Tal proximidade, inegável, com Descartes e Kant favorece, afirma Gill, o estabelecimento do modelo perfeito de racionalidade que para Snell representa a cultura ocidental moderna. Por conseguinte, este composto híbrido, que forma a harmoniosa racionalidade moderna, sempre aparece nos estudos de Snell em confronto direto com a desajustada e primitiva racionalidade arcaica difundida pelos versos da *Iliada* (Gill, 1998, p.36-37).

No que diz respeito às reflexões empreendidas por Finley, Gill apresenta uma análise esclarecedora, ao mostrar que a tese de Finley sobre o valor absoluto dos critérios éticos prescritos pelo rígido código heróico influenciou diretamente a corrente comunitarista anglo-escocesa representada por Alasdair MacIntyre<sup>29</sup>. Para Gill, a tese de Finley sobre o engajamento da comunidade heróica em busca das virtudes prescritas pela honra levou MacIntyre a formular o conceito de “tradição”. Nessa perspectiva, o que define um grupo humano como comunidade são as atividades cooperativas que o beneficiam oferecendo a possibilidade de estabelecer um acordo sobre o que é o justo (Gill, 1998, p. 70-71). Em termos gerais, observa Gill, MacIntyre ao analisar a tese de

---

<sup>29</sup> Ver Macintyre, 2007.



Finley sob a ótica das chamadas “virtudes cooperativas”, conseguiu enfrentar de forma satisfatória esta polêmica discussão sobre o valor da honra (*timé*). Gill considera que o comunitarismo defendido por MacIntyre substitui a rivalidade das “virtudes competitivas”, tão enfatizadas e valorizadas por Finley e Snell, pela solidariedade das “virtudes cooperativas”, oferecendo uma descrição sofisticada das práticas políticas que garantiam o bom funcionamento da sociedade heróica. Nessas condições, nos processos jurídicos narrados por Homero, a ação julgada sempre põe em cena a possibilidade de um comportamento alternativo. Daí Gill infere que a lógica da retórica que envolve os litigantes representados no escudo de Aquiles visa convencer, criar uma identidade onde, de início, havia apenas antagonismo, diferença e contestação (1998, p.76-77).

O julgamento do assassino representado no escudo corresponde para Gill a um modelo complexo de reflexão sobre a autonomia humana, que ele denomina de “exercício da razão prática”. Uma tal visão da razão prática, sublinha Gill, enraíza-se na contestação e na argumentação, antecipando os modelos filosóficos de raciocínio prático apresentados por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1998, p. 46-50). Ao aproximar Homero de Aristóteles, Gill, com muita ousadia, sugere que o poeta da *Ilíada* utiliza amplamente a estrutura do silogismo prático presente na *Ética a Nicômaco* para estabelecer as motivações que determinam na épica uma escolha, uma decisão, um julgamento. Ele, engenhosamente, combina as reflexões da ética aristotélica com as abordagens anti-cartesiana e anti-kantiana elaboradas por Freud e pela teoria da ação desenvolvida pela filosofia contemporânea da mente, tendo em vista os processos psicológicos cognitivos que motivam a ação na poesia épica (1998, p.60-61). É certamente mais do que uma curiosidade observar que Gill lança mão de uma avaliação da escolha das ações empreendidas pelos heróis, ao evidenciar a posição dominante da

interiorização do diálogo interpessoal representado nos monólogos deliberativos<sup>30</sup>. Haveria assim, em Homero, segundo Gill, a busca por uma ética da liberdade, onde toda a ação está aberta em sua realização, levando o herói, enquanto agente moralmente responsável, a pesar as razões que concernem aos meios utilizados para realizar o fim buscado (1998, p.74-78).

A meu ver, o helenista oferece uma solução atraente para o problema da responsabilidade jurídica, ao mostrar que, tanto no processo representado pela cena do escudo de Aquiles como nos monólogos deliberativos, os heróis consistentemente evidenciam na ação livre a conexão existente entre o ato voluntário, a interiorização dos valores da honra, o pensamento argumentativo e o discurso compartilhado publicamente.

Com a intenção de adicionar um complemento à abordagem interpretativa adotada por Gill, cabe também sugerir aqui um paralelo aproximando a tese deste autor à investigação metódica empreendida por Jaeger em seu eminente livro *Paidéia*. Como porta voz pioneiro desta mesma abordagem ético-jurídica emancipadora defendida por Gill, Jaeger concede um estatuto filosófico a cena do escudo, a reconhecer na ação jurídica nela representada as “leis do ser”. Ele enfatiza, logo no início de sua análise, que em Homero: “não há símbolo da concepção épica do mundo tão maravilhoso como a representação estampada no escudo de Aquiles” (Jaeger, 1995, p.77-78). A esta abordagem ontológica corresponde, a meu ver, a vitalidade excepcional que o helenista confere à famosa cena ao fazer dela o arquétipo de uma *aitíologia*, termo que ele emprega para definir um modo de investigação que, ao contemplar as causalidades múltiplas que orientam as ações dos personagens épicos, prenuncia, “numa inviolável conexão de causa e efeitos,” as teorizações empreendidas pelos filósofos pré-socráticos

---

<sup>30</sup> Gill aponta como principais exemplos de monólogos deliberativos as seguintes passagens da *Iliada*: XI, versos 403-410; XVII, versos 90-105; XXI, versos 552-570; XXII, versos 98-130.

e seus sucessores (1995, p.78-80). Em torno desta estrutura ontológica, Jaeger estabelece em primeiro plano a importância do aspecto formal ao tratar das questões estéticas que, no decorrer do processo de elaboração da linguagem escrita, determinaram a padronização das figuras de linguagem. De um modo geral, afirma Jaeger, não há como ignorar que o equilíbrio expressivo do poema depende do uso da linguagem. Por esta razão, adverte Jaeger, para compreender o tema épico da *aitíologia* é preciso levar em conta que a ordenação escrita deste tema não resulta de um frívolo “artifício poético” que foi produzido pelo poeta de forma improvisada e casual (Jaeger, 1995, p.79).

Partindo desta advertência feita por Jaeger, talvez seja oportuno ressaltar o interesse peculiar que Homero dirigiu às figuras retóricas do discurso, ao comunicá-las por escrito. Para estabelecer uma união natural entre a força expressiva dos temas e os recursos linguísticos oferecidos pelas figuras retóricas, transcendendo a velha dicotomia forma *versus* conteúdo, recorro à pesquisa estilística elaborada por Mark W. Edwards. No volume V da famosa coleção de comentários dedicados à *Ilíada*, que foi organizada pelo professor Kirk, Edwards pretende discutir as características mais peculiares do estilo homérico. No capítulo IV, ao iniciar sua análise sobre as metáforas, o *hápax légōmena* e as figuras retóricas empregadas pelo poeta, Edwards afirma: “Tudo o que diz respeito à forma e ao conteúdo da literatura, bem como à escritura e ao pensamento filosófico, foi antecipado por Homero<sup>31</sup>” (1997, p.55). Como fundamento onipotente desta afirmação audaciosa, Edwards apresenta os testemunhos oferecidos por Platão e Plutarco. Ele nos mostra que, em Platão, *Fedro* 261b e em Plutarco, *Vida e Poesia de Homero*, encontramos os primeiros registros literários que visam estabelecer o advento da arte retórica remetendo a Homero. O autor fortalece o testemunho dos antigos,

---

<sup>31</sup> É também a opinião de Karp: “Homero foi o precursor das formulações filosóficas acerca da teoria retórica” (KARP, A. J. “Homeric origins of ancient rhetoric”. *Aretusa* 10. 2, 1977, p. 237-258).

demonstrando com detalhes que todas as figuras retóricas identificadas pelos filólogos e linguistas modernos foram de fato utilizadas por Homero. Observa que, embora muitas das figuras retóricas sejam encontradas no discurso ordinário de um povo pouco letrado, a frequência do uso e a variedade de ocorrências indicam que o poeta da *Ilíada* empregou-as recorrendo a uma técnica rigorosa (1997, p.56-57). Com a ajuda dessa observação, podemos postular que, do ponto de vista estilístico, o efeito decorativo produzido pelas figuras retóricas foi crucial para determinar, no contexto dos debates jurídicos, a excelência da eloquência. A meu ver, Homero ao conceder refinada eloquência aos seus personagens, mostra que o discurso literário, o discurso político-jurídico e o discurso da vida cotidiana são indissociáveis da retórica.

Do ponto de vista estético e estilístico, um outro problema se põe aos estudiosos da cena do escudo de Aquiles: Como interpretar e integrar a narrativa do escudo no conjunto do poema? Como conciliar os problemas jurídicos nele pintados tendo em vista que o escudo é, simultaneamente, objeto de arte e instrumento de guerra? Para construir uma resposta, ou respostas, para estas questões, recorro aos estudos publicados por Oliver Taplin, S. Dubel e Keith Stanley.

Em primeiro lugar, apresento a tese defendida por Taplin que pretende estabelecer um paralelismo entre as figuras poeticamente pintadas no escudo: a história da guerra de Tróia e a história da vida pacífica e harmônica dos heróis e guerreiros antes da guerra e, até mesmo, depois dela (Taplin, 1980, p.02-03). O autor recupera os elementos decorativos e estilísticos que compõem o escudo – a cidade em guerra com suas lutas e emboscadas – a cidade em paz; com a sua cena de julgamento, festas de casamento e procissões – a dança coral dos jovens, os elementos da natureza; as estações do ano, o céu estrelado, o sol, a lua, a terra, o mar e o Oceano contornando todas estas pinturas. Ao recuperar todos os elementos pintados pela poesia, Taplin

afirma que a decoração do escudo de Aquiles é fruto da invenção poética e não apresenta nenhuma precisão histórica (1980, p.05-07). Para dar conta do problema jurídico e das demais cenas pintadas no escudo, Taplin propõe interpretar o escudo como um “microcosmo”, uma duplicação artística do mundo natural e humano vistos pelo olhar do poeta/pintor. Taplin expõe a sua tese do microcosmo nos seguintes termos:

“O escudo é um microcosmo. Porém não significa que ele inclua em miniatura todas as coisas singulares encontradas no mundo, pois não é assim que a arte e a poesia funcionam. Elas selecionam e enfatizam o que é de fato importante. O escudo é um microcosmo e não uma utopia, pois a morte e a destruição também estão lá representadas. Homero nos conduz a um ponto de vista onde a guerra de Tróia é contemplada como um detalhe de uma reprodução de uma pintura” (Taplin, 1980, p.11).

Esta tese tão sensata e esclarecedora tem o mérito de mostrar que o poeta, aprendiz das musas, ao enunciar seu discurso, explicita toda a narrativa da guerra, através das imagens do escudo. Recriando o esquema mítico da guerra e da vida dos heróis em uma formulação que, na mesma medida em que é representação da vida humana, com suas benesses e seus momentos *agonísticos* de tragicidade marcante, é também instrumento de presentificação das palavras em imagens.

Tendo apresentado sua tese, Taplin, num tom quase confidencial, diz que já é capaz de escutar “o protesto que este tipo de interpretação produz”. Taplin comenta as críticas de seus adversários dizendo que a teoria do microcosmo não produz um “sentimentalismo” tão pouco produz um “pacifismo sentimental, ingênuo”, como apontaram criticamente Finley, Bowra e Kirk. Taplin adianta a resposta aos adversários recorrendo ao texto da filósofa Simone Weil sobre a *Ilíada*, mostrando que o poema homérico faz mais do que imortalizar a glória heroica saturada de sangue, visto que, a grandeza heroica resulta da força moral empregada para superar o sofrimento e a precariedade humana diante da morte (1980, p. 14-16).

Assim sendo, creio que a visão trágica de Taplin explora o poema de forma dialógica, elaborando uma percepção crítica do mundo ausente, pacífico, e em tudo oposto ao mundo da guerra, mundo da violenta desordem, cuja percepção e compreensão também precisam ser abarcadas pelo poeta.

A outra importante reflexão sobre este tema encontra-se em S. Dubel que, além de ponderar os testemunhos literários, foi profundamente marcado pela tese de Taplin, a qual pretende refutar em seu artigo *L'arme et le Lyre*. Para apreciarmos a posição de Dubel, é bom nos tornarmos mais atentos ao que representa a *ekphrasis* do escudo no interior de uma poesia onde prevalece a influência da tradição oral ao lado das complexas técnicas de escritura recém elaboradas.

É deveras significativo, afirma Dubel, que o valor da *ekphrasis* tenha despertado muita polêmica. Para os primeiros comentadores de Homero a *ekphrasis* do escudo de Aquiles foi considerada uma “anomalia” textual, pois nada justificaria a sua extensão que ultrapassa cem versos. Da parte dos antigos sábios alexandrinos, a *ekphrasis* foi compreendida como uma “interpolação”, uma espécie de “anomalia” que precisa ser extirpada do texto. Para helenistas contemporâneos como Taplin, a *ekphrasis* do escudo representa um microcosmo que interage plenamente com o conjunto do poema, por isso, afirma Dubel, não precisamos mais extirpá-la como se fosse uma interpolação (Dubel, 1995, p.245-246). Estas observações são tão embaraçosas quanto significativas. Não haveria já nestes paradoxos indicações suficientes para reconhecermos as dificuldades suscitadas pela representação da *ekphrasis* no interior do poema?

É em meio a questões desta ordem que Dubel busca traçar coordenadas que o permitem entrever os efeitos muito diversos que produzem as *ekphrasis* no interior da poesia homérica. Declara o autor que as estratégias discursivas que Homero utiliza revelam a clara consciência de que a poesia deve dispor de todos os recursos necessários

para explorar a fantasia e tudo o mais que possa proporcionar prazer ao ouvinte e ao leitor. Assim, enquanto objeto artístico o escudo é um *thaûma*, um objeto de admiração, um objeto maravilhoso que explicita a qualidade estética dos métodos de criação que beneficiam a criatividade. Por esta razão, o sentido da *ekphrâsis* visa marcar, por meio do recurso icônico, o caráter extraordinário e precioso do escudo. Esse sentido se completa a partir da reflexão sobre a reprodução da imagem do escudo em palavras através do uso de outra imagem encantadora: a imagem que compõe a excelência de Aquiles e lhe concede o papel de principal guerreiro da *Ilíada*. Para dizer esta condição, o discurso do poeta sublinha tanto a ascendência heroica de Aquiles como o favor que lhe foi concedido pelo deus Hefesto. Esses artifícios de ordem narrativa permitem, segundo Dubel, reconhecer sobre as armas de Aquiles não um outro microcosmos paralelo e contrário ao cotidiano da guerra, mas sua duplicação. Para Dubel a imagem do espelho é mais valiosa que a imagem do microcosmo, pois remete para uma visão do próprio enquanto outro. Visão esta que, na minha opinião, estimula a radicalização da reflexão sobre a identidade heroica. Se a *ekphrâsis* do escudo funciona como um espelho que duplica o mundo da guerra, podemos contemplar o mesmo e o outro como uma forma de problematizar e de contemplar o que é familiar como estranho, pois o espelho devolve ao mundo da guerra uma imagem invertida, mas real.

Stanley, no livro *The Shield of Homer*, avança na mesma direção que Dubel. Para entender a *ekphrâsis* homérica, declara Stanley : « é necessário considerar que a *ekphrâsis*, enquanto descrição técnica de um trabalho artístico, não se reduz a uma sequência de enumeração de elementos, pois representa a criação de uma pintura viva » (1993, p.05-06). O que merece reparo na posição de Stanley é como o uso da *ekphrâsis* desmistifica a ideia de homogeneidade dispensada pelo poeta ao enfoque dos eventos. Para o estabelecimento dos princípios poéticos que orientam a narrativa épica, Stanley

nos mostra que, na *Iliada*, encontramos tanto uma exaustiva compilação de detalhes como uma economia sumária, capaz de reduzir uma série de elementos a um só. Tais recursos narrativos permitem ao poeta interromper uma descrição para rearranjar os elementos e para estabelecer ênfases e contrastes (Stanley, 1993, p. 06-07).

Para finalizar minhas considerações sobre o problema jurídico suscitado pela célebre cena do escudo de Aquiles, convém voltar à ideia com a qual iniciei a minha exposição. Para bem compreender o que instigou Homero a dedicar especial consideração às controvérsias jurídicas, me dispus a mostrar que, no canto XVIII da *Iliada*, a lógica de toda a retórica é a expressão da contingência e do jogo dos contrários, e tem seu lugar natural no enfrentamento e na discórdia dos interesses encarnados na comunidade política, representada no canto XVIII do poema pelo julgamento de um homicídio. O circuito está fechado: na retórica judiciária julga-se o que aconteceu, mas que poderia não ter acontecido, comprometendo a responsabilidade do agente ao expor pelo debate a possibilidade de um comportamento alternativo. A oposição das teses dos litigantes no âmbito da cena do escudo de Aquiles representa uma verdadeira revolução intelectual, que faz recair o *lógos* nas oposições *antilógicas* que certamente inspiraram Antifonte a utilizar a pluralidade das opiniões para promover, em seus discursos, uma resposta possível ao conflito dos litigantes, criando, com isso, a *apoditicidade* no interior do *lógos* epidítico.



### 1.3 - AS LEIS DE DRACON: FUNDAÇÃO HISTÓRICA DOS TRIBUNAIS

A contribuição valorosa que nos foi oferecida pela poesia de Homero, nos permitiu conhecer e identificar os argumentos arcaicos onde se fixaram uma espécie de norma épica destinada a solucionar o problema da responsabilidade jurídica. Esta norma épica, que, como vimos, orienta as condutas no julgamento do assassino representado no escudo de Aquiles, oferece elementos que possibilitaram à comunidade da *pólis* arcaica construir uma percepção ética refinada da sua unidade social ao condenar através dos discursos *antilógicos* a *hýbris* do assassino.

As leis sobre assassinato promulgadas por Dracon no século VII a.C. enraizaram-se, por um lado, na necessidade de moderação inspirada por esta norma épica. Por outro lado, Dracon, ao formalizar em suas leis a proibição organizada do homicídio, a supressão ou a restrição da vingança privada, traduziu virtudes cívicas que, a meu ver, foram suscitadas por fatos históricos singulares. Fatos da história política que evidenciam, simultaneamente, uma grande crise social e o advento do direito.

O malogrado golpe de Cílon, em Atenas, sua tentativa de instituir a tirania e a carnificina cometida pelos atenienses que, por repulsa ao golpe, massacraram o fracassado tirano junto com seus partidários, revelam que a disparidade de poder entre vítimas e algozes exige com furor uma reparação jurídica.

Neste contexto histórico conturbado, o reconhecimento de que a violência, a indolência moral, o erro e a cegueira ética e política causam inúmeras cisões na ordem social, levaram Dracon a acentuar de forma clara nas leis sobre o homicídio que os danos causados pelo ciclo da vingança não são absolutamente necessários.

Pensemos em Dracon como um espectador que assistiu o golpe do tirano e sua trágica consequência, a tiranicida carnificina. Ele bem que poderia ter proferido um discurso semelhante ao de Aquiles em seu diálogo *agonístico* com Agamêmnom no primeiro canto da *Ilíada*: “Investes na impostura (*anaideiēn*), ó ávido de ganhos! Como pode um Aqueu percorrer teus caminhos porfiado em seguir-te combatendo homens?” (v-149-151)

Em outras palavras, este discurso poético apresenta um verdadeiro comprometimento ético e político que tem como fim explicitar os conflitos. Podemos avançar um passo nesse ponto e deixar para trás o fictício discurso de Dracon refletido nas palavras de Aquiles.

Outra maneira de expor os motivos que levaram Dracon a escrever as primeiras leis atenienses, leva-nos a seguir os testemunhos mais antigos oferecidos por Heródoto, Tucídides e Aristóteles. As informações transmitidas por estes testemunhos são de grande importância na medida em que podem lançar alguma luz sobre o contexto histórico que motivou a atividade legislativa de Dracon e sobre a rica reflexão de Antifonte acerca dos crimes de homicídio que abordarei mais adiante. Problema que, a meu ver, em Homero, Dracon e Antifonte edifica o espaço conceitual ético como um lugar controverso do embate moral, um lugar em que a virtude talvez prevaleça sobre os caprichos do poder amoral.

Contudo, não é tarefa fácil reconstruir a biografia do primeiro legislador ateniense porque a crítica historiográfica, tal como as interpretações dos antigos, divide-se e chega a soluções contrastantes quer sobre a cronologia, quer sobre as circunstâncias nas quais suas leis foram produzidas.

Apesar de não ser nosso objetivo aprofundar nesta questão polêmica, ainda assim, uma análise sumária dos testemunhos que por muitos séculos debateram,

reiteradamente, a vulnerabilidade da aplicação da justiça e da boa abordagem política que levaram Cílon e Dracon a protagonizarem a cena histórica da *pólis* arcaica, mostram-se indispensáveis para a compreensão de alguns pormenores que, de alguma forma, poderemos ligar a Antifonte.

Início pela *História* de Heródoto, que é o testemunho mais antigo, e traz à nossa investigação uma contribuição valiosa. Na passagem escolhida, Heródoto começa por descrever o golpe de Cílon nos seguintes termos:

“Os atenienses foram chamados de amaldiçoados – *Enagueús* - pelo seguinte fato: Cílon de Atenas, vitorioso nos Jogos Olímpicos, ambicioso, queria apoderar-se do governo e exercer a tirania. Conseguindo a adesão de pessoas de sua idade, tentou apoderar-se da Acrópole, mas, não logrando êxito, ajoelhou-se suplicante aos pés da estátua de Atena. Os prítanes dos naucrates, que governavam na altura Atenas, perdoaram-no, bem como aos seus adeptos. Contudo, foram depois massacrados e os Alcmeônidas acusados desse ato. Tal acontecimento decorreu antes do tempo de Pisístrato” (V.71).

É neste cenário histórico<sup>32</sup> que encontramos as reais motivações que levaram Dracon a redigir a primeira legislação ateniense<sup>33</sup>. O assassinato dos Cílonianos por parte dos Alcmeônidas foi visto, segundo Heródoto, como um crime religioso. O que poderia ter sido um crime justificável contra a instauração da tirania resultou em notórias querelas. Neste caso histórico, podemos especular que os sobreviventes e os

---

<sup>32</sup>Do ponto de vista das cronologias o testemunho de Heródoto também é utilizado para determinar o ano em que ocorreu a conspiração de Cílon e para aproximá-la do início da atividade legislativa de Dracon. Para este fim, o caminho mais seguro a seguir é aquele em que Heródoto anuncia o ano da célebre vitória de Cílon na Olimpíada. Para melhor explicitar a pertinência desta datação, sigo aqui a pesquisa de Stroud que, em seu livro sobre Dracon, dedicou um capítulo para a análise da cronologia. Para ele, é viável seguir a cronologia de Eusébio de Cesaréia onde Cílon aparece como o vencedor da prova do *díaulos* na 35ª olimpíada que ocorreu no ano de 640 a.C. (Stroud, 1968, p. 66-71). Data que é coerente com a conclusão da passagem de Heródoto onde o historiador grego afirma que tudo aconteceu antes do governo de Pisístrato (=561 a.C.). Convém observar que nas *Crônicas* de Eusébio de Cesaréia encontram-se as *Cronologias*, parte da obra dedicada a estabelecer uma linha do tempo da história dos egípcios, dos hebreus, dos assírios e dos gregos. A respeito da civilização grega, Eusébio dedicou-se a listar os vencedores olímpicos e os governantes gregos. No capítulo LXXII, Eusébio escreveu: “Em 640 a.C. a corrida de dois estádios (=díaulos) teve Cílon de Atenas como vencedor. Posteriormente, ele tentou instaurar uma tirania”. Cf. *Early Church Fathers - Additional Texts*. Edited by Roger Pearse. In : “Tertullian Project” - <http://www.tertullian.org>

<sup>33</sup> Humphreys (1991), 20-22 argumenta que Dracon, em sua nova legislação, atendeu, de um lado, os apelos dos descendentes dos Alcmeônidas e dos Cílonianos que reivindicavam o direito de dar sepultura em solo ateniense aos parentes que morreram no exílio. Do outro lado, Dracon também teve que ponderar a respeito da reivindicação dos assassinos exilados que desejavam voltar para Atenas. Gagarin (2008), 95-96, observa que o massacre dos Cílonianos representou para Dracon um intrincado “dilema”, pois envolvia, ao mesmo tempo, problemas políticos e religiosos. Do ponto de vista político, era legítimo perseguir e matar um aspirante a tirano como Cílon. Porém, do ponto de vista religioso, era proibido e considerado crime grave, assassinar um suplicante em um santuário.

parentes das vítimas tentaram conseguir a indenização (*poiné*), pois estavam convencidos que os assassinos conspiraram contra os seus parentes e usaram o santuário como uma tocaia. Essas considerações nos permitem voltar ao problema do pensamento moral presente na poesia épica e também nos permitem avançar rumo aos fatos referidos por Heródoto ao mesclarmos esses fatos com o pensamento religioso de seu tempo. Por essas vias, as discussões são intrigantes.

Começo pelo deleitoso eterno retorno à épica. Tomo como ponto de partida o trabalho de Jean-Claude Carriere, cuja posição me parece segura. Inicialmente, ele nos adverte que, na *História* de Heródoto, não se pode menosprezar a importância dos eventos produzidos pelas divindades (Carriere, 1988, p.239-240). Para Carriere, os *theîonprágma* ou *theiótaton*, como descreve Heródoto, nos auxiliam a conhecer e a reconhecer a “arqueologia da falta” no justo momento em que os atenienses passam a ser confrontados com o problema de uma velha mácula: a mácula produzida pela morte de Cílon; mácula que, obrigatoriamente, requer uma expiação. Uma mácula que, segundo Heródoto, teve sua origem no golpe Cíloniano, em meados do século VII a.C., mas que orienta a explicação dos fatos históricos que tiveram lugar junto ao governo de Clístenes, no século V a.C.. Heródoto, com admiração, sem muito distinguir, a meu ver, o que existe de incomum entre a narrativa histórica e a ficção poética, nos mostra que é ao se projetar no tempo que a mácula reflete a amplitude da crise política, visto que, nas vésperas da guerra do Peloponeso, os atenienses foram obrigados pelos espartanos a se purificarem do antigo crime cometido contra Cílon, expulsando Clístenes, descendente dos Alcmeônidas, poderoso governante de Atenas (V 67-70). Fechando a descrição do anátema, encontramos na cena de *agôn* que envolveu espartanos e atenienses uma espécie de chave para entender todo o relato: o historiador, assim como o poeta, contempla, como espectador consciente e narrador onisciente, a distância que separa e

une o momento do antigo crime de assassinato ao momento reservado para a expiação da mácula deixada como herança. A perspectiva poética épica e teatral adotada por Heródoto vem a ser mesmo uma forma de problematizar e de contemplar a preservação do ritual religioso que visa conceder às vítimas de morte violenta um benefício póstumo através do reconhecimento e purificação de seus assassinos. Nesse sentido, o detalhado estudo de Carriere nos ajuda a mostrar como Heródoto lida com problemas maiores do que aqueles que cercam a interpretação simples e objetiva dos fatos. No ensaio intitulado, *Oracles et prodiges de Salamine: Hérodote et Athènes*<sup>34</sup>, Carriere expõe dados preciosos que revelam a condição vivencial e a trajetória intelectual de Heródoto. O helenista francês se esforça em apreender do texto de Heródoto dados sobre os esquemas morais e religiosos presentes na poesia épica. Não deixa de ser interessante o enredo que se constrói a partir desses diálogos entre a história e a poesia, pois, como indica Carriere:

“Na sua juventude, Heródoto interiorizou manifestamente os velhos esquemas morais retributivos da poesia arcaica, a ideia de uma repartição divina das *timai* entre os homens, ideia que fundava, no mundo das cidades aristocráticas, o equilíbrio entre as camadas sociais desiguais. Mas, na sua maturidade, Heródoto encontra o pensamento democrático ateniense que vem atualizar e “nacionalizar” seus velhos esquemas, fazendo de Atenas a campeã da liberdade e do Direito, ele fabrica-lhe á luz de Maratona e Salamina, um passado mítico de defensora dos oprimidos. Será que podemos falar que há aqui uma democratização da velha teoria retributiva destinada a defender a repartição divina das *timai*? (...) Heródoto, em sua narrativa, utiliza ao mesmo tempo esquema retributivo antigo e o enaltecimento democrático desse esquema: é este conjunto que constitui o implícito, o pressuposto ou o não dito na sua narrativa” (Carriere, 1988, p.264,265).

---

<sup>34</sup>Nessa mesma via de discussão sobre a interlocução entre os dados históricos e os *theionprágma* na obra de Heródoto, encontram-se os estudos publicados por Roland Chahay em seu livro: *La Littérature oraculaire chez Hérodote*. Ao retratar as crenças e práticas religiosas dos gregos, Heródoto teria, segundo Roland Chahay, denunciado a fragilidade da teologia tradicional (Chahay, 1956, p.52). O historiador seria o melhor porta voz dessa denuncia por mostrar em sua obra, de maneira inquietante, que todos os oráculos políticos revelaram-se inautênticos. Chahay afirma que, para definirmos sistematicamente a atividade religiosa desenvolvida pelos santuários descritos na obra do historiador, precisamos distinguir os “caracteres da literatura oracular”. Para o helenista, “o oráculo era uma produção literária” utilizada em larga escala por Heródoto para fins diversos (Chahay, 1956, p.58-59). Para compreendermos os fins, temos que conhecer os meios literários pelos quais se expressavam os deuses em seus oráculos. Assim, Chahay mostra-nos que existiram dois tipos de oráculos: o oráculo religioso e o oráculo político. Sendo o primeiro utilizado de forma honesta, piedosa, enquanto o segundo era utilizado, tendenciosamente, como propaganda política e como meio de enriquecimento dos sacerdotes. Deste modo, em Heródoto a chave para a questão seria interpretar os fatos históricos tendo em vista o vínculo sempre sutil e malicioso que une o poder político e o poder das crenças religiosas.

A meu ver, a proposta de Carriere favorece uma leitura mais acurada do texto de Heródoto por não se limitar a reanimar o velho debate: Heródoto foi ou não foi um simples propagandista de Atenas, foi ou não foi o narrador mentiroso dos *theïonprágma*? Na pesquisa de Carriere, Heródoto é visto mais como espectador da história do que como mero narrador de histórias. Espectador que assistiu, quando jovem, a dominação persa na Jônia, sua terra natal. Espectador que, na sua velhice, vivida em Atenas, assistiu como a grande vitória dos atenienses contra os Persas modificou o cenário político. Assim, sua épica tarefa como escritor/historiador consistiu em lembrar os atenienses e os demais gregos a gloriosa origem da sua hegemonia intelectual e política; hegemonia que, aos olhos do historiador, passa a ser assombrada pela iminência de uma guerra civil, a guerra do Peloponeso. Desse modo, Heródoto aparece em sua feição mais abrangente como contemplador da *arkhé* jônica e da concepção de justiça inspirada pelas *timai* ao direcionar sua atenção aos sentimentos ordenadores da noção abstrata de delito. Mas, diante da notoriedade dos eventos, há outra possibilidade que merece ser aventada. No livro I da sua *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides nos diz que durante a última negociação que antecedeu à guerra, os espartanos exigiram que os atenienses purificassem seu território. Certamente, os espartanos temiam serem maculados pelo crime religioso cometido no passado pelos seus rivais atenienses contra Cílon e seus partidários<sup>35</sup>.

“2- Inicialmente os embaixadores que os lacedemônios enviaram, ordenaram aos atenienses que afastasses a mácula (*tò ágos*) que ofendia a deusa. A mácula de que falavam era esta: 3 – havia um ateniense em tempos passados, cujo nome era Cílon, vencedor nos jogos olímpicos, de origem nobre e poderoso. Tinha se casado com a filha de Teágenes de Mégara, que por aqueles tempos era tirano dos Megarenses. 4- Indo Cílon consultar o oráculo em Delfos, disse-lhe o deus em resposta que fosse conquistar a acrópole de Atenas durante o maior festival de Zeus. 5- Foi ele recrutar forças junto de

---

<sup>35</sup> À luz da *História* de Tucídides, podemos ver a datação do golpe com mais clareza. Sobre o golpe de Cílon, Tucídides propõe que a conspiração tirânica ocorreu não na olimpíada em que Cílon obteve a vitória, mas na olimpíada seguinte. Ao utilizar esta passagem, também podemos endossar a cronologia de Eusébio citada por Stroud ao comentar o texto de Heródoto e concluir, penso, que se a vitória de Cílon foi situada no ano de 640, o golpe ocorreu na olimpíada seguinte, em 636 a.C..

Teágenes e depois de persuadir os amigos, quando o festival olímpico estava a celebrar-se no Peloponeso, tomou a Acrópole para atingir o lugar de tirano, pois acreditava que o maior festival de Zeus se relacionava de certa forma com o fato de ele também ter sido vencedor olímpico. 6- Mas se o oráculo falava do maior festival da Ática ou de outro lugar, nem ele cogitou nem o oráculo esclarecia - os atenienses têm as Diásias que, segundo se diz, são a maior festa de Zeus Meilíquio, celebrada fora da cidade, na qual toda a população oferece sacrifícios e as oferendas de muitos não são vítimas, mas produtos da região - , mas, pensando que sua interpretação era correta, empreendeu a ação.” (I.CXXVI 2-6).

Muito detalhada e atenta às transformações políticas, a passagem de Tucídides destaca a ligação de Cílon com Teágenes, tirano de Mégara. Tucídides observa com atenção a influência exercida pelo papel político da interpretação das profecias e da instrumentalização religiosa com fins políticos, visto que, embora o oráculo de Delfos em sua profecia tenha aconselhado Cílon a conquistar a Acrópole por ocasião da “maior festa” em honra de Zeus, não havia esclarecido se se tratava da maior festa ática ou de outra região qualquer.

Mais adiante, Tucídides nos diz ainda que os espartanos chamavam os atenienses de amaldiçoados e criminosos (*enagueís kai alitérioí*) por terem eles cometido a chacina contra os partidários de Cílon que, como suplicantes, procuraram refúgio nos altares:

7- Tendo percebido a manobra, dos campos os atenienses acorreram em massa contra eles e, postados diante da Acrópole, os sitiaram. 8- Passando o tempo, fatigados com o assédio, os atenienses em sua maioria regressaram, tendo incumbido os nove arcontes de, com plenos poderes, manter a vigilância e estabelecer tudo como julgassem melhor. 9- Cílon escapa com seu irmão, e os outros, porque estavam prostrados e até mesmo morrendo de fome, sentam-se como suplicantes aos pés do altar da Acrópole. 11- Os atenienses incumbidos da vigilância os fizeram levantar e, como os viam morrer de fome no santuário, os tiraram dali sob a condição de não lhes fazer nenhum mal e os mataram. Embora alguns, durante o trajeto, se sentassem diante dos altares das veneráveis deusas, eles os executaram. E em consequência disso foram chamados de maculados e culpados (*enagueís kai alitérioí*) contra a deusa, eles e a sua descendência (I.CXXVI 11-12).

Com essa descrição ampla do golpe de Cílon, iniciam-se os últimos preparativos para a guerra. Nesse momento da exposição, já está concretizada a união dos aliados em torno de Esparta e já está homologada a declaração de guerra contra Atenas. Nesse contexto, a reparação do antigo sacrilégio constitui um elemento essencial para o bom funcionamento da ordem jurídica e política ao representar as razões profundas que motivavam as crenças relativas à maldição que pesa sobre os assassinos. Na verdade,

portanto, Tucídides teria como objetivo central utilizar de forma crítica e irônica as práticas e doutrinas religiosas adotadas por seus concidadãos. Desta perspectiva, por partir em geral de pressupostos falsos, a construção dos discursos oraculares invalida-se pela raiz nos relatos do historiador. É justamente este último problema que Demont declara que pretende enfrentar em sua pesquisa. Para Demont, Tucídides concede aos *theîonprágma* um tratamento distinto do que foi dispensado por Heródoto (Demont, 1990, p.150). O julgamento severo que Tucídides dispensa aos seus antecessores e a proclamação altiva do historiador sobre o valor e a clareza do seu método constituem, segundo Demont, o eixo do livro I<sup>36</sup>. Sendo assim, temos que ter em conta que a meta do historiador nesse livro I, que é justamente o livro onde está inserido o episódio de Cílon, é estabelecer a precisão (*akribéia*) na descrição dos fatos e nas análises dos prognósticos para o futuro. Numa abordagem parcial, concentrando-se quase que exclusivamente em duas passagens, Demont toca em questões instigantes para situar o papel dos *theîonprágma* no pensamento do historiador. Em primeiro lugar, desmistifica a ideia de que haja em Tucídides uma atitude positiva com relação aos vínculos que a religião arcaica buscava estabelecer entre piedade e justiça. Assim, não resta dúvida de que a visão do futuro que o oráculo revelou a Cílon teve como verdadeiro paradigma encorajar uma tirania, incitar a falta de escrúpulo (1990, p.152-154).

---

<sup>36</sup>No *Manuel d'Histoire de la Littérature Grecque*, Alfred e Maurice Croiset observam que o “espírito científico” que caracteriza a obra de Tucídides é o resultado da influência exercida pela filosofia de Anaxágoras e pela retórica de Antifonte. De um lado, Tucídides orienta seu pensamento tendo como princípio as “causas inteligíveis” que governam a natureza e as ações humanas, eliminando, assim, a concepção religiosa como fonte de explicação dos fatos e fenômenos. Por outro lado, Tucídides, ao se ocupar da “virtude política” e dos assuntos da cidade, principais objetos de pesquisa dos sofistas, e ao se posicionar como um representante da geração que presenciou a guerra do Peloponeso concede grande importância à arte da palavra aplicada aos debates públicos (Croiset, A.;M., 1900, p.433-435). Alfred e Maurice Croiset ao tratarem do estilo dos discursos escritos por Tucídides fazem a seguinte observação: “Thucydide voit les deux thèses qui ont été en lutte, et il les présente au lecteur successivement dans deux discours-types, qui s’opposent l’un à l’autre comme deux plaidoyers contraires dans les *Tetralogies* d’Antiphon” (1900, p.438).



Numa outra linha de abordagem, Charles Picard procura avaliar a relação de Tucídides diante dos *theîonprágma* sem perder de vista as referências mitigadas que o aproximam de Heródoto (Picard, 1943, p.160). O que merece reparo na posição de Picard é que a tradição dos ritos e das prescrições oraculares não foi desdenhada pelo historiador em nome de uma objetividade extrema. A isso soma-se a observação de que em Tucídides há, de fato, um parentesco profundo entre o sagrado, o puro e as leis que orientam o comportamento humano. Para entender, portanto, o que vem a ser os *theîonprágma* na narrativa do golpe de Cílon, Picard observa em detalhe a referência que Tucídides faz às *Diásias*, celebrações religiosas em honra de Zeus Meilíquio<sup>37</sup>. Para Picard, a resposta do oráculo foi muito mal interpretada por Cílon (1943, p.162-163). O erro foi de Cílon e não da autoridade religiosa representada pelo discurso oracular. Não houve, muito menos, uma manobra política maliciosa motivada pelo interesse inescrupuloso dos sacerdotes que comunicaram a resposta do oráculo. Foi Cílon que escolheu a celebração religiosa errada. Ele deveria ter executado seu golpe durante as *Diásias*, celebrações de Zeus Meilíquio, ao invés de fazê-lo durante as celebrações de Zeus olímpico.

Todas essas ponderações aumentam o espaço para o diálogo com a tradição que reencontra nos fatos narrados pelo historiador os preceitos da virtude política obtida no cultivo da responsabilidade de cada cidadão diante da ideia de mácula (*míasma*) produzida pelo ato criminoso. Num espaço assim constituído é que se torna possível a realização do ideal de justiça cívica tão sublinhada pelo historiador.

É, contudo, Aristóteles quem nos diz que a legislação de Dracon foi publicada no período compreendido entre o golpe de Cílon e o arcontado de Sólon. Com seu estilo

---

<sup>37</sup> Igualmente importantes são os registros que mostram Zeus Meilíquio sendo representado como divindade ctônica apaziguadora (*meilikhēs*) que, ao passar por metamorfose, se manifesta como serpente. Seu principal atributo seria apaziguar os terrores provocados pelas mortes violentas. Cf: Chantraine, (1977) p.694-695.

filosófico imparcial e neutro, o estagirita descreveu as circunstâncias nas quais Dracon redigiu suas leis. Seguem-se na *Constituição dos Atenienses* três capítulos relativos à legislação de Dracon. Esses capítulos esmiúçam a ideia geral de que Dracon, assim como Sólon, agiu como moderador num período de “discórdia (*stásis*) entre as classes altas e o povo” (*té gnōrímous kái tó pléthos*) (II-1).

Comentando em primeiro lugar o processo jurídico de acusação dos Alcmeônidas, responsáveis pelo crime sacrílego, diz o filósofo logo no início de seu texto:

“... Míron foi o acusador [dos alcmeônidas] diante de um júri selecionado por nascimento que havia prestado juramento diante de vítimas de sacrifícios. Quando ficou decidido que havia sido cometido sacrilégio (*hágous*), os cadáveres dos culpados foram desenterrados e suas famílias exiladas perpetuamente. Epimênides de Creta purificou a cidade (*ekathēre tén pólin*) de acordo com este fato” (I).

No texto aristotélico, a primeira referência ao golpe de Cílon ocorre junto com a referência à figura de Epimênides<sup>38</sup> que purificou a cidade das máculas do sacrilégio. A figura catártica e profética de Epimênides prepara e anuncia as transformações sociais que serão estruturadas pela nova constituição de Dracon. A percepção de Aristóteles acerca das potências caóticas e obscuras que se abatem sobre os crimes de sangue não difere da de Heródoto e Tucídides. Como Heródoto e Tucídides, Aristóteles reconhece as afinidades destas potências com a desordem política, com a instabilidade e com a violenta discórdia social (*stásis*). Mais prática e astuciosa, a mesma preocupação com a mácula produzida pelos assassinatos violentos aparece inseparavelmente técnica através da arte catártica de Epimênides. Aristóteles nos leva a perceber que a maneira de

---

<sup>38</sup> Para Plutarco, a intervenção catártica de Epimênides ocorreu durante as reformas de Sólon:

“Os adivinhos proclamavam que o exame das vítimas sagradas revelava sacrilégios e contaminações que exigiam purificação. 7. E assim, foi chamado para vir de Creta para junto deles, Epimênides de Festos (...). Ele tinha fama de ser protegido dos deuses e especialista em matérias religiosas relacionadas com a sabedoria inspirada e iniciática. 8. Com a sua vinda a Atenas, tornou-se amigo de Sólon, a quem preparou e orientou no respeitante a grande parte da obra legislativa. Na verdade, tornou os Atenienses mais simples nas práticas religiosas e mais moderados nas manifestações de luto, além de introduzir imediatamente alguns sacrifícios nos funerais e de suprimir aqueles costumes duros e bárbaros, que a maioria das mulheres de antanho observava. 9. Contudo, a medida mais importante foi que, ao exorcizar e santificar a cidade com expiações, purificações e fundações religiosas, a tornou dócil à justiça e mais predisposta à união” (*Vida de Sólon*, 12, 6-9).

intervir destas potências religiosas no plano jurídico fez com que os atenienses se sentissem coagidos a entregar a salvação da cidade aos bons cuidados de Epimênides. Designado pela cidade, Epimênides consagra, enquanto sábio filósofo das práticas cultuais, um procedimento ritual que favorece a reparação da ordem social<sup>39</sup>. Ritual que se desdobra em dois planos: no plano mítico-religioso; quando no interior de um mundo totalmente caótico uma potência divina faz nascer a noção de delito; e no plano jurídico, quando a noção mesma de delito torna compulsório o julgamento e a punição dos crimes de sangue. É pelo contraste destes dois planos que se manifesta o pensamento conceitual acerca da justiça. Em sua primeira aparição este pensamento conceitual foi pertinentemente elaborado por Dracon através de suas leis de homicídio. Para Gernet, todo esse jogo de referências afins que unifica e separa o plano mítico-religioso e o plano jurídico torna-se perfeitamente conceitual quando posto em referência a certas técnicas que pressupõem a organização dos tribunais. Técnicas retóricas que, graças ao que Gernet denominou de o “primado do julgamento”, impulsionaram as reflexões acerca do valor isonômico e justo das leis (Gernet, 2001, p.76-78).

Aristóteles ainda nos indica que a constituição draconiana além de ter evitado a catástrofe de uma guerra civil, introduziu leis que, embora aristocráticas, estabeleceram as raízes da democracia grega:

---

<sup>39</sup>O professor Giovanni Casertano ao analisar os fragmentos de Epimênides busca estabelecer uma aproximação entre a “sapiência” mântica e a pré-socrática. Ele analisa as ligações de Epimênides com Empédocles e com a tradição órfica e pitagórica e conclui que: “o aspecto mais interessante, mais “filosófico”, da sapiência de Epimênides diz respeito ao facto de ser um *mántis* não relativamente às coisas futuras, mas às do passado. Pode entender-se este tipo de ciência como uma ciência relativa às antigas culpas, que permaneceram desconhecidas, reveladas por ela e purificadas, como faz Vernant; mas pode também entender-se, e parece mais provável, como o primeiro aparecimento de uma racionalidade que se exprime, é verdade, por formas ainda ligadas aos modos da tradição (poesia, vaticínio, profecia), mas que já identificou na investigação sobre o passado o método para poder retirar ensinamentos sobre o futuro, como faz Mazzarino. Uma racionalidade que já é problemática – porque está ligada a um “juízo que interpreta”, porque vê no que aconteceu não um campo de “factos” dados e adquiridos pacificamente por todos, mas sim o campo do que deve ser desvelado”... (Casertano, 2011, p.27,28)

“Pouco tempo depois, durante o arcontado de Aristecmo<sup>40</sup>, Dracon introduziu sua legislação (*thesmoús*). (...) Escolhiam os nove arcontes e os tesoureiros entre os homens que possuíam qualificação de propriedade livre no valor de no mínimo dez minas. (...) Havia a *Boulé* com quatrocentos e um membros selecionados por sorteio entre os cidadãos. Todos com mais de trinta anos entravam no sorteio para ocupar estes e outros cargos; ninguém podia ocupar o mesmo cargo duas vezes até que todos os indivíduos elegíveis o tivessem ocupado. (...) O conselho do Areópago era o guardião das leis (*philax én tōn nóμōn*) e supervisionava os magistrados para assegurar que eles agissem legalmente. Se um homem fosse vítima de uma iniquidade podia informar o Areópago especificando a lei em que o erro incorrera, e podia contar com justiça” (IV 1-5).

Dracon alterou significativamente as estruturas tradicionais de poder ao modificar as magistraturas dando a Atenas uma nova configuração social. Contudo, Aristóteles observa que Dracon, ao tentar resolver os problemas da cidade, não foi capaz de diluir a oposição entre as classes e de abolir as dívidas privadas que levavam á escravidão (VI). Aristóteles menciona, para ilustrar a situação, a interferência de Sólon<sup>41</sup>, que os atenienses escolheram para elaborar uma constituição destinada a substituir a que houvera sido promulgada por Dracon.

“Sólon estabeleceu uma constituição e promulgou outras leis. Os atenienses cessaram de usar as leis de Dracon (*drákontos thesmói*), a não ser às leis sobre homicídio (*plén tōn phonikōn*). Suas leis foram escritas em *kýrbeis*, afixadas no pórtico do rei Arconte e todos juraram obedecer-las” (VII 1).

Do ponto de vista jurídico, a reforma soloniana, ao tentar dar uma solução nova para um conflito que opunha interesses inconciliáveis, manteve as velhas leis de homicídio redigidas por Dracon. Podemos enfocar a questão assinalando que a vulnerabilidade e a limitação da constituição de Dracon não se aplicaram à qualidade e à completude oferecidas pelas suas leis de homicídio que, segundo Aristóteles, permaneceram inalteradas. Mas, até este momento, não encontramos em Aristóteles e nos dados oferecidos pelos antigos historiadores uma enunciação completa ou sutil do conteúdo das leis draconianas de homicídio. O que agora podemos fazer com mais delonga para preenchermos esta lacuna é enfocar os dados fornecidos pela epigrafia. Seguir essas indicações em mais detalhes, com referências a todos os textos relevantes,

---

<sup>40</sup> Eusébio, em sua *Cronologia*(capítulo LXVII), estabelece o ano de 621 para o arcontado de Aristecmo. Cf: *Early Church Fathers - Additional Texts*. Edited by Roger Pearse. In: “Tertullian Project” - <http://www.tertullian.org>

<sup>41</sup> Sobre a atividade legislativa de Sólon, vide Leão (2001, p. 215-287); Bignotto (1998, p. 24-45).

nos oferecerá muitas elucidações. O que pretendo fazer ao utilizar o texto epigráfico é mostrar que a estrutura da lei de homicídio de Dracon, depende, inexoravelmente, de sólidas concepções sobre o uso retórico do discurso público vinculado, sobretudo, ao debate acerca da responsabilidade e da intencionalidade do agente moral.

A lei de Dracon sobre homicídio manteve-se intacta por mais de trezentos anos. Originalmente promulgada em 621 a.C., foi republicada em uma estela de mármore no ano de 409 a.C.<sup>42</sup> e permaneceu inalterada até o fim do regime democrático. No texto epigráfico contido na estela, encontramos um sumário de algumas importantes concepções acerca do delito e da ação injusta que emergem de um padrão que foi definido por Dracon como um padrão válido para todos os membros da comunidade. Diante da legislação draconiana, litigantes e juízes não podem apenas olhar para as suas próprias impressões ou para seus interesses próprios, pois, todos são chamados para participar e decidir as disputas tendo como referência os critérios da lei. Mas, cumpre agora perguntarmos: é neste ponto que residiria o progresso e a novidade da lei de Dracon?

Podemos alegar, em favor desse progresso, que Dracon trouxe á tona para reflexão alguns traços importantes que ofereceram um entendimento mais profundo do lugar do social e do político elevando a prática corrente a um novo nível de autoconsciência, promovendo uma consideração geral da natureza da ação humana e da posição que nela ocupam as excelências sociais. Podemos iniciar nosso exame do progresso oferecido pela legislação de homicídio de Dracon observando a abertura da lei que nos confronta com uma questão sobre o modo de administrar a justiça:

---

<sup>42</sup> Uma valorosa discussão acerca do contexto histórico no qual foram republicadas as leis draconianas encontra-se em Volonaki (2001), p.139-142. Para Volonaki, a revisão e a republicação das leis de Atenas ocorreram entre os dois regimes oligárquicos – o dos Quatrocentos, em 411 a.C., e o dos Trinta, em 404 a.C.. A ansiedade e a insatisfação geradas pelas mudanças constitucionais oligárquicas motivaram os atenienses a republicarem as leis ancestrais (*pátrios politeía*).

“Primeiro Axon:

Mesmo se alguém matar sem intenção premeditada (*mé ek pronoiás*) deve ir para o exílio.

Os *basileús* irão julgar (*dikázein*) culpado do homicídio (*aition phóno*) tanto o que matou como o que idealizou e os *ephétai* irão decidir (*diagnōnai*).

Que seja perdoado (*aidésasthai*), se o pai, irmãos ou filhos, todos juntos, o quiserem, se alguém não o quiser que prevaleça o que se opõe. Na ausência destes, que se consulte até os primos se todos querem perdoar, ainda assim prevalece o que se opõe. Se nenhum destes existe, e o assassinato foi não intencional (*ákōn*) e os cinquenta e um *ephétai* decidem que o que matou o fez não intencionalmente (*ákonta*), dez membros da *fratria*, se o quiserem, incluam. Que estes cinquenta e um os escolham por seus méritos (*aristínden*). E os que antes mataram fiquem afetados por esta mesma lei” (*thesmōi*). 10-20

Neste trecho de abertura, que vai das linhas 10 a 20, são indicadas as disposições básicas do processo, as penas e o problema do perdão. A lei começa consagrando as categorias básicas da ação jurídica: intenção e culpa. Em seguida, trata das tarefas destinadas aos *basileús* e aos *ephethaí* na condução do processo, especifica os procedimentos necessários para a reconciliação e estabelece a retroatividade.

As últimas prescrições tratam dos procedimentos específicos que o acusador e o acusado devem seguir e terminam com três fragmentárias linhas que dispõem sobre o assassinato justificável:

“Uma proclamação deve ser feita na *ágora* contra o assassino pelos familiares até o grau de primos irmãos. Persigam-no conjuntamente os primos irmãos e os filhos dos primos, os genros, os sogros e os membros da *phratría*... é responsável pelo homicídio... os cinquenta e um... Se alguém matar o assassino ou se for o responsável pelo seu assassinato, estando fora das fronteiras da *ágora*, dos jogos e dos sacrifícios da Anfictionia, que seja tratado como quem mata um ateniense. Os *ephétai* estabelecerão o veredito (*diagignósken*). Matar ou sumariamente prender assassinos no território é permitido.

... começando uma luta... ele mata quem começou a luta... e os *ephétai* irão decidir.

...ou é livre, e se alguém defendendo-se mata aquele que o roubava ou sequestrava, sem recompensa ficará o assassinato<sup>43</sup>”. (21-40)

Em verdade, parece bastante natural supor que tudo o que se exige na nova lei é que o agente harmonize suas ações e ordene seu plano de vida de acordo com uma concepção que altera a fragilidade ou a instabilidade dos compromissos individuais com a coletividade. Com efeito, para muitos estudiosos da lei de Dracon é improvável que

---

<sup>43</sup> Sobre a lei de Dracon, utilizei a edição de Ronald Stroud (1968). O grande mérito do trabalho de Stroud reside nos comentários históricos e epigráficos sobre o texto da lei e no trabalho manual de limpeza e restauro da pedra onde a lei foi inscrita. Este trabalho cuidadoso de restauro por ele empreendido fez surgir 218 novas letras! Ver também: Copete (1999); Meiggs; Lewis (1969); Arnaoutoglou (2003). Nas referências ao texto da lei que foi editada nas coletâneas de inscrições gregas epigráficas é adotada a seguinte numeração: *IG I<sup>2</sup>.115 (I<sup>3</sup>.104)*, lines 1-41.

essas novas mudanças tenham levado a uma reabilitação imediata da justiça e a um progresso inequívoco. Há muitas dúvidas de que exista aqui algo novo. Assim, não surpreende perceber que intérpretes recentes nem sempre concordem que a legislação draconiana foi mais valorosa que a prática consuetudinária que a antecedeu. Há na literatura recente sobre essa questão, uma tendência a pensar nessas asserções sobre o conteúdo progressista como um embaraço para Dracon e a reconstruir seu raciocínio, na medida do possível, de modo que seja explicitado apenas o valor das atividades que satisfazem plenamente os procedimentos compulsórios estipulados e estimulados pela própria lei<sup>44</sup>.

O helenista Michael Gagarin, o expositor mais eloquente dessa concepção, em seu livro *Writing Greek Law*, escreveu: “De fato, as regras da lei de Dracon estão muito próximas das regras e práticas homéricas; é particularmente difícil entender por que Dracon precisou publicá-las por escrito” (2008, p.95-96). Para Gagarin, esta proximidade entre Homero e Dracon assinalaria o desenvolvimento natural de uma longa tradição de reflexão sobre crimes e ofensas. Há razões textuais, segundo o helenista, para acreditar que Dracon simplesmente catalogou e publicou por escrito e em prosa as regras homéricas, sem modificá-las. Mas, se Gagarin estiver certo, o nosso estudo pode tomar outro rumo. Podemos, por exemplo, tentar traduzir em versos épicos a lei de Dracon, transformando-a num palimpsesto onde ecoa com fiel precisão a voz do poeta, ao invés de tentar analisar suas peculiaridades. Contudo, é importante notar que no decorrer do seu texto sobre Dracon, Gagarin abandona, sem muitas sutilezas, as afirmações sobre o caráter estritamente homérico das leis draconianas e passa a apontar as diversas distinções que parecem importantes para o tratamento da questão. Para Gagarin, ao invocarmos as inovações e os progressos instituídos por Dracon, podemos

---

<sup>44</sup> Cf: Harrison (1998, p.39-40); MacDOWELL (1986, p.41-46).

detectar que ele prescreveu regras que aumentaram a possibilidade de reconciliação entre o assassino, os parentes da vítima e os membros da *phratría* como solução alternativa ao exílio e descreveu apropriadamente o que seria um homicídio justificável. Deste modo, ele estaria, segundo Gagarin, oferecendo uma resposta nova ao velho dilema homérico (Gagarin, 2008, p. 96-98). Dilema que estaria explícito na disputa do escudo de Aquiles que, provavelmente, teve sua origem no desacordo entre os parentes a respeito do valor da compensação (*poinë*). Afinal, parece que essas recusas progressistas não foram tão bem sucedidas na confirmação de suas premissas.

A descontinuidade entre a norma épica e a lei de Dracon quanto a essas questões e a recusa progressista podem ser, entretanto, muito maiores do que permitiu Gagarin. É nesse contexto de debates que encontramos a tese proposta pelo papirologista e pesquisador da história do direito grego Joseph Mélèze Modrzejewski. Para ele, se deixarmos de focar a *pólis* arcaica e lançarmos nosso olhar para o futuro, contemplando o uso da legislação de Dracon no contexto da *pólis* clássica, veremos que as circunstâncias nas quais as leis de homicídio foram aplicadas traduzem, de fato, o caráter imprevisível de toda situação *agonística* e o proveito que tira dela, sem dúvida alguma, a retórica sofística.

“Tudo o que podemos dizer, com relação à Dracon, é que o aparente progresso da sua lei marca um retrocesso. Ao substituir a família vingadora, a cidade radicaliza e faz do assassinato voluntário um caso público e confunde o mecanismo do exílio e do perdão que asseguravam o equilíbrio do sistema anterior. Interditando o perdão para aquele acusado que escolhia o exílio antes do fim do processo, subestimando o princípio da iniciativa do grupo familiar a cidade abre o caminho para o abuso dos advogados. De fato, o estudo da repressão do homicídio em Atenas, nos faz sentir a profundidade da barreira que as ideias a respeito das relações entre o indivíduo, a família e o estado suscitaram diante da intervenção da cidade nos casos que colocam em jogo a vida do cidadão” (Modrzejewski, 1990, p. 10-11).

No plano das descontinuidades e retrocessos, o helenista polonês observa que um maior afastamento é identificado quando consideramos as normas épicas e a lei de Dracon desdobradas e integradas no cenário político da *pólis* clássica. Assim, o papel singular destinado às intervenções da lei se situa no espaço da competição e do



enfrentamento dos discursos. A meu ver, partindo da tese de Modrzejewski, podemos postular que a legislação de homicídio encontra um campo de aplicação não desprovido de ambiguidades: pela ambivalência mesma de todo jogo retórico que se revela, ao mesmo tempo, meio de afirmação, de defesa da lei e meio de recusa, negação desta mesma lei. Ambiguidades cuja expressão maior se dá através da eficácia do *eikós*, do argumento da verossimilhança, da probabilidade tal como, veremos adiante, foram explicitados por Antifonte em seus discursos.

A estes dois modos de ambiguidades é preciso acrescentar um terceiro: a incerteza que marca o vocabulário das intenções. Incerteza gerada tanto pela aparente ausência deste vocabulário nos poemas de Homero, como pela sua abundância, supostamente anacrônica, no texto da lei de Dracon. Antes de ver, mais longamente, como o problema da intencionalidade foi abordado por Dracon, devemos indicar como o mesmo problema foi representado por Homero.

Sobre o problema da intencionalidade nos poemas de Homero, duas interpretações se impõem nos debates empreendidos pelos comentadores. Na primeira interpretação, estabelece-se, com muita frequência, uma equivalência entre a imaturidade ética e psicológica dos heróis épicos e a inquietante submissão da ação destes mesmos heróis à vontade caprichosa dos deuses. A segunda interpretação se aplica, sobretudo, a análise dos termos volitivos.

Sobre a primeira querela interpretativa, voltamos às discussões empreendidas no capítulo anterior. Não convém recapitular aqui os detalhes da controvérsia acerca da vulnerabilidade ética e jurídica dos heróis. Resumindo, porém: vimos como é estreita e deselegante a solução apresentada por muitos comentadores que não reconhecem na épica a presença de uma reflexão acerca da natureza da deliberação e do raciocínio prático. No interior desta abordagem, foram estabelecidos critérios muito restritos que

privam a ação épica de toda excelência moral fundamentada em uma ética da liberdade, onde toda a ação está aberta em sua realização, levando o herói, enquanto agente moralmente responsável, a pesar as razões que concernem aos meios utilizados para realizar o fim buscado.

No debate sobre o vocabulário volitivo presente em Homero, as evidências textuais não são amplas. Por esta razão, presumo, favorecem, admiravelmente, leituras conflitantes. Essas evidências receberam elucidativa discussão no artigo, *Contributo alla Storia dell'elemento soggettivo nell'atto illecito*, publicado pela professora Eva Cantarella. Ela questiona seriamente os estudos que identificam a lei de homicídio de Dracon como sendo a primeira fonte onde aparece a distinção entre diversos tipos de homicídio que receberam classificações distintas por revelarem as diferentes disposições psicológicas dos criminosos. Segundo Cantarella, já há em Homero uma avaliação sobre a gravidade de um homicídio tendo em consideração as condições psicológicas do assassino (1971, p. 298-300). É, com efeito, no canto XXIII da *Ilíada*, na célebre passagem em que Pátroclo, já morto, aparece num sonho ao amigo dileto, Aquiles, que Cantarella nos mostra uma solução instigante ao problema do conflito ético-jurídico motivado por um crime de sangue. Na referida passagem Pátroclo reflete sobre o assassinato por ele cometido dizendo a Aquiles:

“Algo te peço, aquiesce!  
Não deposites, longe dos teus, os meus ossos,  
deixa-os juntos, que juntos os dois foram criados  
na casa do teu pai; desde menino fui  
levado por Menécio de Oflante aos domínios  
de Peleu, pois matei - infausto, sem querer (*oúk ethelōn*)  
- irado (*kholōthéis*) no jogo de dados - o filho de Anfidamante.  
Recebeu-me Peleu, équite,  
em seu paço e educou-me, bondoso, nomeando-me  
teu escudeiro” (v. 83-91).

O vocabulário e a organização da narrativa sublinham a involuntariedade do ato que foi praticado num momento de cólera. Pode-se pensar que diante dessa querela a

solução encontrada para a punição do crime tenha sido o exílio. Pátroclo enviado para a casa de Peleu fica protegido da vingança que poderia lhe dispensar a família do morto. Cantarella, ao discutir esta passagem, insiste que Homero ao classificar a intenção de Pátroclo não o faz a nível legislativo (1971, p. 299-300). Por conseguinte, ela alega que o poeta não apresentou uma distinção para o modo de punição do herói tendo em vista a natureza involuntária do assassinato. Com cautela, ela observa que é ao retratar a condição psicológica do guerreiro que o poeta estimula a consciência social, favorecendo a avaliação reflexiva acerca da gravidade do crime. Temos, pois, na opinião de Cantarella, que reter a expressão de que se serve Homero para designar o crime de Pátroclo: “sem querer” para compreendermos melhor o significado da classificação do homicídio involuntário apresentado por Dracon em sua legislação. Para Cantarella, ainda que ambígua, a expressão, na sua duplicidade de sentidos, caracteriza suficientemente o estatuto da ação involuntária e se presta a interpretações diversas. Numa primeira interpretação, podemos pensar que Pátroclo golpeou voluntariamente sem ter tido a intenção de matar. Consequentemente, numa segunda interpretação, podemos inferir que Pátroclo não premeditou a morte do seu adversário (1971, p. 300-301). Cantarella atribui à primeira interpretação uma falha lastimável, pois não dá conta da relação de causalidade que aproxima a expressão “sem querer” (*oúk ethelōn*) do substantivo abstrato “irado” (*kholōthéis*). Quanto à segunda interpretação, Cantarella nos mostra sua surpreendente coerência diante da condição psicológica que motivou o crime:

“No texto é evidente que a referência ao estado de ira é a explicação da afirmação “sem querer”. O estado de ira, em suma, foi a mola mestra que impulsionou Pátroclo a matar e a razão pela qual ele afirma ter matado - *oúk ethelōn* – e isto, evidentemente, significa que a ação dotada de ira era desprovida de razão” (Cantarella, 1971, p. 301).

Certamente, estas afirmações marcam uma ruptura com a maior parte das interpretações estabelecidas porque oferece uma explicação causal perfeitamente genuína, fundamentada numa condição psicológica capaz de vincular a causa do crime com a proeminente ausência do cálculo racional. Confrontamo-nos aqui com a total instabilidade do bom julgamento racional diante da adversidade produzida pelo sentimento de ira. Instabilidade que define e revela no plano retórico a natureza do crime: o desequilíbrio, o descontrole extremo onde o desordenador sentimento expressa-se através da linguagem. No debate sobre as causalidades psicológicas da ação criminosa, a fala de Pátroclo assume, a meu ver, uma posição interessante e construtiva. Pátroclo dramatiza vivamente em seu discurso a complexidade da situação prática vivida por ele e concede importante valor à fragilidade psicológica que foi a fonte de toda a falha da avaliação racional. Contudo, para levar adiante nossa simpatia diante de tal interpretação, convém observar que a predominância dessa avaliação das causalidades psicológicas da ação trouxe problemas para Cantarella.

Diante da ausência de uma coincidência etimológica capaz de unir os termos volitivos utilizados na épica homérica com os termos volitivos empregados na lei draconiana, Gagarin procura recusar a envergadura da distinção proposta por Cantarella. Para ele, além do crime cometido por Pátroclo, outros episódios épicos esclarecem esta controvérsia. O helenista americano, em seu livro: *Drakon and early Athenian homicide law*, cria um método de investigação para decifrar o problema da intencionalidade, pois ele está convencido de que a resposta para este problema não pode ser dada através de um único exemplo isolado, como fez Cantarella. Por esta razão, ele cria um instigante catálogo dos homicídios épicos, onde ele busca explorar todos os crimes de sangue cometidos pelos heróis. Ele inclui em seu catálogo, além da *Ilíada* e da *Odisseia*, os fragmentos de Hesíodo e o poema *Escudo de Hércules*, cuja autoria tem sido creditada a

este mesmo poeta (Gagarin, 1981, p. 02-10). Inspirado pela grandiloquente visão de conjunto que lhe oferece o catálogo dos vinte e oito homicídios épicos, Gagarin concede a isenção de intencionalidade apenas a um único homicídio que ele classifica como genuinamente involuntário (1981, p.10-11).

Estaremos em melhor situação, acredito, se nos apegarmos ao homicídio épico que Gagarin elegeu como modelo paradigmático do ato involuntário: a cena da *Odisseia* em que Ulisses, ainda visto como estrangeiro, mata Antino (canto XXII. 1-33). Cabe, aqui, para fundamentar nossa discussão, citar as exatas palavras empregadas por Homero na referida cena:

“Estrangeiro (*xeíne*), fazes mal em disparar contra homens (v.27).  
Era o que dizia cada um, porque pensavam que Ulisses  
matara Antino sem querer (*oúk ethélonta*). Na sua estultícia não percebiam  
que sobre eles tinham sido atados os nós do morticínio” (v.31-33).

Gagarin vê nessa cena um verdadeiro reconhecimento das limitações inevitáveis da deliberação humana. Isso não implica, todavia, que haja aí uma percepção discriminatória ou classificatória para o crime praticado pelo personagem da poesia épica. Para Gagarin, apenas poderíamos reconhecer nos homicídios épicos a presença de uma classificação ordenadora da intencionalidade e da involuntariedade se o poeta tivesse aplicado, aos seus personagens criminosos, penalidades distintas, capazes de traduzir na punição a maior ou menor gravidade da ação transgressora, pois, se coube ao poeta punir seus heróis somente com o exílio, logo, não cabe ao poeta problematizar e refletir sobre as possíveis causas dos homicídios. Nesse sentido, o helenista americano considera que a cena da *Odisseia* nos confronta diretamente com a cena do assassinato cometido por Pátroclo na *Ilíada*, visto que, enquanto Pátroclo é conduzido pela ira a cometer, “sem querer”, o assassinato, Ulisses, aparentemente sem ira, matou “sem querer” Antino (1981, p. 11-13).

Por esta razão, se seguirmos a perspectiva adotada por Gagarin, será forçoso admitir que apenas o crime de Ulisses nos fornece diretrizes plenas para o problema da classificação do homicídio involuntário, enquanto, o crime cometido por Pátroclo, seria inadequado para o bom entendimento do mesmo problema porque que foi, supostamente, maculado pela ira que despertou a resignação da deliberação e da vontade. O que deve emergir daí, conseqüentemente, é a pouca relevância das causalidades psicológicas da ação diante de uma suposta hegemonia e imperatividade lógica da razão.

Contudo, no caso específico da cena do assassinato de Antino cometido por Ulisses, a lógica da razão não aparece de forma hegemônica, muito menos de forma imperativa. Recordem-se os versos repletos de comoção que dão seqüência ao episódio do assassinato e realçam expressivamente a importância da ira. Nesses versos, é Eurimaco que em sua fala reconhece Ulisses, deixa de trata-lo como estrangeiro e consagra à ira um sumo valor redirecionando-a para o ponto chave da questão da motivação do crime;

“Se na verdade és Ulisses de Ítaca que acaba de regressar,  
o que dizes é justo no que diz respeito aos atos dos Aqueus:  
muitos atos de depravação foram cometidos no palácio;  
muitos também no campo. Mas agora jaz morto  
o responsável por tudo, Antino: ele é que fez essas coisas,  
não porque desejasse ou precisasse de tal casamento,  
mas com outro intuito, que o Crônida lhe negou:  
de ele próprio vir a ser o rei na bem fundada Ítaca,  
para tal planejando a emboscada para matar o teu filho.  
Mas agora ele jaz morto, como merecia. Mas tu poupa  
Os teus súditos. Da nossa parte iremos pela ilha  
Para te trazer a restituição (*aressámenoi*) daquilo que comemos e bebemos  
no palácio: traremos em reparo (*timé*), cada um de nós,  
o valor de vinte bois; e pagaremos o que for preciso  
em bronze e ouro, até que se apazigue o teu coração.  
Até lá não te censuramos por estares encolerizado (*kekholōsthai*)” (v. 45-59).

A questão da ira, impõe-se assim à reflexão de Homero em vista do efeito que o assassinato de Antino provoca nos demais pretendentes. Não vejo como pôr em dúvida esse fato no nível da descrição da motivação do assassinato, não encontrando no texto

nada que permita entender a ação de Ulisses como ação desprovida de ira e de intencionalidade. A questão se torna problemática justamente na tensão entre a intenção e a involuntariedade, ou, noutros termos, no embate entre a expectativa dos pretendentes pelo perdão, alimentada pelo poeta, e a reação medrosa de Eurimaco, que já parece prever a aproximação da vingança. Está, pois, em jogo, o sentido da ação, que nasce da tensão entre a intencionalidade premeditada e a ira. Jogo que se desenvolve no espaço do enfrentamento *agonístico* dos discursos.

O discernimento que se exige para uma adequada e convincente explicação da questão encontra-se mais aquém da cena do assassinato de Antino. No canto XXI, Penélope, com muita astúcia, planeja o certame do arco e flecha tendo em vista a “contenda e a origem da chacina” de seus pretendentes (v. 01-04). Porém, ela dissimula em seu discurso a sua artimanha ao declarar aos seus pretendentes que seu futuro esposo será aquele que vencer o certame (v.68-79). A fala de Ulisses, neste contexto, não deixa de ser surpreendente, pois ele pede aos pretendentes que lhe concedam a oportunidade de testar o arco apenas para pôr a prova sua própria resistência física, escondendo assim a sua intenção de assassiná-los. É significativo que Homero descreva a maneira de falar do herói utilizando o termo *dolophronéōn*, ou, na tradução portuguesa, “intuito manhoso”. Esse termo, nesses versos, designa a premeditação de uma manobra desleal, pertence ao vasto domínio do *dólos*, do engano, do logro, da fraude, da falsidade, da má fé. Ele também evoca um conjunto de comportamentos intelectuais que se aplicam à *métis*, a astúcia, representando no jogo das práticas sociais as atitudes sagazes, as estratégias, o senso de oportunidade e, até mesmo, o fingimento<sup>45</sup>. Assim, o conteúdo desse discurso repleto de *dolophronéōn*, Ulisses endereça-o contra Antino renunciando o assassinato. Dessa perspectiva, parecem-me mais definidos os

---

<sup>45</sup> Sobre *dólos* e *métis*, Vernant e Detienne apresentam uma instigante e detalhada pesquisa (2008, p.09-30).

contrastes essenciais que em Homero separam e classificam o homicídio intencional, o homicídio involuntário e que concedem abertura para a atividade retórica.

Tentemos pontualizar mais a última afirmativa. Ao radicalizarmos mais as marcas dos contrastes emblemáticos que se referem às habilidades retóricas e às causalidades da ação na poesia de Homero abrimos a possibilidade de um diálogo factível onde o texto da lei de Dracon decerto não abandona a matéria da narrativa homérica, mas instaura nela uma crise de vastas consequências. A marca mais característica desta crise pode ser entendida como um discurso que expressa a alteridade, uma fala deslocada, um *lógos* que institui critérios e sentidos estáveis capazes de traduzir as disparidades e as instabilidades do modo de agir criminoso. Traduzir em leis as prescrições para as ações implica situar o *lógos* numa esfera própria em que o critério de verdade, inerente ao *lógos* do legislador, do orador e do filósofo, abarca tanto o automatismo da repetição do sentido sempre idêntico do *lógos* da lei, como o exercício sempre múltiplo do *lógos* enquanto instrumento de persuasão. Ao examinarmos estas questões no texto de Dracon, deparamos com problemas interpretativos polêmicos e insolúveis. Isso nos indica que fazer uma síntese de posições pode ser, ao mesmo tempo, um trabalho arriscado e profícuo. Cumpre agora delimitar e esclarecer nossa relação diante das polêmicas antes que possamos propriamente apreciar o texto de Dracon.

No exercício da análise das leis draconianas as interpretações mais numerosas pretendem oferecer moldes e guias de leitura que as apreciam do ponto de vista da prática jurídica, situando-as num contexto em que a reflexão filosófica não advoga na mediação de uma acurada *tékhne* do discurso. Essas interpretações hegemônicas delineiam bem a imagem que se exige do legislador ideal tendo em vista o impacto que o exercício prático da lei deve desempenhar para garantir o seu engajamento social,



eminentemente pragmático, enquanto se exerce a função de busca pela justiça. O que vemos surgir, pois, não é tanto uma reabilitação da antiga lei, mas uma reinterpretação da lei à luz do positivismo jurídico contemporâneo.

Tal tentativa foi empreendida por Douglas MacDowell em seu livro, *The Law in Classical Athens*, onde ele cria um retrato muito persuasivo do sistema judicial ateniense ao descrever o seu desenvolvimento histórico. No capítulo III, dedicado aos códigos de leis, o valor atribuído às leis de Dracon restringe-se a especificação da punição e ao controle dos julgamentos por parte da comunidade (1986,p.41). As reflexões sobre responsabilidade e intencionalidade não foram cogitadas, pois tudo o que a lei escrita representou foi o avanço de uma “comunidade civilizada” que trocou as desagradáveis “incertezas geradas pelas leis orais” por documentos escritos publicados em placas de mármore ou madeira e mantidos numa espécie de “arquivo oficial” para evitar a alteração do seu conteúdo. É sintomático que o texto draconiano seja comparado por MacDowell a um “objeto físico”, eis suas palavras: “Os antigos gregos pensavam que a lei era um objeto físico” (1986,p. 42-43). Observe-se como a lei, concebida como objeto, vista como mero pedaço de madeira ou fria placa de mármore, sistematicamente decorada com letras em sua superfície, foi submetida ao efeito do distanciamento como se assim cumprisse sua tarefa expressando, integralmente, sua objetividade e imparcialidade.

Na mesma linha metodológica, encontramos os estudos publicados em dois fartos volumes por A.R.W. Harrison, renomado historiador do direito grego que dialogou diretamente com MacDowell. No volume dois do livro *The Law of Athens*, Harrison analisa o desenvolvimento histórico dos “órgãos de jurisdição” no capítulo intitulado, *The judicial Machine*. Como numa engenhosa máquina, as leis de Dracon atuavam como se fossem uma tecla *on*, ou uma alavanca que ao serem acionadas

colocavam em funcionamento as engrenagens da máquina judiciária, responsável pelo funcionamento das cortes de homicídio. Ele sugere veementemente que as leis serviram de instrumento para evitar que atos administrativos contrariassem regras ou princípios constitucionais (Harrisson, 1987, p.37-40). Ao traçar um paralelo entre as leis e a máquina, Harrisson estabelece uma identificação anacrônica entre a legislação draconiana e a atual máquina judiciária acionada pela sociedade da informação através de processos eletrônicos, fiscalizados por operadores do direito que advogam em tribunais virtuais. Parece-me assim redutora tanto a posição de MacDowell quanto a posição de Harrisson que faz uma apropriação impactante do texto draconiano, cujo efeito serve para explicar apenas o direito positivo contemporâneo. Não me parece assim suficientemente clara a maior parte das interpretações dadas à lei de Dracon por comentadores que fazem dela um decálogo positivista-imperativista onde a lei é apenas um comando dado pelo legislador aos cidadãos.

Nossas leituras nos colocaram agora em posição de passarmos da interpretação científica-positivista para a interpretação que nomeio como *interpretação agonística*. Situo essa interpretação num contexto em que a reflexão crítica sobre a lei de Dracon realça sensivelmente a importância da deliberação, da responsabilidade e da intencionalidade do agente perante a avaliação do legislador, a arte do orador e a decisão do juiz. Ao decidirmos trabalhar com essa interpretação agonística estamos reconhecendo como apropriadas as teses defendidas pelos helenistas: Edwin Carawan, Eva Cantarella e Stroud.

Podemos começar apreciando a contribuição oferecida por Edwin Carawan. Em *Rhetoric and the Law of Draco*, Carawan propôs que a atividade legislativa de Dracon criou as condições para a composição da retórica tendo como ponto de partida os

conflitos de interesses e o conhecimento das habilidades verbais, sempre necessárias, para a efetiva construção dos discursos descritivos, persuasivos e demonstrativos:

“O registro da lei de Dracon é da maior importância para a história das ideias, não apenas pelo seu valor como documento da antiga lei, mas porque preserva a primeira marca dos instrumentos fundamentais usados pela retórica como técnica do discurso público. No registro da lei, nós podemos verificar como os gregos vieram a definir a proclamação da disputa, diferenciando questões de intenção, responsabilidade e como eles aprenderam a provar através da exterioridade dos signos a fonte dos erros que habitam a mente” (Carawan, 1998, p.02-04).

Dessa perspectiva, acredito que, como pretende Carawan, o texto draconiano se presta sim a uma análise da retórica em seu viés *agonístico* e *patético* e também se apresenta como documento direto dos conflitos sociais do seu tempo, refletindo de forma admirável uma teoria da intencionalidade. Assim, o enfoque da pesquisa de Carawan explicita a orientação crítica da arte retórica mediante as notórias querelas que Dracon enfrentou (Carawan, 1998, p.05-07). A primeira querela diz respeito à definição da disputa: como conciliar as partes? Poderia o assassino justificar o seu crime? Poderia o acusador alegar que tal justificativa é inválida, um mero pretexto? A segunda querela questiona: de que modo uma terceira parte, ou um juiz, poderia decidir a disputa ao utilizar os critérios da lei?

A identificação de tais querelas é extremamente relevante, pois, a meu ver, as querelas precisam ser respondidas, solucionadas adequadamente para que, enfim, possa ser iniciada a tarefa do orador: mostrar aos juízes, de forma persuasiva, qual é a causa mais justa. Assim, a legislação draconiana nos ensinará não a história da retórica, mas a sua pré-história. Essa sua primeira quintessência remonta às questões que a retórica grega jamais abandonou: a preponderância do fardo da responsabilidade do agente na construção discursiva das provas, argumentos e testemunhos. Por essa razão, é interessante extrair do texto de Dracon os elementos definidores da teoria da intencionalidade para emprendermos uma discussão crítica sobre os efeitos produzidos no plano das habilidades oratórias.

No início do texto da lei, repetidamente Dracon voltou ao tema das intenções do assassino:

“Mesmo se alguém matar sem intenção premeditada (*mé ék pronoías*) deve ir para o exílio.

Os *basileús* irão julgar (*dikázein*) culpado do homicídio (*aition phóno*) tanto o que matou como o que idealizou e os *ephétai* irão decidir (*diagnōnai*).

Que seja perdoado (*aidésasthai*), se o pai, irmãos ou filhos, todos juntos, o quiserem, se alguém não o quiser que prevaleça o que se opõe. Na ausência destes, que se consulte até os primos se todos querem perdoar, ainda assim prevalece o que se opõe. Se nenhum destes existe, e o assassinato foi não intencional (*ákōn*) e os cinquenta e um *ephétai* decidem que o que matou o fez não intencionalmente (*ákonta*), dez membros da *phratría*, se o quiserem, incluam. Que estes cinquenta e um os escolham por seus méritos (*aristínden*). E os que antes mataram fiquem afetados por esta mesma lei” (*thesmōi*). 10-20

Na passagem citada, não deixamos de reconhecer as nuances do vocabulário das intenções, porém, para muitos pesquisadores, Dracon cedeu em seu texto passagem a aporia, pois não explicou como as intenções eram avaliadas. Em estreito vínculo com essa aporia surgem outras relacionadas tanto á terminologia empregada no texto: *mé ék pronoías*, *ákōn*, *ákonta*, quanto à ausência de uma lei aplicada ao crime intencional.

Cumpra agora levar em conta essas aporias. O problema que elas evocam se concentrou cada vez mais em torno da questão de saber se o conteúdo da lei foi conservado na íntegra. Esta questão afeta o início da lei, visto que, o texto começa tratando do homicídio não intencional. Para esse tipo de homicídio, Dracon utilizou a expressão - *mé ék pronoías*- introduzida por um *kaí* que a maioria dos helenistas consideram como uma conjunção de coordenação “e”. Deste modo, a impressão que fica é que o texto está incompleto e que havia uma primeira resolução a qual esta conjunção ligava dando sequência à lei. Essa primeira resolução, para a maior parte dos estudiosos, tratava do assassinato intencional - *ék pronoías*. A falta dessa primeira resolução tem sido explicada de muitas maneiras. Um inventário completo dessas múltiplas explicações foi oferecido por Ronald Stroud em *Drakon's law on homicide*. Retomo de forma sumária o inventário de Stroud, pois ele nos coloca argumentos importantes para a compreensão da lei (Stroud, 1968, p.33-35). 1 - A primeira hipótese do inventário alega que a resolução sobre o homicídio intencional teria sido copiado

num outro lugar, antes da resolução sobre homicídio não intencional, e a má condição da pedra o fez ilegível para nós. 2 - A segunda hipótese mostra que esta resolução teria sido copiada sobre outra estela de mármore que não chegou até nós. 3- Na terceira hipótese, a resolução não foi recopiada porque tornou-se obsoleta para os casos julgados no século V. 4- E, na última hipótese, a resolução não foi recopiada porque uma lei, posterior a Sólon, a modificou. Stroud, após analisar o inventário das hipóteses defendidas pelos pesquisadores, apresenta uma solução alternativa e inusitada; afirma que a resolução sobre o homicídio intencional foi publicada depois da resolução sobre homicídio não intencional, porém, as letras da lei foram apagadas pelo tempo. Ele também propõe uma nova interpretação para a partícula *kaí* que precede a expressão *mé ék pronoías*, afirmando que a partícula não tem o valor da conjunção “e”, mas significaria: “mesmo se”. Deste modo, Stroud não vê motivos para afirmar que a parte conservada da lei foi precedida por uma primeira parte dedicada ao homicídio intencional (1968, p.36-40).

Para os nossos propósitos, não convém retomar as hipóteses do inventário de Stroud, porque elas não fornecem elementos para a reflexão sobre o problema retórico da intencionalidade. Da perspectiva abrangente do problema da intencionalidade, impõem-se as teses mais recentes defendidas por Gagarin, Modrzejewski, Cantarella e Carawan.

Parece-me que Gagarin (1981) e, na mesma trilha Modrzejewski (1990), conseguem demonstrar bem como a partícula *kaí* deixa de ser uma conjunção para representar um advérbio que implica uma condição, muito embora não acreditem que tal variação possibilita abstrair vários conceitos de intencionalidade. Em Gagarin, essa localização mais exata do uso da partícula *kaí* e do uso do vocabulário volitivo permite ao helenista estabelecer que “Dracon adotou uma escrita elíptica”:

“Minha sugestão é que devemos entender que a primeira sentença da lei de Dracon trata explicitamente o homicídio não intencional e o homicídio intencional por implicação, uma afirmação básica comporta as leis sobre homicídio intencional e não intencional. Em outras palavras, Dracon não escreveu leis separadas sobre o homicídio intencional, mas, por ter iniciado sua lei com a afirmação “mesmo se um homem não intencionalmente mata outro, ele é exilado” ele considerou todos os homicídios, sendo o homicídio intencional por implicação e o não intencional explicitamente, do mesmo modo eu poderia dizer para os alunos antes de uma prova; “Mesmo se alguém olhar não intencionalmente para a prova de outro aluno, terá a prova anulada”, deste modo, está claramente implicado que a mesma penalidade será aplicada para qualquer um que intencionalmente olhar para a prova de outrem” (Gagarin, 1981, p.101).

O tratamento “elíptico” que Gagarin confere ao homicídio intencional e a análise que oferece dos termos *mé ék pronoiás, ákōn, ákonta*, utilizados para designar o homicídio “não intencional”, pretendem solucionar as polêmicas suscitadas pela lei. Para ele, a única dificuldade que resulta da sua tese diz respeito “ao desenvolvimento da ideia de perdão” - a *aídesis* - e a identificação do exílio como única punição possível para ambos os tipos de homicídio (Gagarin, 1981, p.48-55). A dificuldade que Gagarin enfrenta está diretamente associada à dificuldade que ele encontra em reconhecer no texto de Dracon uma genuína reflexão sobre o problema da intenção cuja finalidade visa possibilitar a contestação, levando em conta a habilidade oratória fundada sobre a deliberação. O seu próprio texto encarrega-se de exibir o mal entendido. Diante das duas ocasiões oportunas para a oferta do perdão e da reconciliação entre o criminoso e a família da vítima explicitadas no texto de Dracon, Gagarin identifica uma variação no vocabulário e na formulação dos procedimentos que envolvem o processo:

“Nós temos decididamente rejeitado a teoria segundo a qual o assassinato *ákōn* – involuntário – possa ser da mesma categoria que o assassinato *mé ék pronoiás* – sem intencionalidade. Por outro lado, se a menção de *ákōn* é supérflua, porque existe tal ênfase sobre o fato de que o assassinato deve ter sido *ákōn* (para obter o perdão da *phratría*) e que os *ephetái* deverão decidir se foi de fato *ákōn*? (1981, p.50)”

A passagem citada fala por si: de um lado, a questão da diversidade do vocabulário elevada a um estágio de aplicabilidade prática contrastante, opondo duas formas de ação; de outro lado, a extraordinária dúvida que Gagarin direciona as leis de Dracon ao reconhecer que das duas formas de ação decorrerão, necessariamente, duas formas distintas de perdão e punição. O que considero digno de ser realçado é o fato de que em sua tese Gagarin reconhece, facilmente, a distinção lexical das intenções,

reconhece, com moderada hesitação, a aplicação dessa distinção ao problema da concessão da pena e do perdão, mas, é incapaz de reconhecer que todos estes estágios dependem da concretude absoluta de uma reflexão sobre a intencionalidade da ação. Por que estranhar, o fato do texto de Dracon não oferecer uma avaliação prévia das intenções, uma vez que o mesmo texto prevê uma avaliação das intenções aplicadas ao perdão e à punição? Como já referi, esse estranhamento leva Gagarin a desclassificar a teoria da intencionalidade e os instrumentos discursivos prestigiosos que dela advém sob o pretexto de que esse reconhecimento não foi efetivamente aplicado no momento da proclamação da disputa, pois só foi aplicado no momento da atribuição da punição e do perdão (1981, p.54-55).

Na mesma perspectiva da abordagem desenvolvida por Gagarin, encontramos a tese de Modrzejewski. Ele aceita que, de fato: “Dracon fez em sua lei uma referência implícita ou incidental ao assassinato voluntário”, visto que, o “homicídio intencional surge como a contrapartida lógica do homicídio involuntário”, confirmando, assim, a tese de Gagarin (Modrzejewski, 1990, p.07). De um certo modo, Modrzejewski tem uma consciência tão aguda da densidade do problema que ao recusar a teoria da intencionalidade faz com que ela reapareça na forma de uma noção espectral, uma sombra da lei, como o fez Gagarin. Ele argumenta que:

“A noção de voluntário existe, mas ela não é levada em conta na organização da lei. A tipologia do homicídio não foi prioridade para o legislador. O texto da lei se aplica, indistintamente, ao homicídio voluntário e involuntário com uma exceção: o caso do assassino exilado que pode ser reintegrado ao território ático quando não existem parentes da vítima que possam conceder o perdão, com a condição que o caso seja classificado como condenação por homicídio involuntário – *ákōn*” (Modrzejewski, 1990, p.08).

Ora, na verdade as abordagens de Modrzejewski e de Gagarin tropeçam em dificuldades criadas não pelo texto da lei em si, mas pelo viés da própria abordagem. A revisão de tal perspectiva é corroborada pela tese de Eva Cantarella. Os argumentos de Cantarella parecem-me convincentes e apontam na direção de que o texto draconiano,

de fato foi composto tendo em vista a distinção entre três tipos de homicídio e não de dois tipos de homicídio, como afirma a maioria dos comentadores. Deste modo, seriam os homicídios assim tipificados; *phónos ék pronoías*, *phónos mé ék pronoías*, *phónos akoúsios*. Esse dado é extremamente relevante, pois, para Cantarella, as distinções que emergem da lei de Dracon mostram que as classificações dos crimes foram consideradas de acordo com as disposições psicológicas do agente (1971, p.296-299). Já chamei a atenção para a análise empreendida por Cantarella tendo em vista o problema das condições psicológicas do infrator na épica de Homero e que resultou na distinção entre duas formas de homicídio. Mas, a meu ver, o problema em Dracon não se reduz apenas a isso e, ultrapassando os dados do que poderia ser entendido como a motivação homérica, estende-se pelos motivos tipicamente draconianos da concessão do perdão e da relativização da responsabilidade do agente no plano da atividade oratória. Está em causa, portanto, tanto a recepção da tradição épica, como a produção do novo representado pela lei draconiana. Retomemos algumas das considerações que Cantarella faz em seu texto para justificar a perspectiva que venho enfatizando. Em primeiro lugar, é necessário interpretar certos dados essenciais da lei, como, por exemplo, por que Dracon utilizaria expressões distintas *mé ék pronoías*, *ákōn*, para falar do mesmo tipo de homicídio? Ou ainda; por que expressões distintas como *mé ék pronoías*, *ákōn*, tem sido comumente compreendidas pelos pesquisadores como expressões idênticas do ponto de vista semântico? A ser assim, é preciso determinar com mais precisão, como nos mostra Cantarella, que para Dracon, matar *mé ék pronoías* e matar *ákōn* não era a mesma coisa. Essa circunstância aparece agudamente representada na passagem em que Dracon, depois de haver dito que os que cometeram um homicídio involuntário, *mé ék pronoías*, devem ser condenados ao exílio e podem voltar do exílio somente se obtiverem o perdão (*aidésis*) dos parentes da vítima, acrescenta que, na falta dos



parentes, se o homicida cometeu o crime involuntariamente e, desta vez, ele usa o termo *ákōn*, pode evitar o exílio se for perdoado pela *phratría*. Para Cantarella, é evidente que as duas normas não se referem ao mesmo crime, pois o que é necessário admitir é que quem matou *ákōn* cometeu um crime menos grave do que aquele que matou *mē ék pronoías* (1971, p.297-302).

No esforço do discernimento das intenções encontramos, em diálogo com os estudos de Cantarella, a fecunda análise proposta por Carawan. Ele analisa os termos volitivos e o exame do estado mental do assassino para verificar como estas questões influenciaram a prática retórica e a divisão dos tribunais. O ponto central da análise de Carawan, diz respeito ao discernimento de fronteiras onde termos éticos distintos comumente e erroneamente são interpretados como “funcionalmente opostos” (Carawan, 1998, p.39-40). Em primeira instância, é a intencionalidade que levanta tal barreira: a aparente redundância dos termos não sugere uma discrepância no texto, mas sim o emprego de uma terminologia precisa e bem definida. Na reconstrução filológica do texto proposta pelo helenista, os termos são conceitualmente cristalinos e para serem passíveis de demonstração necessitam da atividade retórica sempre onipresente no teste de convicção implicado nos juramentos dos acusados e nas provocações proferidas pelos acusadores. Tal é a qualidade semântica dos termos *pronoía* e *ákōn* que o helenista traduz por “malícia premeditada” e “sem intencionalidade” respectivamente (1998, p.41-42). Estes termos entrelaçados no texto da lei de Dracon sublinham os meandros das ações praticadas “sem malícia premeditada” - *mē ék pronoías* - e “sem intencionalidade” - *ákōn*. Este efeito redundante confunde a lógica comum. Por esta razão, Carawan, sistematicamente, direciona o uso desses termos aos exemplos oferecidos por Homero, Antifonte e Platão<sup>46</sup>, onde o nome abstrato *pronoía* aparece

---

<sup>46</sup> Os exemplos são: Homero, *Ilíada* XVIII – v.526, *Odisséia* V – v.363. Antifonte VI, Platão, *Leis* IX 866d-8667b. Mais adiante voltaremos a esses exemplos ao analisarmos os discursos de Antifonte.

como sinônimo de intenção nociva, distanciando-se do termo *ákōn*. Logo que se consoma tal distanciamento, Carawan afirma que toda a lei de Dracon foi construída pensando no uso retórico da “avaliação das causas”, onde o foco incide na sequência de causalidades posta em movimento por um iniciador (*aitíos*) quer seja ele um agente direto, um instigador ou um planejador (1998, p.43).

Para concluir este percurso, voltamo-nos a Dracon como um pensador cuja importância está profundamente ligada à profundidade e severidade de seu desafio diante das adversidades do ato delicado de equilibrar em que consiste a boa deliberação humana. Segundo o critério das intenções, o discurso draconiano baseia-se na busca de liberdade maior de pensamento, de discurso e de ação. Para o legislador esse tipo de desenvolvimento foi um modo de traduzir regras éticas no plano das instituições.

No seu texto, em toda situação de confronto entre os litigantes o acento é posto sobre a eficácia discursiva e persuasiva promovida pelo duelo *antilógico* de argumentos.

## CAPÍTULO 2

### **A TRAGÉDIA COMO ARTE POLÍTICA: FUNDAÇÃO MÍTICA DOS TRIBUNAIS**

Ao longo deste estudo, as relações entre a prática oratória e a responsabilidade do sujeito do delito têm sido o nosso fio condutor. Nosso debate sobre as origens dessas relações constituiu-se num diálogo entre as considerações literárias registradas pela poesia de Homero e a realidade histórica representada pela legislação de Dracon.

Creio ter demonstrado, contradizendo vários pesquisadores, que nos textos de Homero e de Dracon há uma atividade reflexiva que visa conceituar as diferentes formas de avaliações do comportamento delituoso, reprovável. Avaliações e reflexões que foram explicitadas através do jogo oratório que envolvia as partes em litígio, pois, sempre que este tipo de comportamento delituoso aparece imputado a um sujeito, cabe a este sujeito protestar discursivamente evocando seja a involuntariedade, seja a falta de liberdade de suas ações como circunstâncias que excluem a responsabilidade moral ou jurídica. Neste sentido, foi o estatuto da lei draconiana, promulgado no século VII a.C., que permitiu-nos afinar nossas interpretações e propor demonstrações mais complexas dos diversos aspectos da realidade jurídica e política. Sendo assim, foi no momento em que Dracon atuou como legislador que a política dos tiranos e dos oligarcas nos apareceu como a encruzilhada de disputas importantes e que foram portadoras de mecanismos discursivos, estrategicamente persuasivos, mobilizados pelos conflitos de interesses.

Ora, é a partir do século V, ou para falar em termos atenienses (já que os registros historiográficos nos incitam e muitas vezes nos obrigam a fazê-lo), a partir das reformas de Clístenes que o poder é depositado *és tó mezôn*, no centro, segundo a

fórmula célebre, distribuído entre todos os cidadãos<sup>47</sup>. Isso nos autoriza a dizer que as relações entre o uso público dos discursos persuasivos e a reflexão filosófica passam agora pela cidade, pela *pólis*, por seus mecanismos de luta política *agonística*. A partir daqui a multiplicidade das fontes impõe uma abordagem mais focalizada. Por esta razão, para o estudo da tragédia, examinarei o discurso polêmico sobre a justiça da *pólis* que emerge da trilogia esquiliana *Orestéia*, na qual as correspondências e oposições que inspiram os debates oratórios favorecem as distinções que determinam a classificação das ações humanas tanto no plano moral como no plano jurídico. Creio que há, em Ésquilo, um *continuum*, um processo de problematização conceitual em marcha, capaz de abalar a compreensão da condução cotidiana das ações privadas e políticas no que diz respeito à autonomia da vontade do sujeito moral e ao problema da justiça.

Sendo assim, o grande interesse deste capítulo é articular as reflexões conceituais trazidas pela tragédia com o discurso filosófico. Para este fim, utilizarei os fragmentos e discursos de Antífonte como signos da evidência da continuidade entre a reflexão esquiliana e a reflexão filosófica, continuidade que se dá de modo complexo, ou seja, comportando tanto rupturas quanto permanências.

---

<sup>47</sup> Cf. Vernant (2002, p. 100-107).

## 2.1- *Agamêmnon* e a Retórica Agonística da Responsabilidade Trágica

O pensamento esquiliano enuncia uma exortação eloquente que busca conhecer por via da razão, da reflexão, da análise da cultura e do julgamento as causas das ações justas e das ações injustas. Ésquilo, ao consentir que a justiça gera o bem, embora esteja muito distante da vida cotidiana, mas, de modo nenhum, inacessível, parte para guerrear contra tudo o que gera a injustiça, a arbitrariedade, a desordem e a violência. Ele fala com refinamento e clareza, deduz o complexo e o diverso implícitos na cenografia do gesto e do verbo a partir do confronto entre duas justiças unidas e nitidamente opostas.

Observemos um primeiro signo de tensão entre o plano moral e o plano jurídico, que, sob a forma de uma dialética trágica, permite avaliar o cálculo do discernimento moral, ao contrapor duas formas de justiça: a justiça do *oikós* e a justiça da *pólis*. A meu ver, há na *Orestéia* uma dialética trágica<sup>48</sup> instaurada no debate que coloca a *práxis* democrática da *pólis* em confronto com os valores ancestrais herdados do seu passado aristocrático. É sob essa perspectiva que pretendo, ao reavaliar a configuração dos delitos do *oikós*, encontrar uma fonte de diálogo conceitual acerca do problema da justiça. A partir dessa perspectiva, entendo que a busca por uma fonte de conceitos traduz um jogo muito variado de formas de enunciação discursivas que foram concretizadas, plasmadas na regulação jurídica destes delitos do *oikós* pelos tribunais atenienses.

Desse modo, o conflito trágico eclode no *Agamêmnon*, primeira peça da trilogia, quando os delitos do *oikós* e a crise da tradição ancestral ameaçam destruir a ordem da *pólis*. É no *párodos* lírico, logo ao entrar pela primeira vez no palco, que o testemunho

---

<sup>48</sup> Inspiro-me na tese do professor Jaa Torrano que, no estudo introdutório da sua tradução da *Orestéia*, postula que na trilogia de Ésquilo encontramos uma dialética “pré-filosófica”. Ele nos diz que na *Orestéia*: “entrelaçam-se, confundem-se e distinguem-se quatro pontos de vista e quatro graus da verdade: o ponto de vista e o grau de verdade próprios dos deuses, o dos *Daimones*, o dos Heróis e o dos homens cidadãos da cidade-estado. Nessa multiplicidade de pontos de vista e de graus da verdade, instaura-se a dialética trágica, pré-filosófica, que investiga o sentido humano, o sentido heroico e o sentido numinoso (pertinente ao *Daimon*, “Nume”) da justiça divina dispensada por Zeus e partilhada pelos homens na *pólis*” (2004, p.13).

do coro de anciãos aparece-nos, a uma só vez, como sendo um testemunho claro e difícil: claro, pois o coro mimetiza o discurso em que Agamêmnon anuncia e justifica o sacrifício de Ifigênia à deusa Ártemis. E difícil porque o ritual sagrado do sacrifício converte-se em cruel assassinato da filha pelas mãos do próprio pai.

“...O grande guia (*ánaxhóprésbys*) assim disse:  
- Grave cisão é não confiar,  
grave cisão, se eu trucidar a filha, adorno do palácio,  
poluindo (*miainōn*) de filicidiais fluxos  
paternas mãos ante altar.  
Que há sem estes males?  
Como ser desertor das naus  
por frustrar o bélico pacto (*xymmakhías hámartōn*)?  
O sacrifício de cessar vento  
e o virgíneo sangue, deseja-los  
com superfurioso furor (*orgái periorgói epíthymein*),  
é lícito (*thémis*), pois que bem seja!” (v. 205-217).

Ésquilo faz o seu coro de anciãos chamar Agamêmnon de *ánax*, construindo, deste modo, um personagem trágico que ainda preserva os caracteres homerizantes do *basiléus*. As prerrogativas de poder do *basiléus* homérico também fundamentam na tragédia esquiliana a questão da *thémis* e das *themistés*. Como vimos em Homero, *thémis* é a justiça inspirada e concedida por Zeus aos *basilēis*. Em Ésquilo, na passagem acima citada, essa mesma *thémis* confere legalidade ao assassinato cometido por Agamêmnon e aparece estreitamente ligada à moral familiar do *génos*. A justiça familiar que Agamêmnon representa enquanto chefe do *génos* e a função de chefe militar que ele exerce como *stratégos* incorporam diversos componentes aristocráticos que foram inspirados nas normas tradicionais das nobres famílias. É por isso que Agamêmnon, ao evocar as consequências dos seus próprios atos, nos mostra que, qualquer que fosse sua escolha, suas ações o comprometeriam em um grande delito. Como chefe militar, ele violaria os princípios legais, cometendo, como desertor, uma falta (*hámartōn*) e enquanto chefe do *génos*, seria culpado por cometer um crime religioso (*miainōn*).

Louis Gernet, num belo estudo sobre a religião grega, mostra que no teatro os heróis definem-se pela relação individual que mantêm com os deuses, enquanto a relação do coro e dos cidadãos com os deuses é orientada pela tradição comum e pelas celebrações tradicionais e coletivas (Gernet, 1932, p.78-89). Eis uma proposição que assume um sentido diretamente político e nos auxilia a compreender a *thémis* que justifica o sacrifício/assassinato de Ifigênia. Nos versos que citamos, as palavras do rei Agamêmnon reproduzidas pelo coro, representam o ponto de vista do herói, marcado pela necessidade do destino a conviver em estreita proximidade com o divino. Tal convivência chega a ser difícil de suportar e é devido à sacralidade de sua missão divina que o rei decide que é lícito o sacrifício de Ifigênia.

Contudo, nos versos seguintes, o coro, ao comentar o sacrifício, considera-o como ação criminosa. Ação cometida com violência (*bíai*), pois o rei altera voluntariamente o próprio pensar, perde a razão e “respira a ímpia mudança de ânimo” (*phrenós pnéōn dyssebē tropaían*) e, deste modo, “concebeu pensar com toda ousadia” (*pantótolmon phroneīn metégnō*) e “ousou fazer o sacrifício da filha” (v. 219-226).

A relação estabelecida entre o coro e o crime explicita o paradigma da nova forma de resposta pública engendrada pelos tribunais aos crimes privados. Neste paradigma, a causa do crime não mergulha mais no transcendente e insondável desígnio dos deuses, ou na inflexibilidade do destino. Ao contrário, o indivíduo passa a ocupar o centro das ações e dos eventos que se submetem à sua razão, deliberação e decisão.

Há, no entanto, uma dúvida que ocupa os helenistas em relação à autonomia da vontade, diante da eficácia protetora dos deuses com relação aos delitos cometidos pelo herói. A dúvida reside na motivação do crime que, sendo de natureza religiosa, dá uma boa dimensão da crise moral explicitada pela tragédia, pois exime de autonomia e de responsabilidade a ação praticada pelo herói. A alienação da vontade do herói trágico e

a onipresença da vontade dos deuses colocam a eliminação da culpa como a questão central da tragédia, se seguirmos as teses defendidas por Jean-Pierre Vernant e Albin Leski.

Primeiramente, creio ser útil seguir aqui a discussão aberta por Leski acerca da “visão ética do mundo”, que na *Orestéia* responde às novas necessidades da *pólis*, ao associar direito e religião através do tema da maldição de família. O tema da trágica angústia da decisão do rei Agamêmnon no que diz respeito ao homicídio de sua filha Ifigênia e o seu papel de sacrificador são fortemente enfatizados na interpretação proposta por Leski. Para ele, Ifigênia não era uma vítima inocente cuja vida foi ceifada impiedosamente. Leski entende que o sacrifício de Ifigênia representa apenas mais um elo na cadeia de culpa e expiação que acompanha a linhagem amaldiçoada do palácio dos Átridas (2003, p. 113-116). Assim sendo, seguindo a tese de Leski, pareceria claro que para Agamêmnon não restavam escolhas. O rei seria subalterno aos imperativos da maldição que acompanha sua família e, nesse contexto, cumpriu a prescrição da infalível punição divina. Agora, sobre o rei recai a culpa de uma ação criminosa que ele executou, mas que ele não escolheu, experimentando, desse modo, a intensificação da insuficiência moral instaurada no plano das limitações da liberdade. A situação, contudo, não admite uma resposta simples. Outra resposta possível apresentada por Leski encontra-se alojada na ambígua convivência entre o mito e a história. É diante da interação entre direito e religião que Leski busca entender a “grandeza trágica” que constitui o motivo central do drama esquiliano. A força operativa do mito concede júbilo à vontade de Zeus. Vontade poderosa e autoritária que estabelece um anacronismo moral desconfortável perante a época histórica da *pólis* democrática com a qual o mito se entrecruza. Com efeito, na interpretação de Leski, não parece ser outra a função do mito que narra a história do palácio amaldiçoado senão descobrir e indicar os



perigos e ameaças que os crimes de sangue representam para a nova ordem jurídica da *pólis*. Apresentando a crítica ética ao paradigma mítico como objetivo central da criação literária de Ésquilo, Leski admite que o parâmetro para se julgar a relação do herói trágico com a ação criminosa se encontra numa dupla determinação que envolve tanto a coação do destino estabelecida pelo desígnio divino, como o fardo da responsabilidade que não exime o herói da culpa (2003, p.117-119). Nesse contexto aberto a várias possibilidades de classificação ética da ação heroica, interessa, portanto, pontuar com cuidado esta resposta aparentemente inovadora sugerida por Leski. Seria lícito, a preservar-se essa linha de raciocínio, admitir um embate entre a autonomia do herói e a vontade soberana da divindade, considerando que, neste embate, a decisão final pertenceria inevitavelmente ao herói. Entretanto, cumpre observar antes de tudo, que Leski não decide as antinomias trágicas no campo das ações humanas heroicamente encenadas. Depois de toda a ênfase que o helenista dedicou ao livre-arbítrio da ação humana, ele conclui que a questão relativa à decisão e à responsabilidade interessava ao poeta trágico enquanto expressão estética apurada do discurso religioso:

“Para Ésquilo, a figura de Zeus sobrepõe-se às de todos os outros deuses, em suas mãos repousa o Direito que ele faz triunfar no correr das coisas e seu domínio está tão profundamente entrelaçado a este mundo que ele se torna o portador do seu verdadeiro sentido. (...) Em Zeus, também encontra suspensa a antinomia entre a coação do destino, que se apresenta como maldição de uma linhagem, e o livre-arbítrio do ser humano. Zeus e o Destino significam o mesmo, dizem as últimas palavras da *Oréstia*, mas é Zeus também que conduz o homem pelo árduo caminho para o conhecimento através da ação e da dor, Zeus está em tudo” (Leski, 2003, p. 118,119).

Note-se como o helenista encontra na lógica arcaica da cosmogonia hesiódica os efeitos produzidos pela vontade soberana de Zeus na esfera da moral e do direito, reforçando o valor da justiça que se espera alcançar tanto na esfera ideológica das normas ideais como na esfera das práticas sociais delimitadas pela *pólis*. Referindo-se à assistência prestada por Zeus nos julgamentos e na distribuição da justiça, a declaração de Leski parece destinada a repetir a fórmula da tradição épica na medida em que Zeus é tido como o deus que distribui honras e funções organizando e dirigindo tudo e todas as

coisas. Decerto, essa é uma leitura que reforça fecundamente, no contexto trágico, a natureza de Zeus no plano dos mitos de soberania. Mas a expressão crucial desta leitura teria como consequência impor a impossibilidade de mostrar o caráter autônomo da moralidade heroica.

Talvez possamos avançar mais sobre o estatuto da moralidade na poesia de Ésquilo testando a célebre tese defendida por Jean-Pierre Vernant. No livro *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, Vernant demonstra belamente como a tragédia grega ressalta de forma interrogativa as ansiedades que dominam as relações dos agentes humanos com seus próprios atos. O efeito trágico desta ansiedade pôde ser diagnosticado pelo helenista através do método de análise que ele inaugurou e batizou de “antropologia histórica”. A originalidade de tal metodologia consiste em adotar uma abordagem multidisciplinar que pretende definir a tragédia como fenômeno estético, como realidade social e como construção de uma experiência psicológica historicamente determinada. Segundo o helenista, na tragédia, as diferentes categorias de ação sublinham as contradições entre “duas formas de psicologia”: a psicologia política e a psicologia mítica (Vernant, 1987, p.28,29). Assim produz-se o conflito trágico da ação onde o mesmo personagem oscila entre duas formas opostas de comportamento, seguindo uma “lógica ambígua” ao deliberar racionalmente. Da mesma forma, segue uma “lógica ambígua” a função psicológica da vontade para a qual os poetas trágicos não dispunham de uma terminologia. Segundo Vernant, esse vazio etimológico demonstra que a ausência de uma história para a palavra “vontade” pressupõe a ausência de um conceito de vontade. O surpreendente, entretanto, é que a principal conclusão da pesquisa de Vernant estabelece que o lugar do indivíduo na ação trágica reside numa “vontade presa”. Uma vontade diferente da nossa vontade de indivíduo contemporâneo, na qual o sujeito da ação sempre utiliza o poder da vontade para tornar-

se “fonte de atos” (Vernant, 1987, p.43-47). Diante da nossa vontade emancipada e emancipadora, a vontade grega pré-aristotélica aparece aos olhos do helenista como uma vontade incompleta, imatura e trágica, pois o indivíduo decide agir sem ter feito uma escolha racionalmente comprometida<sup>49</sup>. Mais significativa ainda é a interpretação que Vernant apresenta acerca do conflito trágico no plano dos fatos que ele define como tudo aquilo que está “fora da personagem” e, por essa razão, necessariamente se opõe ao plano psicológico. Diz ele, referindo-se a Ésquilo, que no plano dos fatos o poeta buscou explicitar o conflito trágico através dos novos valores da justiça jurídica, jogando com as incertezas tão peculiares ao vocabulário técnico do direito (1987, p. 30-32).

Sem dúvida, nesse contexto marcadamente jurídico, Vernant levanta uma questão de suma importância para nossos propósitos: estamos diante de um poema que se poderia definir como um discurso profano capaz de expressar a racionalidade jurídica e que se diferencia, consideravelmente, da definição do poema enquanto discurso religioso, como foi atestado por Leski em sua tese. Por outro lado, Vernant, ao descrever a vontade trágica como uma característica meramente psicológica, à qual está claro que a noção de vontade não se reduz, não considerou a vontade trágica como um ato de percepção imediata que finaliza um trabalho de reflexão e de busca das melhores razões para a efetivação de ações que não se distanciam da dimensão normativa atestada pela vontade ideal aristotélica<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Em termos aristotélicos, a decisão em favor da razão ou do desejo é uma questão de escolha deliberada (*proairesis*). Nos livros III e VI da *Ética a Nicomaco*, a *proairesis*, enquanto sede da imputabilidade, pode ser interpretada como um desejo deliberativo e como uma disposição capaz de escolher. A razão prática se impõe pela *proairesis* tanto do ponto de vista dos fins desejados como do ponto de vista dos meios utilizados para alcançar os fins. A este respeito, cf. Aubenque, (1986).

<sup>50</sup> Para Monique Canto-Sperber é um equívoco destituir de conteúdo ético a reflexão poética como se fosse o equivalente a um “estado inferior da ética”. Tal equívoco nos induz a pensar que os gregos tinham uma noção imperfeita daquilo que seria para nós a essência mesma da moralidade, porque eles não possuíam nem uma teoria da vontade, nem uma concepção de autonomia moral e de responsabilidade do sujeito semelhante à nossa concepção moderna de moralidade (2001, p. 34-35).

Como se vê nas duas teses, estamos diante de questões cujas respostas devem ser buscadas em outra direção, pelo menos do ponto de vista de nossos presentes propósitos. Ora, se na avaliação de Leski o estatuto do sujeito na ação é confrontado com uma necessidade superior e se na avaliação de Vernant é sublinhada a ausência da vontade livre e da responsabilidade subjetiva: que valor pode ter na poesia trágica de Ésquilo o estatuto do *lógos*, entendido como fala, conversação, persuasão, quando *não* se supõe de antemão que toda a discursividade para além do plano da linguagem está também plasmada no plano do comportamento como verdadeira fonte de decisão? Como dissociar nas cenas de assassinato o 'momento em que se fala' do 'momento em que se vive a ação'?

O primeiro interesse dessas questões, para meu propósito, é evidenciar que, para apreender o que está em jogo nas reflexões esquilianas sobre a autonomia da vontade, importa levar em conta sua aproximação com a sofística. Para ser mais precisa, eu proporia de bom grado explorar as primeiras reflexões sobre a autonomia da vontade e sobre a especificidade do discurso jurídico que foram inauguradas por Antifonte, ao estabelecer em seus escritos a importância do apaziguamento das querelas que residem entre a razão e o desejo, assim como das diferenças entre a natureza e a lei, o público e o privado.

No fragmento de sua obra *Péris Homonóias*, Antifonte apresenta o modelo de um consenso capaz de definir a autonomia do agente como autonomia deliberada, voltada em favor da razão, sem descartar o contato conflituoso com o desejo. Ele elogia a serenidade, a calma, e a autonomia moral do homem sobre as leis:

“Aquele que, indo contra o próximo, como quem vai realizar coisas de modo não nobre, hesita, pressentindo que as coisas que quer realizar, por causa desses erros, trazem, ao invés, as coisas que não quer: este é o mais prudente (*sōphronésteros*). Pois, enquanto hesita, permanece na iminência e muitas vezes nesse meio tempo vira em sentido contrário o senso das vontades; por um lado, no que já aconteceu, isso não é possível; por outro lado, no que está por vir é admissível que aconteça ou não. Aquele que tem a esperança que pode fazer mal ao próximo sem vir a sofrer ele mesmo, esse não é prudente. As esperanças nem sempre são um bem, pois tais esperanças já atiraram muitos em desgraças irremediáveis e eles mesmos se mostram como sofrendo aquilo que pareciam fazer aos próximos.

Não há meio mais correto de julgar se um homem é prudente se ele fecha seu coração aos prazeres imediatos e se mostra capaz, ao se controlar, de obter vitória sobre si mesmo. Ao contrário, aquele que quer, imediatamente, satisfazer seus desejos, deseja o pior no lugar do melhor” (DK 87 B58).

“Aquele que nem desejou, nem tocou as coisas vergonhosas ou ruins, esse não é prudente, pois não teve de se assenhorear de si para conseguir por si fazer-se belo e bom” (DK 80 B59).

Essa autonomia deliberada nos autoriza a pensar que, para Antifonte, as concepções normativas da racionalidade prática pressupõem um agente que seja ao mesmo tempo ativo e receptivo, que equilibra controle e risco, poder de dentro e poder de fora, liberdade interna de decisão e determinação exterior. A meu ver, esta continuidade entre o dentro e o fora constitui uma outra forma de responder às interpretações de Leski e Vernant acerca das motivações que, numa perspectiva trágica, concedem identidade e alteridade ao sujeito moral. Nesse sentido, a abordagem que defendo concede ao rei Agamêmnon a atitude crítica em relação ao dado bruto, crítica em relação às consequências de sua escolha. O exercício dessa atitude crítica por parte de Agamêmnon pressupõe a possibilidade de adotar outro ponto de vista, de se colocar em um contexto diferente e de mudar de perspectiva. Como vimos nos versos de Ésquilo, essa possibilidade se torna acessível quando Agamêmnon faz coincidir em seu discurso termos como *orgé* e *epithymeín*, conciliando-os com a noção de vontade livre e deliberada, ao dizer que sentiu o desejo de executar o sacrifício da filha com “superfurioso furor” (*orgái periorgói epithymein*). A vontade de agir esteve presente apesar da coerção exterior e foi orientada pela reflexão normativa, que o levou a considerar os efeitos nefastos da sua ação (v.208-210). Nisso tudo, a reflexão moral manteve uma relação estreita com a ação, mesmo que a necessidade de agir incitada pela vontade colérica a tenha interrompido<sup>51</sup>. Mas essa singularidade crítica da vontade

---

<sup>51</sup> Nas análises propostas por Martha Nussbaum, no livro *A fragilidade da bondade*, são valiosas as considerações acerca do desejo veemente de Agamêmnon. Para a autora, o desejo como motor da ação não libera Agamêmnon da responsabilidade devido a uma suposta obstrução das faculdades mentais ou da vontade racional (*proairésis*): “o desejo não é um impulso meramente bestial, supõe uma atenção seletiva dos objetos do mundo e um conjunto de reações ou respostas a esta atenção que são igualmente seletivas” (2009, p. 27-30).

pode produzir uma interrogação incessante e inquieta em vez de nos fornecer um ponto de partida seguro e tranquilizador, visto que, pareceria inexato e redutor tentar estabelecer algum vínculo entre a noção filosófica de vontade deliberada e a ação criminosa do rei Agamêmnon, ação que foi incitada pela vontade colérica que, supostamente, entrava a razão e bloqueia a compreensão dos conflitos.

Não privar dos recursos intelectuais a ação criminosa do rei, como tenho sugerido, significaria conceder a essa ação as virtudes intelectuais mais fundamentais exigidas pela exaltação filosófica do querer racional defendida por Antifonte no *Péris Homonóias*, que conduz, necessariamente, ao bem pensar e ao bem agir?

Para responder negativamente, façamos um pequeno desvio que nos leva a uma outra questão controversa: saber se certos fins são ou não racionais. Aqui, a resposta diz respeito à inteligibilidade das ações, uma vez que é possível agir com vistas a um fim detestável servindo-se de argumentos racionalmente lógicos para infligir um malefício a outrem. Nesse caso, é logicamente possível realizar uma ação de modo aberrante, como o fez Agamêmnon, pois não há uma necessidade lógica capaz de estabelecer requisitos tão mínimos como a proibição de certas ações e a obrigação de não infligir sofrimentos que poderiam ser evitados. Por esta razão, a racionalidade, a legitimidade ou a virtude moral de uma ação devem ser buscadas fora do domínio da lógica, pois a atividade lógica do intelecto oferece a compreensão dos motivos de uma ação, mas é incapaz de oferecer a sua justificação moral. Como nos mostra Antifonte, o que permite dar conta de um modo mais específico do enraizamento normativo de uma ação virtuosa é a busca dos bens que ela visa e dos valores que ela quer promover. Este é o alicerce das reflexões de Antifonte sobre a justiça e sobre as atividades humanas que estão vinculadas à prática jurídica<sup>52</sup>. A análise das características próprias desta prática,

---

<sup>52</sup> Partilho no que concerne à interpretação da relação entre reflexão moral e direito, o parecer de Fernanda Declava Caizzi sobre o problema da justiça. Segundo Caizzi, Antifonte compartilha uma

apresentadas pelo filósofo no fragmento do tratado *Da Verdade (Péri Alethéias)*, abre espaço para uma discussão acerca da sua viabilidade e pertinência éticas que podem ser encontradas no exercício da cidadania.

“Justiça, com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade na qual se é cidadão (*politéuētai tís*). De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza. (...) Transgredindo as prescrições das leis, com efeito, se encoberto diante dos que compactuam (*toús homologésantas*), aparta-se de vergonha e castigo; se não se encobre, porém, não” (DK 80 B44A – col. I,II).

Quando “cidadaniza”, o ser humano orienta suas ações, vontades e interesses em vista do bem comum. A formulação do critério de universalidade das regras de ação representadas pelas leis, a consideração dos interesses, as referências às virtudes são orientadas pela finalidade política. É, aliás, a finalidade política que justifica aos olhos de Agamêmnon o desprezo pela vida de sua própria filha. A posição política de Agamêmnon como *anax* e como chefe militar *stratégos* mostra que, de fato, não houve distorção da vontade operada pela cólera (v.210-212). Agamêmnon escolheu, portanto, a morte de Ifigênia para fazer reinar sua ambição enquanto líder político. Compreende-se então que na escolha do rei intervém uma discussão criteriosa acerca dos conflitos que separam os valores do *génos* dos valores da *pólis*, opondo o público ao privado. Aproximo-me aqui de certas conclusões do trabalho de Viviana Gastaldi acerca dos delitos privados e dos modelos políticos presentes na *Orestéia*:

“Não duvidamos em considerar que o crime de Ifigênia, mais que colocar o problema da responsabilidade pessoal, põe de forma explícita, em primeiro lugar o conflito de interesses entre a esfera pública e privada, circunstância que desequilibra e apresenta como antagônicos ambos os espaços; em segundo lugar e, concretamente no âmbito do direito, a cena de Agamêmnon e Ifigênia narrada pelo coro, representa o prelúdio dos delitos que envolvem as relações de sangue, circunstância que acentua a gravidade do crime, já que não só contradiz normas éticas básicas do funcionamento familiar, como faz com que este tipo de homicídio faça do executor um ser manchado, sujeito à *atimía* e ao exílio” (Gastaldi, 2001, p.81).

---

experiência reflexiva que opõe e assimila duas ordens jurídicas que podem ser representadas pelo pensamento de Sófocles e Platão. Sendo assim, a justiça não é una, pois é possível evocar tanto o direito natural, através dos valores morais herdados da tradição, como o direito positivo, através das novas decisões políticas (*jus sacrum; jus civile*) para produzir o justo (1989, p.31-41).

Compreende-se com essas observações toda a força sofisticada do conflito trágico que é, a meu ver, o melhor fio condutor para esclarecer os antagonismos entre a fragilidade dos problemas do *oikós* e a autonomia do *bióspolitikós*. Essa forte imposição da posição sofisticada não constitui, entretanto, um simples resumo, pois indica, ao mesmo tempo, todos os ângulos a partir dos quais se pode atacá-la.

Para melhor conduzir a investigação dessas questões, podemos explorar ainda mais o texto do fragmentário tratado *Da Verdade*, dramatizado na forma de uma contundente polêmica em torno da antítese *nómos* e *phýsis*:

“O exame dessas coisas é totalmente justificado pelas seguintes razões: porque muitas das coisas justas segundo a lei estão em pé de guerra com a natureza, pois são dispostas por lei aos olhos as coisas que devem ver e as que não devem; e aos ouvidos, as coisas que eles devem ouvir e as que não devem, e à língua, as que ela deve dizer e as que não deve; e às mãos, as que elas devem fazer e as que não devem, e aos pés para onde devem ir e para onde não devem, e ao intelecto, as coisas que deve desejar e as que não deve. Com efeito, não são para a natureza em nada mais afins nem mais próprias as coisas das quais as leis dissuadem os homens do que aquelas das quais persuadem” (DK 80 B44A – col. II,III).

A chave da tese de Antifonte consiste em fazer com que se tome consciência de que o discurso jurídico e a prática grega da moral só possam ser compreendidos como um artefato que resulta da “fabricação do universal e do legal”. Um artefato que faz com que a lei da natureza seja vista como o reduto secreto e idealizado que protege a integridade da liberdade humana em oposição à coerção despótica e injusta da lei positiva. Como já anunciou Barbara Cassin, com sua grande eloquência e perspicácia, para produzir este “artefato” que busca ultrapassar a antítese através da substituição da *phýsis* pela política, Antifonte estabeleceu em seu tratado *Da Verdade* e em seus discursos jurídicos sobre crimes de sangue o “efeito de uma convenção” ao demonstrar que a legalidade política depende da *homologia*, do acordo discursivo (Cassin, 2005, p.71-73).

Contudo, esta leitura perspicaz defendida por Barbara Cassin suscita algumas questões, pois podemos perfeitamente admitir que, diante das contradições éticas da lei



civil, Antifonte, simultaneamente, conserva e ultrapassa a antítese *nómos-phýsis*. Por um lado, Antifonte mantém o essencial ao mostrar que é sempre real a distinção entre o que é e o que deve ser. Manter a antítese, ao menos como problema, talvez seja um dos elementos mais favoráveis ao estabelecimento da *tékhnē* das *antilogias* que faz com que a competência retórica do *lógos* deva consentir com sua finalidade jurídica. Deste modo, o *lógos* retórico serve justamente e plenamente para regular as contestações diante dos tribunais, para estabelecer os contratos, e para orientar as decisões das assembleias invocando a virtude política.

Por outro lado, a superação da antítese reside não só na criação da *homología*, responsável pela universalidade e “imediatidade insuperável do nômico”, como defende Barbara Cassin, mas, reside também na regulação do *kairós* e das múltiplas *dóxai* apresentadas através dos discursos verossímeis. Recusar a obrigação de uma escolha exclusiva do “nômico”, escolher “a fluidez do *kairós*” é o que propõe o helenista Luis Felipe Bellintani Ribeiro. Em seus estudos, Ribeiro descreve a sabedoria profícua de Antifonte numa fórmula que celebra a existência jubilosa da *phýsis*, sem descartar a convivência harmoniosa com a imperatividade do *nómos*:

“A natureza é o âmbito da verdade, em que impera a economia privada do proveito, livre do olhar censor do público, em oposição ao regime hipócrita da convenção, sob o registro da mera *dóxa*, e tem-se a impressão de haver chegado ao mais solene desprezo pelo universo cultural da política e do direito. Raciocinando, porém, *ek plagíou*, as coisas se invertem: esse universo não é o lugar da verdade, mas é nele que se vive, então só resta, para os que querem viver, laborar no campo da opinião” (Ribeiro, 2008, p. 101).

O legado filosófico desta “razão enviesada”, *ek plagíou*, mostra que discursar para merecer a recompensa da *homologia* é um trabalho tão virtuoso quanto discursar com excelência e conveniência para usufruir das proezas da *dóxa*. Uma razão como essa possibilita a apropriação do retórico sobre o filosófico e faz com que a persuasão seja obtida por um pensamento que contradiz a contradição, delineando a duplicidade da razão, que não é mais apresentada como o fundamento do princípio de não contradição

e, sim, como o fundamento que aproxima o real das verdades que são contingentes. Tal é exatamente a estratégia explorada por Antifonte para ultrapassar a antítese, ao apurar a concepção de verossimilhança mostrando que o que é verossímil não deve ser detestável por manter uma suposta aparência de veracidade em oposição à realidade da verdade. Uma explicação destinada à atestação da verossimilhança como comprovação da veracidade dos fatos pode ser encontrada nas *Tetralogias*<sup>53</sup>.

Assim, na primeira *Tetralogia*, Antifonte inicia o primeiro discurso de acusação, reconstruindo os fatos que resultaram no homicídio de um cidadão ateniense. Este cidadão, depois de participar de um banquete, foi vítima de uma emboscada numa estrada deserta quando voltava para casa, acompanhado de seu escravo. Para apresentar o caso aos juízes, Antifonte escolhe argumentos que o levam a propor, no discurso de acusação, que o caso em questão não trata de um homicídio anônimo, e sim de um homicídio intencional que foi premeditado. Ao reformular as circunstâncias, mudando o tipo de delito a ser analisado, Antifonte pretende mostrar que as novas conjecturas exigem também uma nova avaliação sobre o autor do delito, deslocando, assim, o foco das suspeitas ao confrontar as verossimilhanças.

“É inverossímil que o crime tenha sido cometido por ladrões>. Qualquer um que corresse os maiores riscos por sua vida não teria jamais abandonado o lucro que estava a seu alcance e que tinha sido adquirido. Ora, a(s) vítima(s) foram encontradas com suas roupas. Por outro lado, (ele) não foi morto por um embriagado, porque este seria identificado pelos companheiros de embriaguez, nem morreu depois de uma briga: a briga não aconteceria numa hora tão avançada da noite e num lugar tão deserto. Enfim, não foi nem mesmo golpeado por alguém que julgava golpear uma outra pessoa, nesse caso não o teria matado com o escravo” (A α 4)<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup>As *Tetralogias* de Antifonte, por terem sido destinadas a servir às necessidades do ensinamento prático, nos mostram que as divisões dos discursos foram por ele fixadas em suas linhas essenciais, tal como fora estabelecido pela retórica nascente dos sicilianos. Encontramos no “exórdio” ou “proêmio” a apresentação da matéria a ser discutida na “narração,” que se mistura com a “argumentação”, onde Antifonte procura mostrar os fatos de maneira a parecerem verossímeis aos auditores, sendo arrematados com sutileza e brevidade no “epílogo”, última etapa do itinerário de um discurso que visa criar a persuasão. Consagrando ao gênero judiciário mais do que os planos de argumentação usados para criar a persuasão, Antifonte oferece à retórica, segundo Alfred e Maurice Croiset, um adorno artístico e filosófico. Os irmãos Croiset acrescentam que é importante observar que, mesmo dispondo de fórmulas fixas e regras invariáveis que determinam o gênero judiciário, Antifonte revela sua genialidade, seu estilo pessoal e original na invenção dos argumentos e na precisão da linguagem (1899, p. 71).

<sup>54</sup>Nas referências às *Tetralogias* de Antifonte encontramos três indicações, duas delas usam letras do alfabeto grego e a outra indicação usa números em arábico: a primeira, em letra grega maiúscula, refere-

Chegamos assim à ideia condutora do tema explorado pelo acusador: o encadeamento e o jogo das verossimilhanças. Tal procedimento permite aos juízes tirarem do conjunto dos argumentos uma ideia mestra, que esses mesmos juízes não saberiam apreender se faltasse o confronto entre aparência (*tá eikóta*) e realidade (*tó érgon*). A situação é a mesma no parágrafo seguinte:

“Descartando todas as outras suspeitas, as circunstâncias da morte revelam que se trata de homicídio premeditado (*tánathos epibulés*). Ora, quem, portanto, devia mais verossimilmente (*tina mállon eikós*) atacar a vítima que alguém que já havia suportado graves ofensas e que esperava sofrer ofensas ainda maiores? Nessa condição se encontra o acusado: a vítima era seu inimigo de longa data e o tinha processado com numerosas acusações (*megalas gráphas*), sem jamais ganhar uma causa; 6- em contrapartida, perseguido muitas vezes e por questões ainda mais graves, nunca foi absolvido e por isso perdeu uma grande parte de sua fortuna. Recentemente, a vítima depôs contra ele uma acusação pelo roubo de relíquias sagradas, no valor de dois talentos: sabendo-se culpado; consciente da força de seu adversário, lembrava-se da ofensa recebida no passado, verossimilmente (*eikótos*) premeditou o delito, verossimilmente (*eikótos*) matou o inimigo para evitar a hostilidade” (A α 5-6).

Deste modo, a exposição em série das verossimilhanças tem por função esclarecer uma situação detalhadamente; parte do imediato para conduzir os juízes ao domínio da evidência de uma demonstração. Na própria estrutura do discurso já é possível observar que a narração e a argumentação fundamentadas nas verossimilhanças desempenham um papel crucial; a elas mistura-se a refutação das possíveis objeções. Tudo gira, então, em torno da necessidade do verossímil – dizer o que poderia ter sido para identificar o que “é” a verdade dos fatos.

Isso é constatado facilmente na terceira *Tetralogia* onde o problema do assassinato justificável, pretensamente cometido em legítima defesa, é posto em discussão pelos oradores. No caso em questão, a vítima era um ancião beberrão que, entregue aos excessos da bebida, agrediu sem prudência um jovem insolente e robusto. Não hesitando em retribuir a agressão recebida, o jovem golpeia com mais força e o

---

se ao número da *Tetralogia*; a segunda, em letra grega minúscula, indica o discurso; a terceira, em arábico, indica o parágrafo.

ancião cai, ferido mortalmente. Em seu primeiro discurso de defesa, o jovem está disposto a inverter os argumentos de seu acusador.

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

A contra-acusação apresentada no exórdio, ao evocar a imagem de uma virtude moral como a *sophrosýne*, fornece elementos que indicam como o caráter do ancião determinou sua morte. Mas não é somente o caráter do morto que determinou seu trágico fim. Se a verdade dos fatos não é imediatamente visível, a análise psicológica da vítima e do assassino desvela com sagacidade a verossimilhança dos mesmos.

Mas considereis de início que ser agressor e embriagar-se são coisas mais verossímeis (*eikoterón*) nos jovens do que nos velhos. O orgulho natural dos primeiros, a plenitude de sua força, a inexperiência dos efeitos do vinho – tudo os excitam e os fazem ceder à cólera; os outros, a experiência dos excessos da embriaguez, a fraqueza de sua idade, o medo que lhes inspira a força dos mais jovens – tudo os modera. (3) E mais, ele não se defendeu com armas semelhantes, mas com armas em tudo opostas, os fatos indicam: um, na flor da idade, pelo emprego dos braços que estão na plenitude de sua força, mata; o outro, tentando contra o mais forte uma defesa impotente, é morto sem deixar o menor traço dessa defesa (Γ γ 2,3).

Os discursos concebidos como instrumentos de conhecimento da realidade através da eloquência do verossímil não expressam a arte de enganar, mas a arte de filosofar sem o pudor que estabelece os alvos marcados do verdadeiro. Nada mais possivelmente verdadeiro do que esse processo verbal dominado pela sobreposição do que é verossímil (*eikós*) pelo que é mais verossímil (*eikóteron*). As particularidades sobre as quais foram delineadas estas verossimilhanças ocupam um lugar de destaque nas reflexões que Louis Gernet empreendeu sobre as *Tetralogias*. Gernet acredita que a predominância das verossimilhanças leva o orador a explorar ainda mais os “aspectos contraditórios da realidade”. Para ele, as *Tetralogias* são, de fato, um “exemplar”, uma espécie de mostuário, que apresenta a argumentação judiciária da maneira como ela foi concebida pela “arte da sofística” (1954, p.48-49). Assim, Antífote flexibiliza a dimensão austera e ascética da verdade, ao propor uma teoria mais ampla da verdade,

onde é sempre real a relação de aproximação passível de ser estabelecida entre as decisões morais, as ações e os discursos.

Boa ocasião para observar que nessa perspectiva da relação entre retórica e prática jurídica, Antifonte e Ésquilo partilham a herança da grande tradição intelectual inaugurada pela épica, na qual a prática da linguagem conduz ao cerne de uma teoria da linguagem, onde não é fácil distinguir o verdadeiro do verossímil, pois, como vimos, ambos residem no jogo das evidências e das conjecturas argumentadas. Essa herança épica comporta com relação aos discursos uma atitude de precaução e de desconfiança que coloca a construção do sentido na esfera do dizer o ser. Assim, quando o sujeito que diz diz um dizer e não uma coisa, ele pode utilizar o discurso de ficção para desfrutar da pluralidade de sentidos oferecida pela relação das palavras entre si, ou ainda, pode explorar a ambiguidade do discurso verossímil oferecido pela retórica que visa aproximar linguagem e realidade. Como nos mostra o helenista Jacyntho Lins Brandão em seu estudo inspirado e inspirador sobre o surgimento das primeiras teorizações literárias acerca do verdadeiro e do ficcional:

“O pensamento grego enveredou por uma compreensão de *alétheia* como uma sorte de apreensão da verdade da coisa (“quanto cada coisa tem de ser, tanto também tem de verdade”, Aristóteles, *Metafísica*, II, 993b), enquanto no pensamento hebraico *emunah* [verdade] entendeu-se antes como segurança, confiança, situando a questão do falso/verdadeiro, em consequência, na esfera da infidelidade/fidelidade: Deus é o mais verdadeiro porque é o mais fiel – e não porque seja o que é em sumo grau; com efeito, jamais traiu seu povo e, cada vez que seu povo se lhe mostrou infiel, desabou na falsidade, no erro, na mentira, dando ocasião para o surgimento de falsos profetas. Tem relação com essa concepção a norma de que o “testemunho de dois homens é verdadeiro” (*Evangelho segundo João*, 8,17), o que dá um valor extraordinário ao testemunho em vez de insistir na investigação que se baseia justamente no contraditório das declarações, tidas, portanto, em princípio, como algo a que não se deve dar crédito sem comprovação, como é próprio da experiência grega” (cf. por exemplo, o episódio relativo a Arion em Heródoto I, 24) (Brandão, 2005, p.118).

Seguindo o modelo grego proposto por Brandão, creio que a desconfiança em relação ao grau de verdade de um discurso e às suas vias de acesso foi também assimilada pela busca do sentido unívoco e inequívoco de uma *alétheia* que sempre foi ameaçada pelas múltiplas operações discursivas representadas pela *mimésis* poética e pela temática filosófica da contradição (*antilogía*) e da refutação (*elénkhos*). Essas

análises, ao nos permitirem melhor cercar o estatuto contraditório/*antilógico* da verdade e precisar sua proximidade em relação ao verossímil, autorizam-nos a propor que no âmago desta tradição, as escolhas, os argumentos e os discursos são o produto de uma racionalidade prática que orienta os julgamentos e as assembleias deliberativas. Não é por acaso que se estabeleceu uma solidariedade entre a competência oratória e a competência política; não é por acaso que uma das maiores intervenções de Antifonte e de Ésquilo se inscreve no horizonte polimórfico dos dilemas que envolvem o papel ativo ou passivo que adota o intelecto humano diante dos crimes de homicídio. A importância deste modelo de funcionamento da linguagem se apoia na racionalidade prática, mas o acento é sempre posto sobre a eficácia e sobre a maneira pela qual o *lógos* provido de um estatuto profundamente ambíguo traduz, de fato, o caráter imprevisível de toda a situação agonística, explicitada nos crimes de sangue narrados por Ésquilo e Antifonte. É, pois, surpreendente constatar que a poesia de Ésquilo e a filosofia de Antifonte procuram estabelecer que a especificidade da racionalidade prática diz respeito à obrigação em que se encontra o sujeito de não entrar em contradição com as condições que lhe permitem pensar e se comunicar, visto que, essas condições abarcam o fato de ser responsável pelas próprias palavras e de ser capaz de justificá-las. Contudo, Antifonte reconhece um tipo particular de contradição que surge do encontro *agonístico* dos discursos que servem para produzir as razões envolvidas que se dispersam na singularidade das opiniões radicalmente distintas dos interlocutores.

A meu ver, esse exercício de reflexão sobre o estatuto do *lógos* pode ser conduzido, como o faz Ésquilo, pelas variações de perspectivas sob as quais o crime de Agamêmnon é considerado, resultando na adoção dos pontos de vista das demais personagens implicadas na situação. Frente ao homicídio praticado pelo rei é necessário estabelecer o papel ativo da vontade, apesar da coerção exterior, uma vez que

Agamêmnon foi enunciador e ator da sua ação criminosa, ao se justificar e se responsabilizar pelas próprias escolhas, como nos mostra o coro dos anciãos ao descrever minuciosamente a animalidade e a brutalidade do crime:

“Súplicas (*litás*) e apelos (*klēdonas*) ao pai,  
Nada, nem a vida virgínea  
Os soldados de guerra consideraram.  
Após a prece (*eukhán*) o pai diz (*phrásen*) aos servos:  
Sobre o altar ao modo de cabra  
Erguê-la com todo ânimo  
prona envolta em mantos,  
e atentos à boca de bela fronte  
conter voz imprecatória (*kataskheîn phthóggon áraion*)  
contra o palácio com violência (*bíai*)  
e muda força de mordança.” (v.228-237)

O *lógos* narrativo adotado pelo coro para presentificar no palco a *práxis* criminosa de Agamêmnon admite uma identidade instigante entre termos distintos que são capazes de traduzir na esfera da enunciação discursiva certa disposição voluntária com a qual Agamêmnon impõe os procedimentos para a efetivação do sacrifício. Os termos *litás*, *klēdonas*, *eukhán*, *phrásen* e a expressão *kataskheîn phthóggon áraion* formam um léxico transparente que serve para expressar reiteradamente o som da voz do suplício de Ifigênia e a atividade oratória praticada por Agamêmnon. A situação que aqui se representa linguisticamente reforça e ostenta o papel ativo e passivo que desempenham o algoz e sua vítima: enquanto Agamêmnon fala livremente e busca a racionalidade de sua decisão na regulação da linguagem concebida como comunicação de uma ordem, de um imperativo, Ifigênia emudece, ao ser amordaçada. O que impede Agamêmnon de ouvir as súplicas de Ifigênia é sua posição como árbitro, que define a verdade pela evidência da pretensa legitimidade de sua decisão. Ao invés de dialogar articulando com Ifigênia uma discussão que visa o consenso, o rei impõe a superioridade do seu discurso, ao nos remeter à diferença entre sons vocais e *lógos*. Temos aqui uma inversão da ética jurídica da arbitragem e da sentença. O poeta reprime e oculta o debate jurídico no momento preciso da cena em que são explicitadas todas as

condições de possibilidade para a realização de um grande duelo oratório, de um grande confronto *agonístico* entre Agamêmnon e Ifigênia. Curiosamente, o discurso do rei passa pela descoberta do fato de que a lógica da sua fala pressupõe um elemento pragmático. A dimensão pragmática sobre a qual repousa a ação do rei é inteiramente orientada para a decisão formulada verbalmente. É curioso que as palavras trocadas em cena enfatizem os bloqueios, as barreiras que impedem o discernimento dos pontos de conflito. No nível da representação de sua cooperação com a justiça divina, Agamêmnon pode assumir o papel de árbitro e de orador cuja enunciação discursiva do crime parece não celebrar seu contrato, sua cooperação com a divindade, mas o compromisso com a representação reflexiva de sua livre escolha. O vocabulário utilizado para expressar a incomunicabilidade entre os personagens levanta problemas morais referentes à responsabilidade do rei diante de duas atitudes que o coro põe em conflito: o uso despótico da força que suprime o diálogo e a animalização de Ifigênia transformada em cabra, em animal sacrificial. O coro questiona tais atitudes na medida em que descobre que nenhuma das duas poderia ser a boa atitude, sem que houvesse o reconhecimento daquilo que a contesta nas querelas das palavras que não foram pronunciadas.

Nesse sentido, pode-se dizer que as súplicas e apelos de Ifigênia inserem na cena do sacrifício uma estratégia oratória que busca, sem sucesso, levantar uma querela contra o pai assassino. Amordaçada, sem força, sem voz, ela experimenta o fracasso de seu discurso em forma de prece que, ao invés de lhe conferir benção, traz sua perdição. Walter Burkert entende que os efeitos provocados pelas súplicas, preces e exortações no contexto da enunciação oratória de um rito sacrificial merecem ser sublinhados com base nos seguintes pontos: trata-se de um discurso solene, feito em voz alta diante de testemunhas, para assegurar, no plano religioso, o alcance de uma dádiva e para



apaziguar, no plano político e privado, as angústias produzidas pelo medo da morte, da fome, das epidemias e guerras (Burkert, 1993, p.150-159).

Ésquilo inscreve-se na linha reta da retórica vivenciada por Antifonte, quando ele apresenta, sob uma forma dramatizada, as súplicas de Ifigênia, pronunciadas para propiciar a solidariedade do rei Agamêmnon, juiz supremo, que lhe sentenciou à morte. Seu papel como oradora que pronuncia preces e súplicas para defender a própria vida é destinado a marcar as proibições, as fronteiras que não devem ser ultrapassadas, a presença da justiça e dos deuses que devem ser respeitados. Agamêmnon tem o poder de libertar a filha do suplício atendendo-lhe a súplica, mas, ele intervém de maneira adversa para triunfar com brutalidade presunçosa, ameaçando a ordem da piedosa justiça. Na perspectiva trágica própria da trilogia de Ésquilo, trata-se de uma crítica contundente ao uso despótico da palavra. Eis a lição sofisticada do tragediógrafo: para não sucumbir ao despotismo que amordaça o *lógos* é preciso não desdenhar os apelos, preces e súplicas. Que se compare a conduta de Agamêmnon em relação aos oradores dos discursos de Antifonte, que impregnam os exórdios e epílogos com os artifícios afetivos das súplicas, e veremos que suas palavras são tão fluídas e móveis que propiciam a benevolência e a solidariedade dos juízes com relação à causa pleiteada.

Vemos, por exemplo, no discurso de *Acusação contra a Madrasta de Assassinato por Envenenamento*, que o orador, filho da vítima, ao explicitar que o processo em questão trata de um assassinato praticado pela própria madrasta com intenção e premeditação, endereça aos juízes sua súplica:

“Eu vos rogo (*déomai*), ó bravos juízes, que se eu demonstrar que a mãe deles é assassina, com intenção e premeditação (*epiboulés kai proboulés*), de nosso pai, que não uma vez, mas muitas, foi pega em flagrante tramando a sua morte, sede, em primeiro lugar, vingadores de vossas leis, as quais recebestes dos deuses e dos vossos descendentes e conforme as quais julgais cada vez que condenais, e, em segundo lugar, sede auxiliares do morto e ao mesmo tempo de mim que fui deixado só (I, 3)”

Eis aí formulada a súplica do orador que, ao buscar a criação da persuasão, concede ao exórdio a função de amplificar os argumentos a serem discutidos, visando suscitar a indignação dos juízes ao recorrer ao tema religioso.

Sem nos apressarmos em concluir, observaremos outro trecho do mesmo discurso, onde o orador dedica-se, insistentemente, a comentar a injustiça cometida pelo filho da madrasta, seu irmão:

“Vede, com efeito, quão mais justa é a prece que farei a vós (*dikaiótera humón deésomai*) do que aquela feita por meu irmão. Eu vos rogo que vos torneis vingadores do morto, vítima de injustiça por tempo eterno. Ele não vos pedirá nada em prol do morto, que é digno de receber de vossa parte compaixão, auxílio e vingança, ele, que teve de abandonar a vida antes do tempo que lhe fora destinado, de modo inglório (*akleós*), contrariamente ao divino, pelas mãos dos mais miseráveis. Pela assassina, por outro lado, é que ele rogará. Rogará coisas injustas, ímpias, sem cabimento, que nem os deuses nem vós podereis escutar (*deēsetai athémīta kái avósia kái atélesta kái anékousta kái théoīs kái hūmīn*). Ele vos rogará a não condenardes a mãe por um crime de cuja isenção ela própria não consegue se persuadir. Mas vós não sois os auxiliares dos assassinos, mas dos que foram mortos vítimas de premeditação. Nesse momento está em vós discernir corretamente estas coisas, então fazei isso. Ele vos fará preces em favor de sua mãe viva, que tratou meu pai deliberadamente de modo contrário ao divino. Tentará vos persuadir a não lhe dardes a paga justa pela injustiça” (I, 21-23).

Vê-se assim que ao buscar a criação da persuasão o orador apresenta suas súplicas como um recurso racional que visa avaliar o ato de injustiça praticado pela madrasta. Ato injusto reforçado pelas preces injustas do orador que se apresenta como seu adversário, o seu próprio irmão. Visando suscitar a indignação dos juízes, ele recorre ao tema religioso. Aqui o rigor da lei mostra a importância de se acatar o regulamento religioso, pois o crime foi cometido com impiedade. Deve-se enfim mencionar que, nessa dramática e extensa súplica, Antifonte expressa todo o sofrimento do acusador, de uma maneira semelhante à que Ésquilo utiliza para expressar o sofrimento de Ifigênia diante da morte, uma morte inglória, indigna do louvor imortal.

Para dobrar a seu favor a sentença dos juízes, não basta aos oradores assegurar que o crime determinou a violação de uma lei, de uma ordem. Da mesma forma, para confirmar a culpa ou a inocência daqueles que se encontram num litígio, não basta listar uma multiplicidade de provas e de testemunhos. Em regra, os oradores apresentados e representados por Ésquilo e Antifonte fazem de seu trabalho um exercício de

juízo crítico dos recursos retóricos que parecem contribuir para o estabelecimento de evidências que se compõem em vista da opção que fazem ao adotar o recurso estilístico sério, grandioso, solene e trágico que caracteriza as preces, súplicas e exortações.

Nos textos até aqui analisados, o modo como se apresenta a intencionalidade, compreendida como adesão à retórica que possibilita, simultaneamente, a liberdade dialógica e o uso despótico da palavra, dá a chave para entendermos em que consiste para Ésquilo e Antífona a experiência transformadora e inovadora da retórica que, enquanto prática dos discursos públicos, não deve abrir mão da liberdade de contestação, de contra argumentação, de contradição.

Agora, é no contexto dos crimes praticados por Clitemnestra para vingar o assassinato de Ifigênia que iremos sublinhar as relações entre a intencionalidade das ações e a livre deliberação, quando se tornam objetos de questionamento e quando supõem a capacidade discursiva e dialógica de tomar certa distância em relação à situação vivenciada, possibilitando ao agente adotar um recuo crítico em face dos desejos e necessidades imediatos.

Não é, pois, sem razão que muito se tem debatido sobre o sentido e a intenção dos crimes cometidos pela rainha Clitemnestra. No esforço de discernir em que medida o discurso trágico sobre as transgressões cometidas pela rainha se inspira e se afasta das representações compartilhadas e usualmente admitidas na Atenas clássica, encontramos as pesquisas elaboradas por Nicole Loraux e Viviana Gastaldi.

Inicialmente, podemos então formular, juntamente com Nicole Loraux, a hipótese de que, para as “mulheres trágicas” a convivência do casamento com a morte simboliza o papel do feminino na cultura grega, indicando que a vida da mulher: “tira seu sentido fora de si e só se realiza nas instituições – casamento e maternidade – que

ligam as mulheres ao mundo e à vida dos homens” (Loraux, 1988, p. 51). Assim, em via de regra, as “mulheres trágicas” morrem por seus filhos e por seus maridos. Nicole Loraux confirma no plano das representações políticas a regra transmitida pela tragédia, ao utilizar como fonte a oração fúnebre de Péricles escrita por Tucídides e a epigrafia funerária. O discurso fúnebre não deixa dúvidas; a glória das mulheres (*kléos gýnaikon*) é “não terem glória,” pois:

“Essa é a vida que Péricles aconselhava no *epitáphios* às viúvas dos atenienses caídos em combate. A glória (*kléos*) dos homens é palavra viva, levada aos ouvidos da posteridade pelas mil vozes da fama: para falar da glória de uma mulher, desde o tempo em que Penélope afirmava que somente o retorno de Ulisses faria crescer sua *kléos* diminuída (*Odisséia*, XIX, 124-128), o único orador era o marido” (Loraux, 1988, p.22,23).

Confinadas no silêncio da casa (*oikós*), distantes da morte viril e heroica, as mulheres ganham no discurso trágico um discurso não privado sobre a sua condição de esposas e mães, um discurso que narra como uma mulher deve morrer de forma violenta. Morte violenta e covarde que, segundo Loraux, está associada e destinada ao suicídio que sempre acontece dentro de casa, sem a navalha da espada, sem sangue, sem ruído.

É precisamente neste contexto que se atesta mais claramente o papel polêmico e heterodoxo desempenhado pela rainha Clitemnestra. A rainha não morre pelo marido, a rainha o mata. Não solidária à fragilidade servil das “mulheres trágicas”, ela degola o marido como se estivesse sacrificando um animal, faz jorrar seu sangue heroico com a espada, desfrutando do auxílio e da cumplicidade do seu amante, Egisto. Contudo, antes de matar o marido, Clitemnestra, a rainha adúltera, mata Cassandra, a profetiza troiana que viria a ser a amante do rei. Clitemnestra inverte, desde já, os papéis comumente desempenhados pelas mulheres e faz de Cassandra a esposa-amante que deverá morrer com o rei. O episódio do assassinato de Cassandra inscreve-se no prolongamento dos crimes cometidos contra a *xenía*, as leis de hospitalidade com relação aos estrangeiros,

lei religiosamente representada por Zeus Hóspede (*Xénos*). Assim como Paris cometeu um crime contra as leis de hospitalidade (*axenía*), ao raptar Helena, e, assim como Helena cometeu o crime sexual do adultério (*moichéia*), condenando Tróia à destruição, Clitemnestra também desencadeia uma crise familiar e política, pois, ao violar os direitos de hospitalidade devidos a Cassandra e os laços de matrimônio devidos a Agamêmnon, irá condenar Argos à destruição. Pelos delitos do *oikós*, duas cidades serão tragicamente marcadas pela destruição da guerra.

É nessa linha de reflexão acerca dos delitos do *oikós* que a helenista Viviana Gastaldi se aproxima consideravelmente dos problemas concernentes à configuração do direito penal na cena trágica, ao colocar em evidência o descompasso entre as normas ideais e as práticas sociais. Desta perspectiva, é a partir dos crimes privados que se evidenciam na tragédia esquiliana as normas que orientavam a relação entre estrangeiros e a conduta sexual das mulheres (Gastaldi, 2001, p.32-37). Assim, parece-me adequada a posição de Gastaldi, ao afirmar que, na *Orestéia*, as censuras e julgamentos de valor que emanam dos delitos do *oikós* constituem uma pragmática que possibilita estabelecer com maior precisão o grau de responsabilidade dos infratores do ponto de vista normativo (2001, p.45-48).

Mas, todo esse jogo essencial entre as práticas sociais e as normas ideais não faz mais que introduzir um novo problema: saber como o poeta define o crime, aproximando o discurso poético do discurso jurídico e revelando a nós leitores a intenção dos gêneros discursivos, assim como a intencionalidade das ações concebidas como problema filosófico. Sendo assim, desejo redirecionar algumas das conclusões acuradas apontadas por Loraux e Gastaldi, pois, se a perspectiva do *oikós* e do *lógos* trágico sobre os crimes de sangue explicam em parte as atitudes de Clitemnestra com relação à regulação jurídica da *pólis*, não o faz integralmente. Tomo como ponto de

partida as disputas *agonísticas* dos tribunais reelaboradas por Ésquilo no domínio das técnicas de composição poética<sup>55</sup>. Na oposição dos pontos de vista (*agôn*) apresentados no primeiro diálogo entre Agamêmnon e Clitemnestra unem-se poesia e retórica.

Após ouvir o rei pronunciar diante do coro de anciãos as histórias das glórias guerreiras, que abrilhantam ainda mais o seu poder político, a rainha fala como a esposa servil e fiel que durante a ausência do rei vivenciou na intimidade doméstica muitas aflições que foram produzidas pelos falsos rumores da morte do marido, descrevendo com aparente veracidade tudo o que aconteceu no *oikós*:

“Não por outros, por mim mesma direi a vida  
triste quando ele estava em Ílion.  
Primeiro a mulher sentar-se em casa  
a sós sem o marido é horrendo mal  
ouvindo-se muitos rumores perversos,  
e chegar um após outro e proclamar  
no palácio outra dor pior que o mal;  
e feridas se este homem teve tantas  
quantas fama canalizou ao palácio,  
ele tem furos a contar mais que rede.  
Se fosse morto como amiudavam falas,  
qual tricorpóreo Gérion alardearia  
ter recebido tríplice manto de terra.  
Por causa de tais rumores perversos  
outros soltaram à força muitos laços  
em cima de meu pescoço preso.

Por isso o filho aqui não está presente  
como devia, penhor do pacto meu e teu,  
Orestes, e que isto não te admire:  
dá-lhe abrigo o benévolo hospedeiro  
Estrófilo da Fócida, por prevenir-me  
de dúplice dor: o teu perigo em Ílion  
e se um desgoverno aclamado pelo povo  
derrubasse o Conselho por ser congênito  
aos mortais mais pisotear a quem caiu.  
A impetuosa fonte de minhas lágrimas  
está extinta, não há nenhuma gota”  
(*Agamêmnon*, v.861-888).

---

<sup>55</sup>Em seu livro *L'agon dans la Tragédie Grecque*, Duchemin nos mostra que o primeiro registro literário da palavra *agôn* está em Homero (1945, p.11). Este poeta utiliza, no canto VII da *Ilíada*, versos 297-298, a expressão: *theion dysontai agóna*, para designar a "assembleia dos deuses". O termo *agôn* também comparece com muita frequência nos tribunais atenienses para nomear o duelo oratório dos litigantes. Nos discursos dos oradores, como observa Duchemin, a palavra *agôn* serve para nomear o processo no qual uma causa é exposta a julgamento. No *agôn* trágico, os deslocamentos sucessivos dos discursos e a oposição dos pontos de vista neles presentes, enquanto não encontram seu termo na proclamação da sentença final, servem de inspiração à arte dramática. As improvisações e as técnicas teatrais eram de grande ajuda aos oradores, quando estes buscavam persuadir em favor das suas teses.

De tanto sofrer, de tanto desejar a morte através das várias tentativas de suicídio, a rainha mostra que se fortaleceu e já não sente mais aflição alguma. Porém, tudo não passa de aparência enganadora. De qualquer modo, a falsa veracidade das suas palavras acaba por ser ofuscada pelas palavras que ela utiliza para descrever a acolhida que preparou para receber o marido, concedendo-lhe as honras que são dignas de um deus:

“Com tais palavras faço-lhe as honras.  
Inveja esteja ausente, muitos males antes  
suportamos. Agora, ó cabeça querida,  
desce desse carro, sem pôr no chão  
o teu pé devastador de Ílion, ó rei.  
Por que tardais, ó servas, incumbidas  
de cobrir o chão da via com as vestes?  
Rápido se cubra de púrpura o acesso  
à casa inopina a que Justiça o guia.  
No mais, a mente não vencida por sono  
fará com os deuses o justo destino” (v.903-913).

Evidentemente, Clitemnestra deseja conquistar a confiança de Agamêmnon ao pronunciar esse longo discurso repleto de ambiguidades. Na fala da rainha, receber o rei como herói, significa recebê-lo salientando sua relação individual com as divindades. As considerações apresentadas pela rainha, ao justificar essa acolhida digna dos deuses, torna-se ambígua justamente porque além do sentido imediatamente percebido da recepção honrosa que deve ser oferecida ao rei, outro sentido é perceptível do ponto de vista dos acontecimentos futuros. A distinção entre o dado imediato e o crime futuro pretende mostrar, por exemplo, que “púrpura” é tanto a cor dos tapetes reais como é também a cor do sangue real que será derramado. Curiosamente, contudo, essa ambígua fala da rainha, que tanto sofreu diante da morte imaginária do rei durante a guerra de Tróia, não supõe o convencimento imediato do rei, mas implica antes em construir o momento oportuno (*kairós*) para o debate de opiniões contraditórias. Como oradora, a rainha utiliza com desenvoltura os recursos próprios do discurso retórico, como a dramatização da história e a importância dada às evidências circunstanciais. Trata-se, portanto, de um discurso retórico que é solidário com a técnica discursiva apresentada

por Antifonte em seus discursos<sup>56</sup>. Pode-se ler os discursos de Antifonte, comparando-os com os discursos de Clitemnestra, considerando-os como um acervo de artifícios verbais que revela o gosto acentuado do orador pelos temas das artimanhas da tagarelice lacrimosa e do engano perigoso do lamento que sempre evoca um funesto destino.

A esse respeito, tomemos como exemplo a segunda *Tetralogia*. Neste discurso de escola, Antifonte apresenta um caso peculiar de assassinato involuntário<sup>57</sup>. Dois jovens se exercitam no ginásio lançando dardos. Acidentalmente, um deles atinge o colega com o dardo, ferindo-o mortalmente. É o pai da vítima que apresenta a acusação:

“...meu filho, atingido pelas costas, no ginásio, pelo dardo deste rapaz, morreu imediatamente. Eu não o acuso de ter matado voluntariamente, mas involuntariamente: 2 – O fato porém de ter sido involuntário não me impôs menos infelicidade do que teria imposto, se fosse voluntário. Peço-vos que tenhais piedade dos pais privados do filho, que deploreis a morte prematura da vítima, que expulsa de todos os lugares dos quais a lei expulsa o assassino, não tolerando que toda a cidade fique manchada por causa dele” (β α 1-2).

Deve-se ver no lamento do orador a versão esquiliana do sofrimento imposto a Clitemnestra por um infortúnio inesperado. Ao fazer a acusação, a violência do sofrimento e do infortúnio não merecidos e que não foram buscados ou cultivados passa a influenciar toda a argumentação e as súplicas do orador. Certamente, o essencial é que Antifonte, assim como Ésquilo, não deixa lugar algum ao assentimento do seu orador diante de um sofrimento desesperador.

Em contrapartida, o pai do acusado, em seu primeiro discurso de defesa, julga conveniente transferir a responsabilidade do acidente para a vítima que se posicionou

---

<sup>56</sup>No artigo *Athenian Homicide Law*, M. Gagarin afirma que os casos de homicídio em Atenas não eram encaminhados exatamente do mesmo modo que hoje em dia. Para Gagarin, muitos casos hoje são decididos pelas “evidências científicas”, enquanto os oradores atenienses, sobretudo Antifonte, confiavam muito mais nas “evidências circunstanciais”. Por essa razão, os oradores atenienses buscavam contar uma “história plausível”, com “caracteres convincentes”, ao invés de buscar o rigor do método científico como fazem os juristas modernos (Gagarin, 2003, p. 05-06).

<sup>57</sup>Sobre o tema do assassinato involuntário temos, como exemplo, a discussão entre Protágoras e Péricles sobre a imputabilidade da culpa no campo do Direito. O testemunho de Plutarco, em seu livro *Vida de Péricles*, reconstitui esta discussão nos seguintes termos: “Como alguém, no *pentathlon*, havia ferido, involuntariamente, Epitimo de Farsala com um golpe de lança e o havia matado, Péricles passou um dia inteiro discutindo com Protágoras sobre se era a lança ou o lanceiro, ou os juízes que eles deveriam, segundo o raciocínio mais justo, considerar como o culpado deste acidente”. Plutarco. *Vida de Péricles* 36. DK 80 A 10.



“voluntariamente” sob o trajeto do dardo, que “errou o local onde ela poderia correr sem ser atingida”.

“... Pois ele [o acusado] padecerá penas ímpias se tiver de carregar os erros que não lhe convém. E eu que sou tão inocente quanto ele, mais do que ninguém, chegarei a uma infelicidade ainda maior. Por causa da perda do meu filho, eu seguirei o resto dos meus dias numa vida impossível de viver, e privado do filho eu serei enterrado vivo. 11 – Tomeis, pois com piedade a infelicidade que chega a este jovem sem sua falta, e o sofrimento desse velho e pobre que eu sou; não nos torneis desgraçados por vossa condenação, mas sede piedosos e absolvi. Pois o morto, que se jogou em desgraças, não fica sem vingança e não é justo que nós tenhamos de sustentar estes erros. 12 – Sendo estes os fatos, guardai pudor diante da piedade e da justiça, e de modo santo e justo absolvi-nos, e não jogueis os dois, pai e filho, nas mais miseráveis desgraças fora de época” (B β 10-12).

Assim, o argumento que finaliza o primeiro discurso de defesa mostra que a falta voluntária que a vítima cometeu contra si mesma, além de atrair a punição que a matou, ameaça lançar ao mais trágico infortúnio o orador e seu filho que, injustamente, é visto como réu. Pobre acusado, nessa morte ninguém saberia distinguir claramente o assassinato involuntário do suicídio. Mas, evocando o sofrimento decorrente da escolha da própria vítima e os infortúnios ainda maiores que podem ser produzidos por uma injusta condenação, o orador declara, suspirando lacrimosamente, que o seu trágico sofrimento pode vir a se alastrar pela cidade na forma de *miasma*. Em suma, para Ésquilo, como para Antifonte, há uma estreita interação entre a ordem usual do discurso retórico que visa persuadir argumentando e a enunciação consagrada aos agudos ecos da dor excessiva de um sofrimento que se inscrevem no fundo dessa tensão que opõe os apelos afetivos ao pensamento retórico normativo mais fiel à conveniência da lógica jurídica.

A construção das emoções produzidas pelo uso retórico dos apelos afetivos é muito adequada para a compreensão dos efeitos éticos e das implicações políticas e jurídicas dessas emoções. Praticando a retórica dos apelos afetivos, os oradores de Antifonte buscam atrair a confiança dos juízes, enquanto Clitemnestra, a oradora trágica de Ésquilo, busca atrair a confiança de Agamêmnon. Como resposta ao discurso da rainha, a reação do rei mobiliza a deliberação a respeito da sua própria autoimagem, do

seu auto conhecimento sobre o que é adequado para escapar dos perigos que aterrorizam os mortais quando desejam as honrarias adequadas apenas aos deuses.

“Progênie de Leda, vigia de meu palácio  
Falaste como convém à minha ausência.  
No mais, não me amoleças à maneira  
de mulher, nem como a um bárbaro  
não me aclames prostrada aos gritos,  
nem com vestes cubras o invejável  
acesso, Deuses assim se devem honrar;  
sobre os enfeitados adornos, mortal  
não tenho como andar sem pavor.  
Dêem-me honras de homem, não de Deus” (v.914-925)

Essa fala é um dramático prelúdio ao torneio *agonístico*<sup>58</sup> no qual se esconde ainda mais a falsa modéstia do rei. Importa ressaltar a efetiva presença de uma retórica dos afetos que deseja agir sobre a expectativa da rainha pelo caminho inverso, ou seja, destruindo justamente as expectativas dominantes pela recusa do rei ao elogio de si mesmo. Desse modo, o desempenho no debate *agonístico* é tudo o que conta e apenas dele depende a vitória da rainha enquanto oradora.

Vejamos o confronto iniciado pela rainha. Ela quer mostrar que ele devia aceitar ser tratado como um deus.

Clitemnestra: “Diz-me isto não contra o que sentes”.  
Agamêmnon: “Sabe que não desfiguro o que sinto”.  
Clitemnestra: “Por temor aos deuses prometerias esse ato”?  
Agamêmnon: “Se competente sábio indicasse esse rito”.  
Clitemnestra: “Que te parece Príamo faria se vencesse”?  
Agamêmnon: “Parece-me que andaria sobre os enfeites”.  
Clitemnestra: “Não tenhas pudor de humana repreensão”.  
Agamêmnon: “O clamor do povo porém tem grande força”.

---

<sup>58</sup> Na história da tragédia esta é a primeira peça onde o *agôn lógon* aparece em sua forma embrionária. Este tipo de debate aparece em Ésquilo de uma forma muito diferente com relação ao *agôn lógon* presente nas obras de seus sucessores Sófocles e Eurípides. Segundo Duchemin, nas peças de Ésquilo sempre encontramos uma última tentativa apaziguadora antes de se instaurar o conflito. É como se o poeta adiasse este momento de hostilidade entre os personagens. Duchemin observa que não podemos classificar como cena de *agôn* toda cena de debate, visto que a cena de *agôn* é definida tanto pelo confronto de dois pontos de vista contraditórios, como pela presença da simetria entre as falas das personagens que participam do duelo oratório. Tal simetria é estabelecida pelo emprego dos versos estíquicos ou esticometria que são versos metricamente iguais, onde a simetria dos versos é estabelecida pelo tempo que cada orador tem para discursar. Esta contagem do tempo é análoga à que ocorre nos processos jurídicos onde, o tempo é marcado pela clepsidra. Outra característica importante das cenas de *agôn* é a presença das réplicas curtas, onde ocorre a mudança do pé métrico que passa do tetrâmetro trocaico, ritmo dos diálogos líricos, ao trímetro iâmbico. Essa última forma de versificação é a que mais se aproxima da fala comum, ao contrário das partes líricas, por isso é o verso que aparece nos diálogos entre as personagens (Duchemin, 1945, p. 40-46).

Clitemnestra: “Quem não desperta inveja não merece zelo”.  
Agamêmnon: “Não é de mulher o desejo de combate”.  
Clitemnestra: “Aos faustos convém deixar-se vencer”.  
Agamêmnon: “Estimas tanto a vitória neste combate”?  
Clitemnestra: “Deixa-te persuadir, concede-me poder”.  
Agamêmnon: “Se isto te agrada, descalcem-me logo  
os sapatos, servis anteparos dos pés,  
e ao pisar nestas púrpuras dos deuses  
não me atinja de longe a inveja do olho.  
Grande é o pudor de arruinar o palácio  
pisando opulência e tecidos preciosos” (v. 931-948).

Os estímulos afetivos produzidos pelo discurso emocionado da rainha e pelo *agôn* conduzem o rei à ação, motiva-o a cometer uma *hýbris*. Vitoriosa na disputa oratória, a rainha age como os oradores de Antifonte e retorna contra seu adversário o argumento muito forte de que ele se serviu. Com o deslocamento das oposições dos pontos de vista, a demiurgia do *lógos* retórico se estabiliza na própria reivindicação de uma ação. Constata-se que, nesse ponto, tudo se converte da literatura para a sofística. Nesta conversão, tudo o que resta é o vínculo com aquilo que na tragédia é o mais propriamente sofístico: a disputa e a deliberação que visam por natureza fazer com que sejam tomadas decisões precisas e pontuais. No registro que nos interessa aqui, podemos ampliar ainda mais o campo de alcance desta cena de *agôn* se considerarmos que é nela que Clitemnestra anuncia de forma ambígua o assassinato que irá cometer e que Agamêmnon pronuncia de forma profética suas últimas palavras, pois, na cena seguinte, tudo o que ouviremos do rei serão os gritos terríveis da dor mortal vindos dos golpes cortantes e sanguinários da rainha regicida. Desse ponto de vista, a disputa agonística tira proveito das ambiguidades para estabelecer uma estrutura regrada que, ao invés de embaralhar os sentidos, propicia a clareza imparcial do discurso demonstrativo (*apodítico*) que visa expor a exatidão dos fatos (*akribéia*) e a verdade das suas causas (*alétheia*). Pode-se apreender, na órbita desse domínio demonstrativo, como a evidência da premeditação do assassinato do rei por parte da rainha deve-se à sua vitória no *agôn* e à pergunta retórica feita por ela: o que Príamo teria feito se tivesse vencido? A

pergunta abarca uma dupla referência: primeiro refere-se à decisão do rei em aceitar ou não as honras destinadas aos deuses; depois refere-se à possibilidade do rei Príamo ter perpetrado o assassinato de Agamêmnon caso o seu exército saísse vitorioso na guerra. A resposta afirmativa e mais evidente dada pelo rei introduz a série de relações e de condições que estabelecem o juízo prático:

opinião→ convicção→ *lógos agonístico*→ decisão. Esta sequência faz convergir sobre o *lógos agonístico* domínios que separaríamos em nome da ética, da política, da lógica, do direito, da poesia e da retórica. A cena trágica da *Orestéia* pode ser considerada o lugar dessa convergência. Este sentido de *lógos* impõe-se para compreendermos como se conjugam a deliberação, a ação e o discurso. Tem-se aí a matriz da investigação filosófica sobre o *lógos* poético e o *lógos* retórico. O que implica que o significado filosófico dessas práticas discursivas só é garantido ao fazer-se do *lógos* um juízo, um raciocínio que mostra uma decisão.

Este entrelaçamento entre o *lógos* do poeta e o *lógos* do orador, Antífote desenvolveu no discurso de *Acusação contra a Madrasta de Assassinato por Envenenamento*. Como vimos, neste discurso o orador, filho da vítima, precisa convencer os juízes que seu pai foi assassinado com intenção e premeditação (*epiboulés kai proboulés*). A madrasta do orador, acusada por ter instigado o crime (*bouleusis*), preparou um veneno mortal (I,3). Segundo o orador, a madrasta tenta esquivar-se das acusações afirmando que não preparou um veneno, mas, sim, uma poção do amor, um filtro mágico, afrodisíaco, que deveria reacender a paixão do marido ao invés de causar a morte (I, 9). Momento oportuno para o orador declarar aos juízes que a madrasta agiu como Clitemnestra (I,17). A comparação é especialmente feliz, pois é regulada pelo senso de discernimento entre o que é próprio da retórica, por um lado, e o que é adequado à ficção poética, por outro. Assim, como no caso do poeta, a competência do

orador inscreve-se na efetivação da persuasão delineada pela análise dos elementos constitutivos do caráter do criminoso. Para que os ouvintes do poeta e os ouvintes do orador sejam persuadidos que o assassinato foi cometido por uma criminosa inescrupulosa, eles precisam apreciar a riqueza de detalhes oferecida pela pintura dos caracteres que representam o *ethós* transgressor. Nesse contexto, assim como a arte do pintor competente em usar imagens *mimetiza* o real com uma fidelidade precisa, a arte do orador e do poeta deve incitar os ouvintes a usufruírem da presentificação realista dos fatos passados que conduziram à ação criminosa, ao deslocar o *lógos* do plano objetivo para o plano mimético.

Penso que essa compreensão dos deslizamentos do *lógos* revela um elevado grau de consciência acerca do trabalho de composição e do bom domínio das técnicas literárias. De fato, Ésquilo e Antífonte, ao reunirem em seus escritos os gêneros discursivos, anseiam que o *lógos* poético unido ao *lógos* retórico produza a própria estrutura do conceito, suscitando, portanto, o problema de saber se tais deslizamentos, sendo operações do raciocínio e disputas de discursos, podem ou não corresponder com clareza aos fatos.

Ésquilo retoma o *lógos agonístico* ao confrontar a gloriosa vingança da rainha com a reação desesperada do coro diante do rei assassinado. Toda a efervescência desta cena recebe seu tom dramático dos gritos de agonia do rei que ecoam dos recônditos privados do palácio. O rei pode ser ouvido, mas, não pode ser visto pelo coro. A dramaticidade é agudamente retratada pelos temores que dominam os sentimentos e as preocupações da comunidade política representada pelo coro de anciãos. O diálogo entre os componentes do coro retrata uma assembleia reunida para decidir se o palácio deve ou não ser invadido na tentativa de socorrer a vítima e flagrar a autora do crime.

Toda a sonoridade dessa turba, por comparação hiper-realista com as assembleias democráticas de Atenas, deseja, em uníssono, a verdade dos fatos:

Corifeu: “Pelos gritos do rei, parece-me feita a façanha.

Decidamos juntos como seria infalível plano”.

Coreuta 1: “Eu vos direi minha proposta: que arautos conclamem aqui cidadãos em prol do palácio”.

Coreuta2: “A mim parece que o mais rápido saltemos e flagremos o ato com recém corrida espada”.

Coreuta 3: “Eu também participo de tal proposta: voto por fazer algo e não adiar a ação”

Coreuta 4: “Podem-se ver: preludiam executando como que sinais de tirania no país” (v. 1346-1355).

Coreuta 9: “Não se pode tolerar, é preferível morrer, a morte é mais doce do que a tirania”.

Coreuta 10: “Por indícios vindos de gemidos adivinharemos que é morto o rei”?

Coreuta11: “É preciso claro saber para falar disto, conjectura é diferente de saber claro”.

Coreuta 12: “Sigo a maioria ao aprovar isto: Saber claro o que há com o Atrida” (v.1364-1371).

A assembleia dos coreutas analisa e delibera propondo estratégias sutis e decisivas que visam preservar a ordem da *pólis* contra a desordem da tirania. Viu-se que não pode haver erro, mas somente a ignorância, que deve logo ser superada pela necessidade excessivamente forte de elaboração da clara compreensão, do conhecimento seguro. Por isso é necessário que interfira a mutação da dúvida em verdade e dos indícios deve-se chegar à clareza de sentido. É assim que o mostrar do *lógos* dialético do coro organiza as aparências e os indícios em demonstração. O coro, na qualidade de acusador, indica os conflitos de ordem política, orientado por uma exigência de explicitação tanto na formulação como na justificação dos motivos. O que é ainda mais surpreendente é que essa exigência não aparece reservada a uma elite ou a alguns iniciados, mas é estendida a toda a comunidade política. Essa exigência de explicitação deve ser tomada aqui em sentido forte. Ela não representa simplesmente o fato de tornar público, mas, sobretudo, o fato de tornar justificável, acessível e até mesmo contestável. A deliberação do coro termina com a decisão de agir, mas não é encerrada por isso. Ela continua, a meu ver, vinculada à decisão, enquanto contexto de

inteligibilidade e de justificação, o qual dá a possibilidade de reagir de modo racional e informado quando novas circunstâncias e novos desafios se apresentarem. A complexidade da deliberação do coro procura compreender e ao mesmo tempo é capaz de apontar a natureza das dificuldades ou dos conflitos que a responsabilidade da decisão deve resolver ou tornar menos dramático.

A crítica política presente no diálogo do coro é sucedida pela fala da rainha que ao narrar o assassinato, detalhadamente, salienta o contraponto entre duas visões do crime: como clímax do distúrbio do *oikós* e como causa da desordem política, o que é determinante para a classificação do crime e para o estabelecimento da penalidade. Senhora soberana da trapaça, da traição, da premeditação criminosa, a rainha confessa o crime com uma desenvoltura desconcertante. Desdenhando sua antiga fala, a rainha admite diante do coro que não sente vergonha “em contradizer muitas palavras antes oportunas” (*kairíōs eirēménōn tánanti eípeîn oúk epaiskhynthésomai* - v. 1372-1375). Mas é importante ressaltar que as duas falas, a antiga e a atual, divergem apenas na aparência. Sob duas formas diferentes elas esclarecem por uma mesma luz os meios secretos da premeditação do crime, elas sublinham igualmente a força brutal da vingança e os engodos da inteligência astuciosa. Pelo paralelismo das duas falas, apreendemos com maior clareza a definição que a rainha concede ao crime cometido. Os termos de que se serve a rainha para efetivar esta definição, “*emoí agôn*” - *meu combate*, aplicam-se à relação de oposição que ela sustentou com o rei e com o coro desde o início da peça (v. 1377). Neste sentido, o emprego da palavra *agôn* também confirma plenamente o parentesco deste termo com o contexto conflituoso dos litígios dos tribunais. Para matar o rei, a rainha atacou-o traiçoeiramente, de surpresa, armando-lhe uma emboscada, executada com premeditação (*oúk aphrontistós / não sem plano prévio* - v. 1377). Para o ataque, a rainha Clitemnestra utilizou com “grandiosa astúcia”

(*megalómētis* v.1426) a rede como arma, arma da astúcia, utilizada para imobilizar o rei facilitando assim o golpe mortal da espada<sup>59</sup>.

Sem dúvida, o tratamento que a rainha dispensa ao coro de cidadãos, após a descrição do crime, retrata toda uma esfera da moralidade em que valores como o decoro, a honra, o amor e a piedade estão em choque com os interesses movidos pelo desejo de vingança. Assim, na cena de *agôn* se explicita, inicialmente, que é preciso denunciar e sanar os excessos que presidem o reinado da rainha. Sobre este ponto, a posição do coro é capital. Sem nenhuma ambiguidade, ele condena a rainha e determina uma sanção pública:

Coro: “Ó mulher, que drogas provaste terrestre comível ou potável marinha e pragas clamadas do povo (*dēmothróus arás*) repeliste, rebateste? Serás sem pátria (*apópolis*), pesado é o ódio dos concidadãos” (v.1407-1411)

Em resposta, Clitemnestra reprova o coro e exige punição para Agamêmnon pelo assassinato de Ifigênia:

Clitemnestra: “Agora me condenas (*dikázeis*) ao exílio do país, ódio de cidadãos e pragas clamadas do povo, outrora nada contrapusesse a este homem que desatento como da sorte de uma rês, sacrificou a própria filha, meu dileto parto” (v.1412-1416).

O comportamento criminoso da rainha incita no coro que fala a voz dos concidadãos, a voz da *pólis*, um intenso sentimento de reprovação. A prescrição da punição do desterro indica que a rainha causou prejuízos irreparáveis à *pólis*. Deste modo, desonrada e odiada perante a opinião pública, a rainha não tem como escapar da

---

<sup>59</sup>Este tema da astúcia foi investigado por Vernant e Detienne que exploraram a profundidade polissêmica do texto trágico em suas análises semânticas, evocando com elegância as aproximações entre o crime da rainha e as técnicas da pesca e da caça (2008, p. 264-265). Primeiramente, observam os helenistas, o crime planejado com astúcia está estreitamente associado à própria deusa Métis. Deusa caracterizada pela finura de sua inteligência e de suas artimanhas, Métis representa nas narrativas poéticas o universo intelectual grego no que diz respeito à sabedoria prática e às habilidades técnicas úteis à vida. Contudo, advertem Vernant e Detienne, esta “forma particular de inteligência” aparece, nos registros literários, associada à traição, à mentira, ao engano (*dólos*) e ao êxito fraudulento quando utilizada pelas mulheres, pelos inimigos de Zeus e até mesmo pelos sofistas (2008, p. 31-39).



punição sancionada pela comunidade política. Em sua resposta, a rainha observa que foi condenada sem um processo justo, sem direito de se defender e utiliza para denominar a sua condenação sumária o termo *dikázeis*. Sobre o detalhamento da condenação e da punição coletivamente sancionada, podemos ressaltar que o recurso ficcional utilizado pelo tragediógrafo faz falar uma experiência jurídica muito distinta da experiência draconiana. Ainda que o coro adote o papel dos juízes que, orientados pelo código de Drácon, substituíam a vingança privada pela punição institucionalizada, o mesmo não podemos afirmar acerca da condenação sumária, visto que, sem conceder à acusada o direito de defesa, sem promover a etapa do discernimento dos fatos que poderiam ter causado o crime, o coro em tudo se afasta do comportamento que seria adequado aos juízes. De certo modo, não é exagero supor que a condenação sumária e a punição da rainha por parte do coro dos cidadãos canalizou as preocupações de Ésquilo com relação aos critérios instauradores da ordem jurídica adotados pelos tribunais da *pólis* democrática. Desse modo, as imbricações da tragédia com a prática jurídica têm aqui lugar de destaque e, não por acaso, recebem a atenção dos helenistas que polemizam em torno do partidarismo democrático defendido pelo poeta<sup>60</sup>. Trata-se, de fato, de um ponto crucial. É indubitável que para empreender a análise desse tema específico, deveria haver aqui elementos favoráveis à distinção das intenções que motivaram a escolha do poeta por essa forma tão particularizada de punição. Note-se, também, que deveria haver nesse ponto uma linha divisória infalível capaz de separar o mito da história da instituição do direito penal. Mas não há como distinguir a intenção do poeta e nem podemos separar o mito da história. Não devemos estranhar o desconcerto gerado por essas aporias. Embora o poeta não desconheça os dados da realidade que o cerca, é evidente que efetua cortes e elege determinadas perspectivas. Creio que o que está em

---

<sup>60</sup> Sobre a posição ideológica de Ésquilo como apologista dos tribunais democráticos conferir Meier (1995, p.08-14) e Carawan (1998, p.10-15).

causa para Ésquilo não é relatar a história, mas realçar o jogo ficcional, onde a prática jurídica retratada, em vez de vir a representar a confirmação do equilíbrio ideal ou real das instituições democráticas, revela a própria transitividade das noções mítico-religiosas na organização do pensamento jurídico.

Dessa perspectiva, acredito que, como pretende Gernet, a punição prescrita à rainha pelo coro foi inspirada pelo sentimento de reprovação expresso por uma concepção de justiça anterior ao momento da instituição das leis de Drácon e dos tribunais onde foram declamados os discursos de Antifonte. Esta concepção “primitiva de justiça”, pertence ao domínio da *thémis*, no qual, segundo Gernet, a noção do direito e as práticas do julgamento aparecem fortemente integradas à representação mítico-religiosa do *kósmos*. Ao analisar a história do verbo *dikázein* e do substantivo *dikē*, Gernet observa que suas primeiras ocorrências em Homero designam o julgamento dos deuses. No contexto da tragédia esquiliana e dos discursos de Antifonte, uma nova palavra passou a ser utilizada para expressar a noção homérica de julgamento. Com a palavra *krínein*, ressalta o helenista, a antiga concepção mítica passa a conviver com a nova por meio de uma linguagem religiosa advinda das práticas de interpretação dos oráculos. Interpretar, buscar e investigar o sentido de um delito deriva também de uma experiência religiosa tão difundida quanto aquela representada pela *dikē* homérica. Contudo, a novidade mais radical trazida pelo termo *krínein* reside na abertura concedida para a interpretação crítica e para a divulgação pública daquilo que é objeto de julgamento (Gernet, p. 445-447).

Neste sentido, compreender-se-á, então, que no texto trágico as práticas punitivas institucionalizadas pela *pólis*, seu significado, sua função e sua utilidade social convivem com as normas mítico-religiosas que regulam a moralidade privada. Essa convivência assegura importantes conflitos, uma vez que, as relações parentais, os laços

de sangue dão acesso a uma associação natural que em determinadas circunstâncias litigiosas opõe seus interesses à associação artificial constituída entre as diferentes famílias que unem seus interesses com referência às leis da *pólis*. Contudo, a unidade dos interesses politicamente ordenados não basta para estabelecer uma completa coerção dos deveres consanguíneos.

Para este tema dos deveres instituídos pelos laços de sangue, Clitemnestra concede um vigor prodigioso ao finalizar seu discurso agonístico diante do coro. Suas palavras tem valor afirmativo e categórico; ela anuncia e celebra sua aliança com o Nume.

Clitemnestra: “Agora corrigiste a sentença da boca,  
ao invocar o Nume (*daímon*)  
trinutrído desta estirpe  
por ele o desejo sanguinolento  
na víscera se cria, antes de cessar  
a antiga dor, novo cruor” (v.1475-1480).

Que a astúcia criminosa da rainha implique para toda ordem instituída uma ameaça, que sua habilidade oratória se desdobre no domínio do adverso, para melhor confundir as hierarquias que pareciam mais sólidas, é o que expressa os perigos ligados à supremacia do Nume (*daímon*) que acompanha de perto a sua descendência. Na fala da rainha, o Nume, potência divina do além, intervém quando no mundo humano aparece momentaneamente rompido o equilíbrio de sua força na dispersão criminosa ou nos conflitos de sucessão. O Nume traduz, no mundo humano da tragédia esquiliana, os aspectos de instabilidade, de desordem e descontinuidade. Esta situação é explorada por Walter Burkert em seu renomado estudo sobre a religião grega e nos dá a dimensão da natureza mesma do Nume e sua forma de manifestar-se:

“*Daímon* é um poder oculto, uma força que leva o homem a fazer algo, mas para a qual não pode ser nomeada a origem. Todo deus pode atuar como *Daímon*. Nem em toda a ação pode ser descoberto o deus por ela responsável. *Daímon* é o rosto oculto da ação divina” (1993, p.352-353).

“Rosto oculto” cuja fisionomia retrata um destino sinistro e que encontra sempre o meio e a via de se realizar, o *daímon*, assim definido por Burkert, representa no domínio das forças divinas nefastas a tão polêmica indistinção entre a causalidade divina e a causalidade humana do delito. Para Burkert, Ésquilo aponta uma contradição que reduz a representação autônoma do sujeito à incoerência das forças religiosas sinistras e ocultas. Contra esse cenário teórico, onde não se pode dizer que o sujeito da ação traz em si o princípio de seu crime, porque o crime atesta a causalidade das forças sinistras, é que se ergue a definição da responsabilidade criminosa explicitada no discurso da rainha, ao refletir os conflitos morais que deveriam ser julgados pela perspectiva isonômica do pensamento jurídico. Ora, mais do que reafirmar a autoria do crime diante das evidências apresentadas pelo coro, o discurso da rainha sobre o poder do Nume presentifica em cena os crimes do passado, do presente e do futuro. As palavras de Clitemnestra atualizam no espaço cênico os fatos do passado remoto ao mencionar os crimes antigos que nutriram o Nume, entrelaçando-os aos crimes por ela cometidos e, ao mesmo tempo, prenunciando a vingança matricida que está por vir. Esse nexos é que se deve ter em vista quando Ésquilo nos revela que o *daímon* personifica a vingança e alimenta-se das mortes produzidas por ela (*alástōr*, v.1500), realçando que é justamente a habilidade retórica da rainha que nos remete ao contexto judiciário no qual serão julgados os crimes motivados pelo desejo de vingança.

O debate agonístico entre a rainha e o coro termina quando Egisto entra em cena. Amante da rainha Clitemnestra, Egisto, ao discursar diante do coro, apresenta-se como vingador (*timorós*)<sup>61</sup> de seu pai, Tiestes, que foi traído pelo irmão, Atreu, pai de Agamêmnon, que serviu-lhe num banquete traiçoeiro as carnes dos próprios filhos (v. 1577-1601). Egisto assume a responsabilidade criminosa não como simples cúmplice,

---

<sup>61</sup> O mesmo termo é empregado por Antífonte em seus discursos para denominar os acusadores (I,21; II A, α IV; Γ,γ,1; ).

mas como agente instigador do crime, responsável por “tramar todo o arдил do conluio” (*sinápsas mēkhanēn dysbouliás*; v.1609). Assim, Egisto admite ter sido o mentor intelectual do crime por estar disposto a renovar uma antiga rivalidade através da vingança. Nestas palavras de Egisto e diante do cadáver do rei, o coro encontra o mote para iniciar o *agôn*:

Coro: “Egisto, não venero soberbia de malfeitores (*hýbrizont én kakoisin ou sébō*).  
Dizes: Mataste de bom grado (*hekón kataktaneîn*) este homem,  
e tramaste a sós esta deplorável morte;  
digo: com Justiça não livrarás tua cabeça  
de pétreas pragas (*leusímous arás*) do povo, bem o sabe” (v.1612-1616).

No discurso do coro, o discernimento das intenções faz-se, pois, pelos mesmos critérios estabelecidos pelas leis draconianas que muito inspiraram a eloquência de Antífonte. A fórmula é suficientemente clara: o assassinato foi cometido voluntariamente - *hekón kataktaneîn*. O que se opõe a assimilação das leis de homicídio é o estabelecimento da punição. O coro prescreve para Egisto a pena de morte tendo em vista uma forma particularmente atroz de castigo público, denominado *leusímous arás*, lapidação, apedrejamento. Trata-se de uma exposição infame, na qual o castigado era atado e sua cabeça servia como o alvo principal das pedras lançadas pelo povo em fúria. Seu emprego acusa a brutalidade da ação coletiva e sugere que derivavam de sentimentos instintivos ao invés de resultarem de uma reflexão consciente. Não se trata apenas de castigar o criminoso, mas de suprimir, pelo tratamento infame que lhe é publicamente infligido, sua *timé*.

Vincent Rosivach, em seu artigo *Execution by Stoning in Athens*, afirma que essa forma de punição provém de uma reação coletiva espontânea que nada tem a ver com o formalismo de um processo judicial. Elenos informa que os dados oferecidos por Heródoto e pelos oradores, indicam que o apedrejamento nunca foi instituído como uma punição legal, previamente votada pela *boulé*. Para Rosivach, todos os casos narrados

pela tragédia e pela história dizem respeito a uma única experiência histórica que os gregos guardaram na “memória coletiva” como um episódio importante de sua “história patriótica” (1987, p.234-238). Foi para recordar o efeito perverso de tal punição dispensada a Lycides, que no ano de 480 traiu a cidade ao aliar-se ao inimigo persa, e para servir de exemplo educativo e corretivo, que um único acontecimento foi utilizado com uma variedade de propósitos. O lugar de destaque que o imaginário popular conferiu ao apedrejamento de Lycides e o fascínio dos tragediógrafos pela imagem do apedrejamento alojou-se na esfera política aos assuntos ameaçadores ligados à traição militar e à possibilidade de instauração da tirania (1987, p.241-243).

É interessante observar que o apedrejamento era também considerado como uma forma de execução sagrada, pois a sua função religiosa fundamental era a de purificar a cidade da mácula (*miasma*) produzida pelo criminoso. Esta hipótese foi avançada pela helenista italiana Eva Cantarella que em seu livro, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, nos mostra que, para além dos motivos políticos, o apedrejamento esteve também associado com os crimes de sangue. Seguindo como fonte os dados oferecidos por Homero, pelos tragediógrafos e por Platão, Cantarella elabora um catálogo literário detalhado dos apedrejamentos e de suas funções punitivas e catárticas. Acerca da poesia épica e da tragédia, ela nos mostra que o apedrejamento como pena de morte não era uma forma de “execução cidadã”, pois não descrevia a realidade das sanções com as quais a *pólis* castigava seus assassinos (Cantarella, 1996, p.68-74). Deste modo, as imagens literárias do apedrejamento mostram, acima de tudo, “o furor do povo”, uma espécie de explosão incontrolável da cólera. Para explicar como o excesso de cólera suscitado pelo apedrejamento de assassinos deve ser associado a um ritual expiatório, a uma forma de vingança que transcende o gesto laico, Cantarella recorre ao diálogo platônico *Leis* (IX873b). Para a helenista, Platão, ao prescrever em seu código penal

ideal o castigo daqueles assassinos que mataram com premeditação seus parentes mais próximos: pai, mãe, filhos e irmãos, mostra porque a pedra purifica, expia, desculpa quando usada como instrumento de morte. A passagem platônica analisada por Cantarella é aterrorizante por sua dramaticidade. Nela, o filósofo prescreve que depois de morto, o cadáver do assassino deverá ser levado para fora da cidade, onde será apedrejado por todos os cidadãos (1996, p.75-77). Assim, Platão faz com que a morte institucionalizada seja acompanhada por uma morte ritualizada, sacralizada.

Advertidos por essas precauções historiográficas, prevenidos quanto ao sentido dos arroubos agressivos do suplício que atua como o gerador das forças mais temíveis vinculadas às versões dramáticas da tragédia, concluiremos que, no jogo destes contextos, uma nova perspectiva suscetível de gerar contradições pode ser restabelecida, recolocada. As explicações jurídicas e religiosas do suplício causado pela pena de morte estabelecem como premissa contraditória o forte contraste entre a sabedoria na qual se inspira a reflexão filosófica sobre a justiça e a loucura que se assemelha ao caráter excessivo e descontrolado da barbárie. Considerar assim a questão aumenta a pertinência de seu propósito no que diz respeito às posições filosóficas de Antífote, tendo em vista as influências que ele recebeu desses ensinamentos trágicos. Principalmente quando observamos que, no contexto da *Orestéia*, a antiga prática da vingança privada e coletiva já estava subordinada e limitada pela intervenção da legislação de homicídio de Dracon. É a um arranjo novo que as leis draconianas presidem ao trocar a *poiné* pelo exílio, arranjo no qual a reação temerosa aos crimes de sangue que Dracon mobiliza e controla encontravam-se antes dele presentes em toda a tradição grega. Contudo, a não substituição da velha *práxis* da vingança pelos novos códigos de controle da pena de morte nos mostra que, em seu texto, Ésquilo deliberadamente põe em destaque os sucessivos desenvolvimentos punitivos e

coercitivos do direito penal e de suas múltiplas elaborações que, de Homero a Antifonte, podem ser reconhecidos como duas faces da mesma atividade reflexiva sobre a justiça, que, por vezes, privilegia a ideia de compensação do ponto de vista do temor provocado pelos castigos, sem dar exclusivo destaque à ideia de correção.

Como vimos em Homero, o processo público substituía a vingança pelo pagamento da *poiné*, uma compensação pelo assassinato que não corrigia a impostura do criminoso, apenas arrefecia o sentimento colérico dos familiares da vítima. Não é radicalmente diferente o que acontece com os discursos dos acusadores e dos réus, narrados por Antifonte. Eles também insistem nessa condição compensatória, cuja motivação principal é o desejo de substituir a vingança que, de bom grado, renuncia o efeito danoso de novos assassinatos, ao aceitarem a reparação propiciada pelo exílio como substituto da pena de morte.

Dentro dessa ordem de ideias, creio que a necessidade de dar conta de um sistema punitivo ou coercitivo que arrima os criminosos na dimensão real e permanente da justiça está presente no pensamento de Antifonte, sobretudo, nos textos dos tratados *Sobre a Verdade e Sobre a Concórdia*. O que subsiste destes tratados não deve permanecer como material inerte em oposição ao feixe de luz que os helenistas preferem colocar sobre os textos dos discursos, nos quais o filósofo supõe que seus oradores sejam conhecedores da justa medida da ação e da moral, sem definir como ideal a aquisição dos plenos poderes corretivos e educativos que são obtidos na contemplação das coisas justas. Uma forma de contemplação como a que se encontra explicitada nos tratados indica que o indivíduo, cioso de alcançar a serenidade, se preocupará com o bom uso de seus desejos e prazeres.



Nos fragmentos dos tratados, o pessimismo relativo às contradições éticas da lei positiva é compensado pela opinião otimista concernente colaboração construtiva dos bens éticos promovidos pela educação.

“Considero que a primeira das realizações que se dão entre os homens é a educação (*paídeusis*); pois, se o princípio de uma realização é produzido retamente (*arkhén orthós poiésētai*), retamente – é verossímil – há de vir a ser o fim; pois quando se introduz a semente na terra é preciso esperar pelo desabrochar; e quando se planta a nobre educação no corpo novo, desse modo ele vive e floresce durante toda a vida, e nem a chuva, nem a seca o impedem” (*Sobre a Concórdia*, fr. DK 80 B60).

É Antifonte que aparecerá, enquanto pensador adepto dessas questões, como um filósofo que constrói por via da razão, da reflexão, da análise da cultura uma abordagem da punição que repugna a bestialidade dos castigos. Propagador de novas possibilidades de práticas punitivas e corretivas, criador de novas virtudes, defensor de ideias inovadoras, revolucionando a filosofia, ele sintetiza uma abordagem do sentir e do preferir intencional, essencialmente marcada pela retórica educativa que almeja estabelecer uma lei do aperfeiçoamento, ao fixar os fins da ação humana longe do fatalismo anárquico.

“Não há nada pior para os homens do que a falta de princípio dirigente (*anarkhías*), isto os homens de outrora conheciam desde o princípio: habituavam as crianças a um tal princípio a fazerem o que lhes fora exortado pela palavra (*keleuómenon*), a fim de que, tornando-se adultos, não ficassem desorientados quando tomassem o rumo de uma grande transformação (*megálēn metabolēn*)” (*Sobre a Concórdia*, fr. DK 80 B61).

Antifonte acredita que a justiça autêntica é o propósito da retórica e que ela é obtida na exortação pedagógica, na relação de amizade e na contemplação dos bons exemplos. O propósito da retórica é também a autonomia, a independência, a ausência de sofrimentos, a existência feliz e a vida filosófica que a permita. Os exercícios do controle de si, as reflexões, visam a efetivação de uma subjetividade independente e livre. E da efetivação dessa individualidade nasce um prazer, o prazer obtido da comunhão feliz consigo mesmo. O prazer elegante refinado da autonomia: prazer supremo. Determinar, definir o útil e o nocivo, o justo e o injusto pelo contentamento e

pelo afastamento das aflições, como nos indica o testemunho de Plutarco, explicita-se bem no trabalho terapêutico exercido por Antifonte:

18 – “E enquanto ainda se dedicava à poesia, concebeu uma arte da não tristeza (*tékhnen alypiás*), como existe para os doentes a terapia dos médicos. Em Corinto, então, estabeleceu uma espécie de consultório, próximo à praça, em cuja fachada escreveu que podia tratar dos tristes através de discursos (*toús lypouménous diá lógōn therapeúein*). E, perguntando as causas, aconselhava os que sofriam” (DK80 A11).

Antifonte define um ideal: viver a vida da maneira mais feliz possível e menos dolorosa. Não temer nada, nem ninguém, nem deuses, nem tiranos. Conhecer seus limites e não se empenhar acima das próprias forças. A força da retórica terapêutica, à qual Antifonte exorta, define de fato o prazer sutil da relação de autoconhecimento e autocontrole experimentada por um indivíduo prudente que pode adotar uma atitude de absoluta indiferença às leis, obedecendo somente a si mesmo.

Segundo a perspectiva esquiliana adotada por Antifonte, quando a ordem da justiça desmorona no sofrimento crepuscular dos crimes de sangue, as auroras se anunciam na celebração da vida bem-aventurada, propiciada pela exortação retórica à moderação, à prudência. É diante desse quadro que advém a rica lição do velho provérbio citado por Ésquilo: “o sofrimento ensina” (*páthei mathós*) e “encaminha os mortais para a prudência” (*Agamêmnon*, v.176-178). A filosofia trágica de Antifonte ordenada e ornada pela retórica do patético constrói-se inteiramente nesse sentido:

“Espantosamente, ó bem aventurado, é fácil acusar toda a vida, pois não tem nada que ultrapasse o limite, nada de grandioso, nem de solene, mas todas as coisas são pequenas, frágeis, breves e misturadas com grandes dores (*lýpais megálais*)” (*Sobre a Concórdia*, DK80 B51).

Assim sendo, cada vez mais impõe-se uma evidência: para Ésquilo e para Antifonte a verdadeira sabedoria consiste em tomar consciência da riqueza de um instante precário, saber que sob o signo da negatividade é necessário encontrar as razões que permitam suportar mais facilmente as más surpresas da existência.

## 2.2 A Retórica da Honra Heroica e a Vingança de Orestes nas *Coéforas*

Uma das questões mais apaixonantes das *Coéforas* diz respeito à articulação entre as consequências decorrentes dos crimes cometidos por Clitemnestra e as peripécias retóricas que visam censurar estes crimes para legitimar e justificar a crueldade da sua punição. Gostaria, porém, de defender uma maneira de abordar estas questões que me parece ser o resultado da necessidade de satisfazer duas exigências. A primeira exigência é manter a noção de responsabilidade restrita à esfera da ação intencional, porque somente isso pode dar sentido à noção de imputação da qual depende grande parte da reflexão filosófica empenhada por Ésquilo. A segunda exigência seria enfatizar o exame da noção de responsabilidade a partir das suas enunciações discursivas e dos seus efeitos persuasivos.

Feitas estas observações preliminares, podemos abordar a questão do enraizamento da decisão e da ação criminosatomando como ponto de partida a cumplicidade que se estabelece entre a prescrição oracular e o discurso de Orestes. Nesse contexto de um universo de falas que desmascaram a futura ação criminosa e mostram a plena força de Orestes como herói justiceiro, encontramos o predomínio dos valores da vingança privada que, desde já, anunciam o conflito que irão estabelecer com os valores cívicos da reparação judiciária. Logo no primeiro episódio, diante do túmulo do pai, o rei Agamêmnon, Orestes revela sua verdadeira identidade para a irmã Electra e para o coro de escravas troianas. Ele anuncia pela fala do oráculo a vingança contra a própria mãe, a rainha Clitemnestra, como uma obrigação moral que visa restaurar a honra do pai.

Orestes: “Não nos trairá o oráculo plenipotente  
de Lóxias, ao impelir a este perigo  
com muitos brados e ao proclamar  
tormentosa erronia (*átē*) no cálido fígado,  
se não punir os culpados de meu pai  
dando-lhes por sua vez a mesma morte,

e disse que em minha própria pessoa  
eu o pagaria com muitos tristes males,  
feito um touro sem bens por castigo” (v. 269-275).

A sentença proclamada pelo oráculo pretende fundar na punição do assassinato de Agamêmnon uma norma de ação que determina um dever suscetível de estar na origem de toda espécie de vantagens pessoais ou de boas consequências gerais. O que se supõe no discurso oracular é que, se Orestes recusar punir os culpados, seguindo a tormentosa “*erronia*” (*átē*), ao invés de agir em conformidade com o dever, ele atrairá para si mesmo a fúria das Erínias e as mais terríveis punições:

Orestes: “O dardo tenebroso de sob a terra  
vindo de súplices parentes caídos  
e a fúria e o inane pavor noturno  
aturdem, atordoam, expulsam da cidade  
com brônzeo açoite quem se poluiu.  
E assim não lhes ser possível participar  
nem do vinho nem do fluxo libatório  
e afastá-los de altares não vista cólera  
paterna, nem receber nem hospedar-se,  
e de todo sem honras (*átimon*) nem amigos  
morrer em má hora ressecado por ruínosa morte” (v.286-296).

Em princípio, o enfoque do discurso de Orestes, perante Electra e o coro, volta-se para a penalidade que recairá sobre ele se o assassinato de seu pai permanecer impune. Dessa perspectiva, parece bem definido que, caso não assuma a vingança de sangue, Orestes será considerado perante a opinião pública um ser impuro sujeito ao isolamento social e a ser destituído do seu direito à herança paterna. A Orestes interessam vivamente os mecanismos que regulam a vida do *génos* em contraposição às necessidades de regulamentação jurídica da vingança que dominam a vida na *pólis*.

“Muitos desejos convergem neste ponto:  
As ordens do deus, o grave luto pelo pai,  
e ainda oprime a carência de recursos” (v. 299-301)

A questão do caráter não necessário da coerção suscitada pela prescrição do oráculo aparece enunciada pelo desejo de vingança e pela necessidade de resgatar o patrimônio paterno enfatizados na fala de Orestes. Basta pensar que a elevação da

vingança como regra de ação ao nível do dever moral não pode aqui ser justificada por suas boas consequências, mas por seu caráter intrinsecamente conflituoso, pois seu sentido é ambíguo, tanto no que diz respeito ao reconhecimento dos deveres religiosos quanto na falibilidade da escolha do dever virtuoso, capaz de traduzir a disposição do caráter moral de Orestes, orientado por sua vontade livre. Orestes expressa essa ambiguidade ao avaliar que, mesmo mediante a ausência da coerção divina, teria escolhido cometer o matricídio, unindo sua iniciativa humana com a determinação divina, de modo a ora confundirem-se ora discernirem-se. A coerção oracular não exonera o próprio Orestes da responsabilidade pelo desejo de matar a mãe. Ésquilo representa Orestes como admiravelmente lúcido com respeito a todos os aspectos infelizes de sua trágica responsabilidade. Podemos mesmo argumentar que a dimensão religiosa dessa trágica responsabilidade não negligencia certas exigências válidas em relação às quais o papel causal desempenhado por Orestes possibilita o reconhecimento da diversidade de valores que aparecem quando, no reconhecimento de situações humanas de conflito, ocorre a violação de algum mandamento divino.

Felizmente para aqueles pesquisadores aos quais as dificuldades inerentes ao dever moral conflituoso de Orestes desagradam e que, não obstante, permanecem ligados à ideia de dever moral, existe outro sentido “moral” de dever, mais flexível, mais acessível e mais controverso em suas justificações. É o que é defendido por Dodds em seu livro *The Greeks and the irrational*. É conveniente começar procurando saber o que significa, segundo Dodds, essa profunda divergência entre as ações humanas postas em cena na tragédia grega quando apresentam características não-morais que produzem efeitos morais, visto que, tais ações podem manifestar uma disposição psicológica da vontade virtuosa ou prejudicar outrem através do desrespeito aos deveres religiosos. Para Dodds, certamente faz sentido dizer que a culpabilidade religiosa expresse o

remorso de uma culpabilidade herdada. Este sentimento de remorso não pode ser dissociado de uma “intervenção psíquica” que é expressa pela “mecânica divina” que ajuda a justificar e a explicar a conduta humana quando suas causas são obscuras ou não são imediatamente perceptíveis. Essas afirmações feitas por Dodds sugerem que o sentimento de responsabilidade deve referir-se a realidades que o sujeito da ação possa considerar como um todo coerente. Assim, no caso específico que envolve a ação criminosa de Orestes, a apreciação das decisões e das experiências vividas resulta do fato de que o que é vivido pelo sujeito trágico é o reflexo de uma “reação afetiva nova a uma maneira de pensar muito antiga” que relaciona *Erínias* e *Moira*. Para Dodds, a noção de *Moira* é uma noção “moralmente neutra” que corresponde ao ponto de vista subjetivo da ação enquanto as *Erínias* são evocadas para garantir a imparcialidade objetiva de uma obrigação a ser cumprida. Caso haja um descumprimento de uma obrigação, as *Erínias* dedicam-se a dispensar os malefícios da *Áte* (Dodds, 1977, p. 18-40).

Uma observação, todavia, convém ressaltar a propósito desses novos recursos psicológicos que possibilitam a continuidade desta maneira antiga de pensar e que, como bem observa Dodds, não são meras “invenções poéticas”. Acredito que, muito provavelmente, o exame da decisão de Orestes, tal como foi narrada por Ésquilo, de nada serve para fortalecer a tese de Dodds acerca das “entidades psíquicas” concebidas como uma voz interior alheia à vontade e à deliberação racional do sujeito e que servem apenas para potencializar a impotência humana (*amekhanía*), justificando a crença religiosa na hostilidade dos deuses diante dos projetos humanos. É perfeitamente possível que as exigências morais conflitantes, muito embora proporcionem uma caracterização bastante vívida da natureza ambígua que a concepção trágica de justiça põe em cena através dos crimes de sangue, acrescenta alguma coisa ao senso humano de

profunda exigência ética ordenada pela experiência religiosa. Tal experiência orientava as práticas políticas convencionais de modo a acentuar tanto a necessidade da avaliação racional da responsabilidade do sujeito trágico como as razões que os deuses têm para valorizar o que valorizam. Assim como os personagens humanos, os deuses são seres antropomórficos que agem motivados por escolhas que exigem explicitação e justificação. É importante salientar que não pretendo reduzir o alcance dessa constatação aos aspectos meramente políticos da religiosidade trágica, determinados pelo momento histórico, rejeitando as interpretações inspiradas na psicologia para aderir plenamente ao clichê proveniente da célebre tese defendida por Durkheim<sup>62</sup>. Creio que convém realçar as ligações entre as dimensões psicológicas e a necessidade de escolher cometer um crime que recai sobre Orestes provindo da prescrição oracular entendida como parte integrante de um sistema de práticas religiosas solidárias a outras práticas políticas. Deste modo, ao expressar essas ligações entre as concepções psicológicas da ação e seus condicionalismos sociais, podemos fazer um uso mais cauteloso da autonomia trágica e demonstrar que há muito mais continuidade no pensamento moral, religioso e jurídico grego do que os procedimentos de Dodds e da escola sociológica são capazes de trazer à tona.

Estas últimas considerações aplicam-se também à forma como o poeta procura construir o universo dos seus versos trágicos sobre uma realidade histórica concreta: o estabelecimento dos tribunais destinados a julgar crimes de sangue e que foram ordenados a partir das diferentes concepções de intencionalidade e destinados a

---

<sup>62</sup>No livro, *As formas elementares da vida religiosa*, a sociologia durkheimiana da religião estabelece uma oposição entre o sagrado e o profano. Para Durkheim, o sagrado corresponde à sociedade, o profano ao indivíduo. Deste modo, Durkheim mostra que as religiões são gregárias porque promovem o vínculo de solidariedade entre os indivíduos. Por isso não é possível conceber religião sem grupo social. Por isso as coisas sagradas merecem o mesmo respeito e veneração que os fatos sociais. Por isso, afirma Durkheim: “podemos estar certos de antemão que as formas do culto, sejam elas quais forem, são algo mais do que movimentos sem alcance e gestos sem eficácia. Pelo simples fato de terem por função aparente estreitar os vínculos que unem o fiel ao seu deus, elas ao mesmo tempo realmente estreitam os vínculos que unem o indivíduo à sociedade da qual é membro, já que o deus não é senão a expressão figurada da sociedade” (Livro II: *As Crenças Elementares*, capítulo VI, p.234-235).

controlar as violentas vinganças. Entretanto, penso que a apresentação e a problematização dos procedimentos jurídicos, que constituem o objetivo primeiro destes versos, acabam por resultar numa outra coisa: na modelação cênica de uma imagem das ações humanas em que as palavras dramatizadas cumprem, sobretudo, uma função filosófica, visto que pretendem propor parâmetros para a consideração crítica da própria função da justiça. Para este fim, Ésquilo concebe sua arte poética como uma missão, um dever, simultaneamente filosófico, cívico e religioso de luta contra a ignorância, essa ignorância metaforicamente apresentada como cegueira (*Átē*). Uma cegueira que impede os mortais de irem além da superfície das coisas, deixando-os incapazes de apreender o que há de paradigmático e didático no conflito produzido pela deliberação humana. A poesia de Ésquilo, nesta sua qualidade filosófica, representa a via de acesso ao que há de conflituoso e ambíguo na ação humana. O poeta assume a missão de avaliar os princípios morais de maneira racional, tendo como referência as práticas concretas que lhes conferem um sentido e os inscrevem na vida da *pólis*, suscitando nos seus ouvintes cidadãos aquele sentimento de admiração que os leva a desejar viver de acordo com as normas que regem o convívio justo e impedem que ele desabe em caos. Contudo, Ésquilo não desvia sua missão reflexiva rumo ao paternalismo moral, atitude por meio da qual o poeta teria a pretensão de conhecer o bem das pessoas melhor do que elas próprias o conhecem, e impô-lo a elas, quando elas não estão completamente informadas, quando pensam diferente ou quando não o querem. Do mesmo modo, mais que simplesmente consagrar o martírio dos sofrimentos ou exaltar a vulnerabilidade da vida moral dos fracos, os conceitos psicológicos personificados pelas potências divinizadas *Átē*, *Erínias* e *Moira*, que foram postulados por Dodds, podem ser entendidos como representação de desejos e necessidades nos quais a moralidade está enraizada. Ésquilo nos mostra, através da vingança premeditada por Orestes, que a



justificação psicológica de uma ação moral está relacionada ao que o sujeito da ação quer quando sua vontade é esclarecida e ele está suficientemente informado sobre a natureza de seus desejos, assim como sobre os seus efeitos mais imediatos, mesmo que estes efeitos sejam controversos e produzam a maior das infelicidades. As exigências de retorno às necessidades altruístas e a defesa da prioridade da lei e do justo são expostas por Ésquilo numa perspectiva que considera que não existem apenas pessoas boas que desejam intensamente e precisamente aquilo que as virtudes morais prescrevem. Por certo, o poeta está convencido que levar uma vida moral não representa para todo ser humano um objeto desejado como fim em si. Por essa razão, é preciso, pois, mostrar na cena trágica, para quem não acredita nisso, que o fato de ser moralmente bom é o melhor meio de satisfazer outras necessidades para além das necessidades ligadas ao alívio do sofrimento. A inclusão do discurso oracular na narrativa mítica que, por via de regra, assume grande centralidade nas *Coéforas*, serve a esse propósito didático e persuasivo. Temos nesse discurso um bom exemplo de como a presença e a intervenção soberana do oráculo divino não exclui a livre determinação de Orestes ou sua responsabilidade.

O que se encontra por trás desse discurso descreve um processo de adesão ao dilema filosófico da tomada de consciência acerca da fragilidade do êxito das ações humanas, mesmo que tenham como alvo toda a primazia da autonomia traduzida em ação responsável. Alvo que nem sempre atinge a justiça e a felicidade, pois, a cada passo, o desejo demasiadamente humano de segurança e realização de altas proezas tropeça na relatividade e na contingência da sua natureza. Natureza marcada por uma instabilidade essencial, uma sujeição à mudança, devida, entre outras coisas, ao sentido propriamente religioso do agir humano, compreendido pelo poeta como modo de

intervenção dentro de uma longa cadeia de feitos em que se chocam as fronteiras entre passado e presente, mito e história, história humana e história divina.

Com efeito, o oráculo é apenas a outra face da resposta possível à vingança funesta assumida por Orestes. E se a voz oracular precisa de discursos eloquentes para brilhar e para se perpetuar como memória das Erínias paternas<sup>63</sup>, a vingança também aparece como a síntese gestual do próprio canto poético, a força, a perícia da arte, o movimento concreto que a tragédia tem a pretensão de criar. Mais que a descrição crítica da finitude da vida humana, mais que a condenação ou o profetismo, mais que o elogio ou o escárnio dos crimes passados e das vinganças futuras, é uma reflexão consagrada à justiça e às intenções e ações que nela são moldadas que é posta em cena por Ésquilo.

É um uso mais inquieto que sereno do voluntarismo de Orestes que eu gostaria que se difundisse aqui. Parece-me que temos tudo a ganhar acrescentando à pura declaração de boas intenções da fala oracular uma reflexão que busca no texto esquiliano a gravidade, o realismo e a fragilidade dos valores inspirados pelas crenças religiosas, pelas emoções e pelas disposições de agir. Para apreender melhor esta inquietude precisamos sair dos bastidores do texto literário para entrarmos na cenografia grandiosa de Ésquilo. Vamos acender um pouco as luzes para a entrada em cena dos personagens e perguntar: como temos acesso aos traços mais característicos da encenação do texto teatral? Como eles nos são úteis quando se trata de compreender as decisões dos personagens? Como entender que a filosofia seja a esse ponto uma fonte de inspiração para a representação cênica e gestual da vingança?

---

<sup>63</sup> Pierre Chantraine observa que, em Homero (*Ilíada*, IX, 571), a palavra Erínias, antes de nomear as deusas da vingança, nomeava a alma da vítima assassinada (1977, p.371). Teresa Virgínia Barbosa ressalta que, em Ésquilo (*Agamêmnom*, v.180), as Erínias representam uma “ameaça sempre lembrada”. Assim ela escreve: “Um dos termos que definem as Erínias é *mnespémon*. O adjetivo é formado a partir do verbo *mnaómai* (recordar-se de) e do substantivo *pêma* (mal, angústia)” (2007, p.56).

Caminhemos passo a passo. Um percurso possível consistiria em desenvolver algumas observações a respeito dos efeitos cênicos que, no texto trágico, revelam a “performance” dos atores, seus gestos, movimentos e, sobretudo, a potência dramática dos seus silêncios. Foi precisamente este destaque concedido à angústia do gesto traduzido pela interpretação dos atores que atraiu minha atenção para a análise dos recursos cênicos esquilianos descritos pela helenista portuguesa Maria de Fátima Silva. Em seu livro *Ésquilo, o primeiro dramaturgo europeu*, ela nos mostra que a fala enclausurada pelo gesto dos atores instaura uma surda insatisfação que obriga os espectadores da tragédia de Ésquilo a perceberem que o sofrimento dos personagens significa a alternância das penas e das alegrias, sua contraditória mistura e seu contraste (2005, p.09-13). Tudo leva aqui a pensar que Ésquilo preparava seus espectadores para encontrarem nos gestos dos atores os “códigos de sinais” que, juntamente com os discursos, têm o poder de dar um sentido aos acontecimentos que opõem a inflexível imposição do destino à liberdade de escolha (2005, p.14-17).

Quero utilizar essas observações feitas pela professora Maria de Fátima Silva para compreender a atitude moral representada por Orestes, levando em consideração os efeitos das técnicas de composição do texto trágico empregadas por Ésquilo para preparar seus espectadores (e leitores) para a percepção correta da intencionalidade que rege seu discurso poético. Estamos, pois, considerando situações nas quais os espectadores teriam que reconhecer a austeridade dos movimentos e das expressões gestuais que caracterizam a entrada de Orestes em cena. Convém lembrar que, antes de discursar diante do túmulo de seu pai revelando o vaticínio oracular, Orestes assiste em silêncio as homenagens fúnebres dispensadas pelo cortejo das Coéforas e por sua irmã, Electra (v. 22-211). A relação entre sua entrada em cena e a trama final que submerge no terror da vingança matricida conta com a perplexidade e com a censura dos

espectadores mediante a disposição interior objetiva e passional provocada pelo crime de sangue. Assim se explica, por ventura, o cuidado posto pelo poeta na procura da forma mais apropriada de expressão e na necessidade de discernir o que deve ser dito, o que deve ser gesto e o que deve calar-se<sup>64</sup>.

Deste modo, podemos supor que um ato que os espectadores estavam preparados para ver como a menor de duas ofensas ímpias transformou-se diante de seus olhos apreensivos em um crime horrendo executado com crueldade. Para os espectadores, Orestes parece ter presumido que a retidão dos sentimentos que sustentam sua tomada de decisão parece lógica e até mesmo racional. Contudo, a decisão de Orestes omite estranhamente a tristeza e o conflito, deixando para a plateia apenas a sensação de ter encontrado a verdadeira obrigação, o justo dever (v.503-513).

Na cena que precede o assassinato de Egisto e de Clitemnestra, o coro já havia preparado os espectadores para sentirem o horror do crime bestial, ao revelar, no seu canto-prece, as mentiras persuasivas e astuciosas premeditadas por Orestes, para satisfazer sua vingança:

“Eia, ó fiéis servas do palácio,  
quando é que mostraremos  
o vigor das vozes por Orestes?  
Ó senhora Terra, senhora orla  
da tumba que agora cobres o corpo  
do régio capitão de navios,  
ouve agora, socorre agora:  
Agora é hora de Persuasão dolosa (*Peithô dolian*)  
vir á liça e de sob a terra Hermes  
noturno por-se a caminho  
dos combates com fâcas letais” (v.719-729).

Assim, veremos, no desenvolvimento da cena, a deusa Persuasão atuar como uma espécie de divindade protetora, conduzindo com eloquência enganosa a falsa notícia da morte de Orestes apresentada pelo próprio Orestes à rainha Clitemnestra.

---

<sup>64</sup> A esse respeito a helenista ateniense Chara Baconicola observa: “Les héros de la tragédie se définissent essentiellement par leurs actes, et non pas par leur caractère ou par leurs paroles. Pourtant, les mots qu’ils prononcent révèlent toujours quelque chose de grave: une revendication, une critique, un engagement personnel, une exigence morale” (2009, p.174).

Orestes, como falso mensageiro, na companhia de seu fiel e silencioso amigo Pilades, convence com poucas e precisas palavras a rainha Clitemnestra. Ela, em seu discurso a respeito da falsa notícia da morte do filho, não fala como mãe, pois ressalta em suas palavras o ponto de vista do palácio de Argos que apresenta-se novamente atingido por invencível maldição (v.691-695). A rainha sai de cena para deliberar, com aqueles que têm o poder no palácio, a respeito da notícia do falso mensageiro. A plateia esperaria, assim, encontrar em Orestes, agora sozinho em cena, uma tensão extremamente dolorosa diante da obrigação irrevogável de cometer o matricídio. O que, para a sua surpresa, a plateia veria, é uma completa ausência de tensão ou conflito, assegurada por uma reorganização fria e calculista da premeditação. Pois, o que a plateia descobre durante a breve ausência da rainha é a cumplicidade do coro feminino diante da preparação dos assassinatos, de modo a fazer com que a ama do palácio atraia, primeiramente, Egisto para a morte (v.720-741). Um espectador que acompanhou atônito a premeditação dos crimes pode descobrir, nas suas inquietações contemplativas, que uma possível resposta satisfatória para este conflito trágico envolve não apenas a apreciação intelectual, mas também a reação emocional. Essa leitura é corroborada pelos versos do coro que, ao testemunhar o assassinato de Egisto, insiste que a justiça, mesmo a justiça cívica, não é uma coisa simples, pois não seria inteligível na ausência do sentimento de devoção ao poder divino representado por Zeus.

“Zeus, Zeus, que dizer? Donde principiar  
esta súplica e invocação dos deuses  
e por benevolência e justiça  
como concluir com igual palavra?  
Agora os gumes poluídos  
de espadas retalhadoras  
destruirão para sempre  
o palácio de Agamêmnon,  
ou fogo e luz pela liberdade  
acesos, com o poder na *pólis*  
terá grande opulência.  
Tal combate, um contra dois,  
o divino Orestes espera travar  
e seja pela vitória!” (v. 855-868)

Faltam palavras, mas, em contrapartida, há uma fartura de imagens oferecidas pelo coro para descrever as diferentes consequências do crime. A imagética belicosa da luta travada com espadas poluídas pelo crime de sangue pode, em simultâneo, produzir a destruição do palácio ou libertá-lo com a resplandecente sensibilidade da visão festiva propiciada pela luz e pelo fogo. Tais imagens difundem nos espectadores a disposição pela espera, pela expectativa, mantendo em suspenso o desfecho tão esperado. A expectativa é sedutora, cria um clima de intenso suspense e leva o espectador a apreciar a cena favorecendo a fruição estética. E percebemos, ademais, que, agora que o poeta pretende exatamente levar a plateia à apreciação do primeiro crime cometido por Orestes, não há como os espectadores evitarem o dilaceramento provocado pelas exigências conflitantes da vingança<sup>65</sup>. Agora que os gritos lancinantes de Egisto atraíram a rainha Clitemnestra para a cena do crime, não há como evitar o irreparável infortúnio (v.869-870). Também não há como evitar ou amenizar o confronto entre mãe e filho. Por esta razão, cumpre aqui investigar o tratamento que Ésquilo confere ao debate agonístico que revela o dramático enfrentamento entre Orestes e Clitemnestra. Afigura-se que, por efêmeros instantes, Ésquilo parece desejar que o conflito agonístico saia de cena, confundindo, deste modo, a sua plateia. Lágrimas, e não a recusa das lágrimas, pareceria ser a melhor estratégia a ser utilizada pela rainha para controlar a fúria do filho assassino. Ésquilo nos mostra que a rainha enfrenta uma situação em que não tem nenhuma alternativa para a sua salvação. Por isso, o poeta opta por uma atitude dramática: subitamente e desesperadamente, a rainha mostra o seio nu a Orestes apelando para que os profundos laços de família sejam reconhecidos por ele.

---

<sup>65</sup> Em seus estudos sobre o riso trágico, as helenistas Tereza Virginia Barbosa e Celina Lage apresentam uma excelente discussão sobre os elementos performáticos que Ésquilo utiliza em cena. Para as pesquisadoras: “a grandeza maior de uma tragédia está na forma através da qual o poeta une intimamente glória e catástrofe, poder e jugo, júbilo e tristeza, riso e dor; porque lidar com antíteses conflitantes é próprio do dionisíaco e porque lidar com conflito é abrir espaço para o acontecimento ritual do *sparagmós*” (2006, p.58).

“Pára, filho, e respeita, criança, este  
Seio em que muitas vezes já sonolento  
sugaste com as gengivas nutriente leite”. (v.896-898)

Ésquilo, com maestria, faz com que os olhares dos espectadores se abram para a presença do inflexível conflito: Orestes poderia deixar-se levar pelo poder do amor materno e comover-se às lágrimas?

Agindo deste modo, Clitemnestra ao despir o seio em cena, utiliza um destemido recurso performático que, juntamente com suas palavras suplicantes, engendram em Orestes e na plateia um processo de reflexão que opera por meio de uma persistente atenção e de uma reinterpretação das palavras e das imagens. A resposta emocional de Orestes possibilita aos espectadores verem a situação de conflito como uma situação que o obriga a agir contra seu caráter. Deste modo, Ésquilo furta-se ao risco de uma recepção equivocada, realçando, uma vez mais, a fruição estética. Pois, finalmente, o tão esperado rio de lágrimas inspirado pelo amor materno é substituído pela busca pela honra. Ironicamente, o sofrimento de Orestes concentra-se numa única e óbvia pergunta que ele dirige ao amigo Pílates: “Que fazer? Temo matar a mãe” (v.899). Novamente, os espectadores são estimulados pelo poeta a acreditar que um único conjunto de sentimentos representa a complexa reação dos protagonistas que, só agora, aparentam reconhecer a importância da consanguinidade materna. Mas, algo estranho acontece. Pílates está disposto a ser solidário ao vaticínio do deus Apolo: “Tem por hostis a todos, mas não aos deuses” (v.902). Imediatamente, Orestes reconhece nas palavras de Pílates o mais sábio dos conselhos. Ele leva adiante seu plano matricida com avidez. Novamente, Clitemnestra lhe implora pela vida dando início à cena de *agōn*:

Clitemnestra: “Eu te criei e contigo quero envelhecer”.  
Orestes: “Que? Matadora do pai morarás comigo?”  
Clitemnestra: “O Destino (*Moira*), filho, disto também é causa”.  
Orestes: “Também esta morte o Destino preparou”.  
Clitemnestra: “Não temes as preces maternas, filho?”  
Orestes: “Não: mãe me remetestes ao infortúnio”.

A rainha, ao proferir suas últimas palavras agonísticas, anuncia que a culpa pelo matricídio irá perdurar indefinidamente através da perseguição das Erínias (v.924). Contudo, suas palavras agonizam em vão, não mobilizam o poder da persuasão, mas, sim, o poder da vingança fatídica. A eloquência em cena não mais pertence à rainha que, como vimos na peça *Agamêmnon*, discursou com extraordinária habilidade oratória. Agora, está em cena a vitória das palavras articuladas por Orestes e que foram inspiradas pela deusa Persuasão Dolosa. Curiosamente, a deusa inspiradora dos discursos de Orestes parece evitar o excesso das palavras e, respeitando o *kairós*<sup>66</sup>, o sentido da oportunidade e da justa medida, põe em cena uma das noções filosóficas fundamentais da retórica de Antifonte. Cria-se assim um jogo em que a atividade retórica é reconhecida como competência, como arte que os poetas compartilham com os oradores.

Mas existe ainda um outro ponto de contato que me parece mais relevante. Na verdade, a utilização concisa e precisa do debate agonístico visa mesmo promover o coroamento dos gestos encenados e das imagens traçadas anteriormente, insuflando-lhes dinamismo e verossimilhança. As extraordinárias imagens de muitos dos versos esquilianos, que sugerem e emocionam mais do que dizem, resultam provavelmente desta preocupação de não dizer tudo, de não dizer demasiado, de abrir um espaço para o silêncio, espaço a que só os sábios poderão aceder. Antifonte incorpora esses silêncios cênicos e persuasivos em seus discursos, fazendo deles parte essencial de sua própria filosofia. Com um maior sentido de mesura do que Ésquilo, Antifonte identifica na

---

<sup>66</sup> Romeyer-Dherbey, em seu célebre livro sobre os sofistas, apresenta uma inspiradora e esclarecedora definição de *Kairós*. Eis as suas palavras: “Definir a virtude segundo o *kairós* é expressar a variação da excelência de acordo com os diferentes estados do sujeito moral: uma será a excelência da criança e outra a do velho, do cidadão ou do não-cidadão, do homem em tempo de guerra ou em tempo de paz, etc. (...) O erro seria, portanto, definir a arte do *kairós* por uma habilidade de oportunista; o seu ideal é, pelo contrário, tornar a vida moral praticável, e Aristóteles lembrar-se-á disto na sua ética. Mas o seu alcance é vasto: o *kairós* não significa apenas o momento favorável na vida prática e a arte de o colher, ou ainda o domínio da improvisação retórica, ele decide da natureza do tempo e concebe-o como atomizado” (1986, p.50-51).



retórica que comparece no tribunal a sabedoria do filósofo que valoriza a faculdade de discernir entre o que é digno de louvor e o que merece censura através da capacidade de controlar o discurso, submetendo-o ao *kairós* e ao *métron*, valores que também passam a integrar seu projeto estético. É desse modo que a composição do discurso escrito pelo filósofo orador logrará um estatuto comparável ao das obras de artes cênicas, ultrapassando-as, porém, enquanto mais duradouro e acurado no que diz respeito às peculiaridades do *kairós* e de seus meios de expressão.

Os parágrafos iniciais do primeiro discurso de acusação da terceira *Tetralogia* registram os *tópoi* característicos do *kairós* e visam, assim como o discurso do poeta, produzir prazer estético. Como valor primordial de sua própria arte retórica, o orador pretende enfatizar a intempestividade dos desejos que levam à necessidade de libertar-se do sofrimento gerado pelos crimes de sangue produzindo em seu público um alto grau de emoção. É para curar o ser humano desses terrores que Antifonte faz com que seu discurso seja ornado por um conjunto de elementos imagéticos que sustentam os argumentos principais. Entre os elementos imagéticos do discurso se inscrevem, principalmente, a expressão das boas consequências das ações justas, como um meio de atingir a vida prazerosa e piedosa:

1- “Corretamente estabelece a lei que os que julgam processos de assassinato façam o maior caso das perseguições e dos testemunhos conforme o justo, nem deixando escapar os submetidos a acusações, nem incluindo os puros (*katharóús*) na disputa (*agóna*). 2- Pois o deus, querendo fazer a raça humana (*boulómenos poiésai tó anthrópinon phýlon*), engendrou nossos primeiros ancestrais, e como alimento forneceu a terra e o mar, a fim que não escasseassem os víveres necessários a evitar a morte antes da consumação da velhice. E, já que nossa vida foi considerada digna de valor pelo deus, aquele que mata outrem ilegalmente comete impiedade (*asebéia*) em relação aos deuses, além de burlar as prescrições legais dos homens” (*Tetralogia* Γ α 1-2).

Este mito de abertura da terceira *Tetralogia* funciona como uma alegoria abremelas que, com habilidosa concisão, é capaz de alastrar por todo o discurso a proclamação contra a ofensa religiosa engendrada pelo assassinato cometido. Neste mito, o ponto crucial é que o que nos é narrado pretende explicar, simultaneamente, a origem da

legalidade e a origem da crença na ameaça divina da contaminação. A economia do conjunto de imagens e argumentos estrategicamente articulados pelo orador faz despertar no ouvinte o interesse apaixonado pelo tema, sem abrir espaço para o tédio que as alusões mitológicas e citações forjadas poderiam suscitar, se usadas em excesso.

Segundo Antifonte, o assassino contaminado, maculado pelo sangue por ele derramado é perigoso, por definição, pois violou uma lei divina e uma lei humana. Por esta razão, é preciso limpar a cidade, purificá-la da mácula causada pelo crime.

3- “Pois o morto, privado dos dons que o deus lhe concedeu, deixa, verossimilmente (*eikotōs*), uma vingança divina, a cólera dos fantasmas (*tōn alitēriōn*) infernais, que aqueles que julgam ou testemunham contra o que é justo, participando da impiedade do criminoso, introduzem como macula (*miasma*) estranha em sua própria casa. (...) 5- Para mim, entranhado como estou de semelhante medo, colocando o ímpio diante de vós, fico puro de toda acusação. E vós, preocupados em conformar vosso julgamento, estabeleça para o autor do delito uma justa punição e purificarás da mácula a cidade inteira” (Γ α 3-5).

Compreende-se assim o alcance da *kátharsis* contra a impureza dos atos ímpios e criminosos. É efetivamente notável que o mito sirva como prelúdio e como argumento central ao primeiro discurso de acusação, no qual o acusador observa que a condenação deve ser estabelecida tendo em vista a “violência do crime” e a ofensa religiosa que contaminam o assassino e seus concidadãos. Em Ésquilo, a cena final das *Coéforas* mostra o quanto a justiça divina e sua vingança também podem contaminar o assassino e a cidade inteira (v.1016-1017). Embora Antifonte retome o pensamento de Ésquilo, ele traduz esses conceitos éticos tendo como referência não apenas as entidades divinas, mas também as leis seculares. Ele recorre às leis seculares para defender a justiça na *pólis*, no auge patético da encenação das imagens do mito acerca da origem divina da legalidade, nutrindo-se tanto das leis como das imagens míticas do *miasma* para persuadir, convencer e mover à ação. Diante do problema da mácula narrado por Antifonte, o enredo esquiliano, ao classificar o matricídio cometido por Orestes como uma ação justa e retificadora de um delito, produz como consequência um delito ainda

mais grave. Temos aqui, diante das reflexões levantadas pelo texto de Antifonte, um novo paradoxo: o matricídio cometido por Orestes foi legitimado pelo medo da contaminação gerada pelo dever de resgatar a honra do pai; porém, ao invés de purificar e restituir a honra gerou uma nova mácula. O importante, portanto, é ter em mente que, neste esquema de oposições paradoxais, são confrontadas duas doutrinas acerca do *miasma*. Em princípio, pareceria correto afirmar que a doutrina que mais se aproximaria do contexto das práticas jurídicas seria a de Antifonte. Contudo, na perspectiva que nos interessa, essa localização mais exata do alvo da doutrina do *miasma* não deve meramente definir as fronteiras que separam Antifonte e Ésquilo. O que se busca definir, nos dois domínios, é que as reflexões são conduzidas unicamente para assegurar a justiça na *pólis*, seja graças aos dogmas fundamentais que reforçam o medo dos deuses e da morte violenta seja graças às várias explicações que, ao mostrar que esses fenômenos dizem respeito à ordem jurídica, fazem com que os cidadãos reflitam sobre o seu modo de vida, sobre seus vícios e erros.

A doutrina do *miasma* da qual fala Antifonte é um exercício puramente dialético, no sentido socrático da palavra. A discussão do problema toma uma forma aporética porque depende da sentença final dada pelos juízes. Neste sentido, o orador não controla o desfecho final do seu discurso que foi ornado com as ameaças da mácula dirigidas contra os juízes, responsáveis pela iniciativa da punição, mostrando que o homicídio é um assunto público<sup>67</sup>. Ésquilo, por sua vez, insiste que o homicídio é uma questão privada e sua punição depende, primeiramente, da iniciativa da família. Quando Ésquilo elabora a sua doutrina do *miasma* nas *Coéforas*, ele faz com que Orestes, o homicida maculado, se exile voluntariamente em Delfos para purificar-se. Este exílio não

---

<sup>67</sup> Vale lembrar as detalhadas análises feitas por Gernet acerca da história das palavras que deram origem à noção abstrata de penalidade organizada. Para Gernet, Antifonte ao utilizar os termos *timôria*, *timôrose* demais palavras que deles derivam, nos permite observar a transposição da noção de penalidade puramente privada para aquela da justiça pública, ao estabelecer uma relação necessária entre a ideia de vingança e a de julgamento (2001, p.142-145).

corresponde a uma sanção de ordem jurídica. Porém, a falta de uma punição jurídica não absolve Orestes diante da necessidade de purificação (*kathársis*) prevista pelos códigos religiosos e morais<sup>68</sup>.

Como resulta claro nas *Coéforas* e na terceira *Tetralogia*, a purificação aparece como medida punitiva. Contudo, Ésquilo faz com que Orestes cumpra o exílio como punição purificadora antes mesmo que ocorra seu julgamento, invertendo, deste modo, os procedimentos adotados pelos tribunais atenienses. Como explicar essa inversão? A resposta tem o que poderíamos denominar um aspecto negativo e outro positivo, ambos estreitamente ligados. O lado positivo é mostrado pelas interpretações adotadas por Burkert, Dodds e Gernet<sup>69</sup>. O que estes helenistas fazem, ao interpretarem a doutrina do *miasma*, é explicar, de maneira semelhante, que é possível entendê-la como a motivação de um desafio que visa preparar as sanções da *pólis* impondo aos grupos familiares as regras religiosas que restringem a vingança de sangue. Esse ponto de vista defende que a fusão das emoções provocadas pelo medo da mácula aliada ao poder coercitivo das prescrições religiosas, inspiradas nos cultos purificatórios délficos, explicam porque a doutrina do *miasma* foi capaz de estabelecer certos comportamentos e reações padronizadas diante dos crimes de sangue.

O lado ou o aspecto negativo da resposta à questão do *miasma* é sugerido pelo helenista Robert Parker no livro: *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Ao tratar da complexidade psicológica das emoções associadas à ameaça do *miasma*, Parker não está convencido que o medo da mácula e dos seus efeitos contagiosos e nefastos possa explicar a relação causal existente entre as implicações

---

<sup>68</sup> Andreas Bendlin, em seu artigo *Purity and Pollution*, sugere que o conceito de “taboo”, utilizado pelos antropólogos contemporâneos da religião para analisar as noções de pureza e mácula, não traduz com clareza a influência que essas noções exerceram na prática religiosa dos gregos. Para Bendlin, nos textos gregos o divino é sempre considerado como puro. Por isso, não é possível constatar a existência de uma “justaposição” do sagrado com o impuro. E é também por essa razão que os transgressores das prescrições religiosas devem, necessariamente, purificar suas máculas para recuperarem sua comunhão com o sagrado (2010, p.178-179).

<sup>69</sup> Cf: Burkert (1993, p.164-165); Dodds (1977, p.53-55); Gernet (2001, p.163-166).

jurídicas e o ritual religioso que envolve a punição de um homicida (2001, p.127,129). Ele também observa que a religião délfica não explica a origem da crença na contaminação, visto que: se, com o auxílio dos textos, é possível afirmar com segurança que Apolo foi, por excelência, o deus da pureza, não é possível demonstrar, devido à escassez dos textos, que a crescente popularidade do seu templo em Delfos esteve associada à origem dos ritos de purificação ligados à doutrina do *miasma* (2001, p.139,140). Diante de uma reconstrução histórica tão excessivamente especulativa, Parker prefere apostar numa explicação mais modesta e que ele julga ser a mais coerente. Ele acredita que, diante da ausência de uma autoridade centralizada para coagir os criminosos, a ameaça da contaminação surgiu como uma espécie de “sombra espiritual da lei”, cujo fundamento originário não era o medo irracional, mas, sim, a necessidade de alcançar, num litígio, a exata retribuição diante de um crime ou injúria (2001, p.142).

Podemos tentar ver essa resposta negativa como apenas mais um modo de propor o ponto positivo: a doutrina do *miasma* introduziu ritos e práticas jurídicas que estiveram associados tanto à necessidade do controle da violência produzida pelos crimes de sangue como ao medo da mácula produzida pela cólera do fantasma do morto. Por quê? Quando? Como e onde a doutrina teve seu início? Tudo isso é um pouco misterioso. Contudo, apesar de nossas questões parecerem parcialmente resolvidas, acreditamos que as interpretações de Burkert, Dodds e Gernet de algum modo estão corretas. Eles estão certamente apontando algo que, com respeito ao estado de insegurança e perplexidade produzido pelos crimes de sangue, agiu como força coercitiva. Logo, o retrato que Ésquilo faz da punição catártica de Orestes pode também indicar uma alegação em favor da mudança de percepção com relação à prática jurídica ateniense, estimulando o comprometimento crítico dos seus concidadãos diante do

tumulto real e irracional que irrompe em toda a impureza moral que se mistura e se propaga com o sangue das vítimas.

Contudo, para além das rupturas, a notável continuidade de alguns conceitos centrais que aproximam nossos autores não nos autoriza a pensar, como faz Walter Burkert, que a filosofia através da prosa escrita subverteu e rompeu com a tradição literária em nome da objetividade. Não vejo, de fato, razão para acreditar na tese de Burkert que afirma que “o novo é incomparável ao velho” (1993, p.581-583). Não creio que, quando a filosofia de Antifonte aparece em cena, representando o novo discurso em prosa acerca dos deuses e da justiça, ela venha confirmar uma tendência que põe o *lógos* do filósofo em oposição ao *lógos* teológico do poeta por desrespeitar as regras da poesia e seus elementos lúdicos. Realmente houve inovação, isto é, experimentação que se assenta numa filosofia do discurso que invoca, de forma nova, velhas ideias, sem que o abandono crítico destas e a adesão a outra seja considerada superior. O problema está em saber que tipo de inovação é esta, o que se abandona e o que se abraça. Cabe assim perguntar que razões sustentam o esforço de “re-elaboração” do referido problema, seus traços mais marcantes e seus contrapontos.

Algumas das razões me parecem destacáveis. Para explicitá-las e justificá-las, convém “re-conhecer” os instrumentos hermenêuticos mais recentes elaborados pelos pesquisadores da retórica. Deste modo, utilizarei estudos que levam em conta a questão da teatralidade do discurso retórico e do discurso poético. Assim, pretendo realçar o valor significativo das técnicas dramáticas para a retórica, aproximando e distanciando a filosofia de Antifonte da poesia de Ésquilo. Porém, convém observar que não desenvolverei tal linha de argumentação ressaltando, como fiz anteriormente, os aspectos gestuais da intencionalidade moldados por Ésquilo e Antifonte. Aqui, direi

simplesmente que Antifonte de fato não ignorou a arte dramática, pois ele lhe dedicou extensa consideração, tendo em vista o êxito pleno da sua arte oratória.

Vemos que a poética trágica e sua teatralização foram sumamente importantes para a oratória de Antifonte, confirmando assim os textos dos biógrafos antigos. Os testemunhos de Plutarco (DK80 A6) e Fócio (Pendrick, T6) mostram que Antifonte foi poeta trágico. Ele teria se dedicado à composição de tragédias no mesmo período em que elaborou a arte de dissipar o sofrimento (*tékhnēn alypiās*). Assim, parece-me que a legitimidade da poética trágica de Antifonte reside na sua função essencial de ser filosoficamente razoável no modo de fazer com que os argumentos que usa se enquadrem em padrões inteligíveis de sentido, reconciliando as forças conflituosas da ação humana com a arte do bem viver. Ademais, Antifonte concede aos poetas um surpreendente elogio:

[coluna I] “Acerca dos poetas, a opinião que tenho vou dizer, pois de muitos ouvi como é útil conviver com os poemas (*poiēmasin homileîn*) que os antigos legaram”.

[coluna II] “Homero fala acerca das coisas belas e das coisas feias, das justas e das injustas, acerca das coisas divinas e das que se passam no Hades, acerca da estirpe dos homens e dos lamentos fúnebres. Parece conveniente, pois, a todos os homens imitar exatamente isso... [coluna III] Não conhecendo previamente algo acerca dos homens de outrora, convém escutar o poeta e me parece que um poeta pode tornar-se melhor por causa de outro poeta” (*Papiro de Oxyrhynchus* III 414).

De acordo com a mundividência, típica da época clássica que Antifonte representa, o poeta capta o esplendor da excelência, alvo de toda a ação. A crença na possibilidade de conhecer a ordem moral que a poesia ensina dá ao filósofo renovada esperança de felicidade e, ao mesmo tempo, a responsabilidade acrescida de transmitir essa sabedoria aos outros. Como filósofo-poeta, Antifonte, assim como Ésquilo, também se alimentou das “migalhas do banquete homérico<sup>70</sup>” buscando saciar sua gula de conhecimento, devorando as palavras do grande rapsodo. A sua *homilía* com a poesia

---

<sup>70</sup> Segundo Ateneu, Ésquilo teria dito que suas tragédias “eram meras migalhas do banquete homérico” (*Banquete dos Sofistas*, 357; citado por Bowra, 1983, p.28).

integra-se numa visão coerente da convivência da ação humana com a atividade poética, igualmente compreendida como forma de intervir no mundo.

Para Antifonte, a *homília* do filósofo com a poesia precisa se perpetuar como memória que exalta os feitos nobres e censura os efeitos nocivos das más ações. Para atingir esse fim, ele sabe que é preciso ter em vista o bom uso da palavra, dar a ela ornamentação e elegância de estilo. Há, nesse contexto, uma reflexão sobre a arte poética que atravessa os discursos de Antifonte e constitui um dos mais interessantes aspectos da sua obra. Que um dos objetivos do discurso seja suscitar a admiração dos ouvintes pela excelência da narrativa é o que se depreende do testemunho de Filostrato:

“Muitos são seus discursos forenses, nos quais reside a terrível (*deinótēs*) eloquência e tudo que deriva da arte, outros, porém, são sofísticos e o mais sofisticado é o *Acerca do Consenso*, no qual há brilhantes e filosóficas sentenças sapienciais, solene narração, adornada com nomes poéticos e prolixas exposições semelhantes às lisas planícies” (*Vida dos Sofistas*, DK80 B44a).

Filostrato seleciona dentre as obras de Antifonte o livro *Acerca do Consenso*, que lhe pareceu mais fiel ao gênero dos discursos sofísticos e o impressionou não só pelo valor das ideias, mas, sobretudo, pela qualidade da composição. Filostrato, ao escrever a biografia de Antifonte, que, na sua opinião, “chegou a ser o mais capaz dos homens na arte de falar e nas invenções dos temas”, se ocupa em descrever e comentar os traços mais marcantes do seu “grande estilo”.

Plutarco também se interessou profundamente pelas questões estilísticas, fartamente documentadas nos discursos antifontianos. Na obra *Vidas dos dez oradores*, Plutarco nos conta que Antifonte foi o primeiro ateniense a redigir discursos para os seus concidadãos tendo em vista os debates judiciais (Plutarco, *Vidas*, 832B-834B). Ele nos conta ainda que os contemporâneos de Antifonte – Temístocles, Aristides e Péricles – “ainda não tinham o hábito de redigir”. Os oradores políticos, na opinião de Plutarco, não redigiam seus discursos porque as circunstâncias (*kairós*) indicavam que



era mais vantajoso falar, improvisar. Tendo como fonte a obra que o biógrafo Cecílio da Galácia<sup>71</sup> dedicou a Antifonte, Plutarco escreve:

6. “Foi o primeiro a publicar tratados de retórica, por cuja perspicácia foi chamado de Nestor. Cecílio, em sua obra sobre Antifonte, assevera que Tucídides foi seu aluno, em função dos elogios que recebe do historiador”.

8. “Ele é exato e persuasivo nos discursos, terrível na descoberta dos argumentos, cheio de arte nas situações de dificuldade, capaz de tirar consequências de fatos obscuros. No tocante às leis, volta os discursos para o patético (*tá pathē*), visando à máxima conveniência” (*Vida dos Dez Oradores*, DK80 A6)

Plutarco, ao descrever o estilo de Antifonte, segue uma tendência que remonta ao testemunho de Filostrato. A eloquência de Antifonte chama a atenção de Plutarco devido a sua precisão ao tratar dos temas que pertencem ao gênero dos discursos judiciários. Plutarco, ao observar que Antifonte buscava na esfera da logografia judiciária apoiar seus argumentos explorando os lugares incomuns, ou seja, saindo do domínio que é próprio à arte da palavra, mostra qual é o melhor e mais elegante meio para se chegar à persuasão. Suas análises estilísticas indicam que no texto de Antifonte o domínio da linguagem e o ritmo narrativo o levam a superar a “obscuridade” que em determinadas ocasiões se faz presente no contexto perturbador e inquietante dos debates judiciários. Para tais ocasiões, seus discursos reservavam o raro dom da surpresa. Ou, formulando de outra maneira, podemos dizer que, enquanto escritor, Antifonte concebe que o momento oportuno (*kairós*) é criado pelo discurso. Essa formulação ganha ainda maior relevância quando recordamos que na esfera da arte retórica a relação é inversa, pois o discurso deve ser criado pelo momento oportuno, que, por sua vez, é determinado pelo acaso. Não deixa de ser surpreendente que o acaso, a contingência e a indeterminação, ao oferecerem o espaço para a “arte”, onde é inserida a produção dos

---

71 Morrison, na sua edição dos fragmentos e discursos de Antifonte, ao tratar do testemunho de Plutarco, observa que o crítico literário Cecílio da Galácia, que escreveu no século I a.C. um estudo sobre os discursos de Antifonte, serviu como fonte de consulta para Filostrato, Plutarco e Fotios (Morrison, 2001, p. 109). Por sua vez, Laurent Pernot escreve que a lista dos dez oradores áticos apresentada por Plutarco teve sua primeira aparição na obra *Sobre o estilo dos dez oradores*, do crítico Cecílio da Galácia (Pernot, 2000, p.57). É importante notar que, uma vez que os escritos de Cecílio não chegaram até nós, a fonte de que dispomos para reconstruir o canone dos dez oradores é o léxico *Suda*, escrito no séc. X da nossa era.

discursos persuasivos, descrevam a condição na qual se desenrolam os debates oratórios. A meu ver, Plutarco nos mostra que, nos escritos de Antifonte, o encontro do acaso com a ação do logógrafo indica que um limite negativo pode servir de paradigma para a composição de discursos gloriosos.

Assim se explica, por ventura, o cuidado posto por Antifonte no exercício da sua poética, visto que ele sempre procura marcar a composição de seus discursos, fazendo da ornamentação a virtude responsável pelo agrado que o discurso produz e pela impressão positiva que deixa no ouvinte. Uma virtude que também se assenta na pureza linguística, pois é a partir dela e graças ao domínio estilístico da língua que Antifonte pretende comunicar com eficácia certo tipo de entendimento da realidade<sup>72</sup>.

Como filósofo-orador, ele foi um indivíduo público, humanamente preocupado com mudanças políticas e éticas que poderiam contribuir para melhorar o bem-estar das pessoas. É na medida em que articula todos esses aspectos, sendo capaz de transitar entre as dimensões ética e estética, e sabendo usá-las persuasivamente, que a retórica de Antifonte tem poder: o poder de formar e informar, de exortar e instruir, de persuadir e deleitar, de convencer, motivar e mover à ação; numa palavra, o poder de transformar o conhecimento em sabedoria, pela aplicação hábil e eficaz dos princípios e valores que se professam nas mais diversas situações da vida cívica e privada. Disso é claro exemplo o testemunho de Tucídides:

“Foi Pisandro quem verbalizou essa opinião, bem como as outras, que eram manifestamente favoráveis à dissolução do poder do povo. Quem, porém, de uma feita concebeu a ação e a ela se dedicou mais que todos foi Antifonte, homem que entre os atenienses contemporâneos não cedia a nenhum outro em excelência e que se tornou o mais capaz de refletir e verbalizar suas reflexões. Embora voluntariamente não fosse à assembleia do povo, nem a qualquer outro debate público, restava sob suspeita para a massa por causa da fama de sua terrível eloquência. Na verdade, ele era o homem que melhor podia ajudar com seus conselhos os adversários em debate, seja no tribunal, seja na assembleia do povo. Quando, posteriormente, a democracia voltou e processou o regime deposto dos Quatrocentos, Antifonte, maltratado pelo povo e acusado de haver colaborado na instituição daquele regime, proferiu ele

---

<sup>72</sup> Encontramos um grande número de comentários feitos por gramáticos e filólogos antigos que citavam e dissecavam os neologismos e termos exóticos que concediam luminosidade aos conceitos elaborados por Antifonte. Eis as referências: Fócio, *Léxico*, DK80 B55; Harpocracion, DK80 B63,67,69,71; Prisciano, *Institutiones*, DK80 B76, *Suda*, DK80 B56.

próprio sua defesa, em um processo de pena de morte, a melhor, parece-me, jamais proferida até o meu tempo” (*História da Guerra do Peloponeso*, VIII 68. 1-2).

Tucídides, ao iniciar o relato do vigésimo primeiro ano da guerra, menciona Antifonte como um dos mentores do movimento que contribuiu para a mudança de regime em Atenas<sup>73</sup>. Nesta passagem, o historiador também mostra como foi estabelecida a aliança entre os atenienses e os persas. Essa aliança foi importante como fato histórico, por ter determinado a submissão dos atenienses aos interesses de Dario, rei dos persas, que, para salvar a cidade de Atenas da invasão dos peloponésios, exigiu a abolição do regime democrático e a instauração do regime oligárquico (Tucídides, VIII, 47-48). Em meio a estes acontecimentos tão decisivos para a história de Atenas, Tucídides demonstra sua grande admiração por Antifonte<sup>74</sup>. As palavras de Tucídides revelam a importância que concedia ao papel desempenhado por Antifonte, não só no cenário político ateniense, mas também enquanto mestre de retórica.

Aliás, não deixa de ser revelador que, ao lermos os fragmentos do discurso de defesa de Antifonte que chegaram até nós, percebemos, em sua rígida e comovida

---

<sup>73</sup> Para Morisson é mais plausível afirmar que Antifonte deve ter se posicionado como um “reformador da democracia” e não como um líder do regime oligárquico (2001, p. 110). Por seu turno, Caizzi está convencida que a posição oligárquica ou antidemocrática atribuída a Antifonte durante o regime dos Quatrocentos não é pertinente, pois, parece-lhe “perigoso identificar a democracia, ao menos a ateniense, com o igualitarismo” (1982, p. 100).

<sup>74</sup> Plutarco, em seu livro *Vida dos dez Oradores*, menciona que Cecílio escreveu a biografia de Antifonte e nela “conjeturou” que Tucídides, o historiador, foi discípulo do famoso orador (*Vidas*, 832B-834B-7). Ainda que não nos seja permitido afirmar com segurança que houve entre eles uma relação do tipo mestre e discípulo, podemos seguir os estudos empreendidos pelos helenistas franceses Alfred Croiset, Maurice Croiset e Jacqueline de Romilly que analisam as profundas influências que Antifonte exerceu sobre o historiador. No *Manuel d’Histoire de la Littérature Grecque*, Alfred e Maurice Croiset observam que o “espírito científico” que caracteriza a obra de Tucídides é o resultado da influência exercida pela filosofia de Anaxágoras e pela retórica de Antifonte: “Thucydide voit les deux thèses qui ont été en lutte, et il les présente au lecteur successivement dans deux discours-types, qui s’opposent l’un à l’autre comme deux pladoyers contraires dans les *Tetralogies* d’Antiphon” (1900, p. 438).

Posteriormente a Alfred e Maurice Croiset, Jacqueline de Romilly publicou um importante trabalho que explicita a influência de Antifonte na formação intelectual de Tucídides. Logo no prefácio do livro *Razão e História em Tucídides*, Mme. de Romilly observa que a disposição formal da obra de Tucídides é constituída de relatos e discursos. A análise desses procedimentos formais empregados por Tucídides leva Romilly a dizer que para conceder maior clareza aos seus relatos o historiador sempre recorre a uma “exposição indireta”, ou seja, a um discurso. Ela enfatiza que o método das *antilogias* empregado por Tucídides na composição dos discursos é crucial para entendermos a atitude deste para com a história (Romilly, 1998, p.14-18).

argumentação, que ele lamenta não tanto o fato da morte iminente, mas, sim, seu isolamento com respeito aos valores cívicos da oratória propiciada pelo regime democrático.

“(…) teria decidido dar o primeiro passo porque dispunha de muito dinheiro e temia uma prestação de contas iminente, ou porque estava destituído das prerrogativas de cidadão, ou porque vos tivesse feito algum mal, ou porque temesse algum processo na justiça pendente? Não, certamente. Nenhum desses casos me concerne. Teria eu recebido de vós uma multa em dinheiro, ou teriam meus antepassados vos feito algum mal?

(…) Muitos desejam mudar o regime constituído para que não tenham de pagar a pena que deveriam, ou para se vingarem dos males sofridos sem que tenham de sofrer de novo. Mas nada disso me concerne. Os acusadores, entretanto, dizem que eu escrevi discursos jurídicos para terceiros e que ganhei com isso. Ora, na oligarquia isso não me era possível, embora na democracia seja poderoso ao discursar. Na oligarquia, não chegava a ter valor nenhum, na democracia muito. Então, como seria verossímil que eu desejasse a oligarquia? Não seria eu capaz de escolher entre essas coisas? Seria o único ateniense a não conhecer as coisas vantajosas para si mesmo?” (*Acerca da Revolução* – Fragmento I, Papiro de Genebra)

Apartado da *ágora* e dos tribunais, apartado da possibilidade de redigir seus discursos, em suas últimas palavras, Antifonte lamenta a estratégia de argumentação simplificadora utilizada pelos seus acusadores ao desrespeitarem os valores cívicos que ele tanto estimava. Ao mostrar que os valores do regime oligárquico negligenciam o direito de proferir discursos públicos, Antifonte apresenta as provas técnicas (*pisteís entékhenoi*) utilizando, simultaneamente, o *ethós* e o *pathós* para fazer os ouvintes aderirem a sua causa. Há uma tragicidade nas palavras proferidas por Antifonte que expressam o genuíno sacrifício feito por ele em defesa da democracia. Seu testemunho de vida e morte enfatiza um problema que aparece no cerne de suas preocupações: o fio da navalha da justiça e sua violação pelo poder da cólera e da vingança. Sua melancolia comovida, diante do modo como os acusadores lhe impuseram a condenação à pena de morte, e diante dos maus-tratos que o povo lhe inflingiu, nos leva a considerar e a reconhecer sua inocência. Ele retrata a violência da ira dos seus concidadãos contra o poder da sua eloquência, tantas vezes definida como *deinós*, criando uma atmosfera densa e asfíxiante que anuncia a esmagadora presença da condenação injusta. O *éthos* singular de Antifonte não foi apenas digno de louvor, como disse Tucídides, pois a

história de sua engenhosa arte de pensar e de discursar com triunfantes vitórias aponta para os irremediáveis conflitos que ele criou para si mesmo. Sua boa fortuna como virtuoso orador e como pensador exuberante da justiça foi impotente contra a inveja e a fúria dos seus inimigos políticos. Agora, resta apenas a contingência última, a morte. Aqui, a estranheza é estrondosa e soa como um coro fúnebre, tal qual o das mulheres coéforas retratadas por Ésquilo. Como espectadores/leitores dessa sua “performance” trágica perante o tribunal, assistimos ao aniquilamento de nossas motivações para o excesso passional. Como platéia, apreendemos prontamente que a defesa de Antifonte nos oferece uma escolha, definindo austeramente as alternativas, mas deixando-nos escolher entre elas. Aparentemente não somos livres para nada, tudo em nossa vida nos escapa. Porém, há uma única coisa que depende de nós: a vontade de adotar o modo de vida justo e a vontade de agir de acordo com a razão. Eis o que depende de nós e pode ser bom ou ruim, porque é objeto de nossa decisão. A escolha é fundamentalmente condicionada pela virtude da justiça, valor supremo pelo qual não se deve hesitar em enfrentar a morte. É com serenidade que Antifonte deixa a cena do tribunal como um sábio que soube suportar a intensidade da felicidade ao conceber a arte da não-tristeza.

Nesta última atuação trágica, Antifonte recebe calorosos aplausos da plateia. Uma plateia de críticos extemporâneos, com disposição para surpreenderem-se e comoverem-se ao discutir cientificamente os seus textos. Podemos começar, pois, vendo como tais críticos, em seu cenário dramático, decorado com vestígios de textos e palimpsestos, focalizam o poder da eloquência ao abordarem a força da representação que deu vida aos discursos de Antifonte.

De acordo com a interpretação acerca da retórica sofística, apresentada por John Poulakos em seu artigo *Toward a sophistic definition of Rhetoric*, a importância do *lógos* sofístico deve ser analisada da perspectiva de uma história da retórica purificada

das hostilidades platônicas e da parcial reabilitação hegeliana. Usando a fecunda oposição entre o discurso inspirado pela “flexibilidade do contingente” e o discurso inspirado pela “certeza cognitiva dos universais”, Poulakos apresenta sua instigante definição: “Retórica é a arte que busca capturar no momento oportuno aquilo que é apropriado e tenta sugerir aquilo que é possível” (1983, p.36). Segundo Poulakos, o preceito fundamental da *Retórica* aristotélica, que afirma que o modo como algo é dito afeta sua inteligibilidade, foi inspirado no legado de Antifonte (1983, p.37). É importante observar como a interpretação de Poulakos aponta para o caráter eminentemente estético e pragmático da teatralidade oratória, que faz com que o orador ideal deva ser, antes de tudo, um filósofo, detentor de uma *sophía* marcada pelo gesto e por uma virtude que está na ação, ou seja, um filósofo que é visto como um ator (*hypokhrítés*) e que apresenta a filosofia como o seu palco principal:

“O orador não está confinado na singularidade. Ele move-se em torno das sugestões do possível. Sua observação não confina a realidade num esquema dogmático, mas a conduz a um alinhamento com todas as contradições, com a intensidade trágica e a imparcialidade imposta por uma inteligibilidade que, a partir das situações retóricas concretas, produz verdades oportunas e respostas apropriadas” (1983, p.42).

Reitero que, assim como no caso do poeta, a competência do filósofo delinea-se pela via do *kairós*, pela oportunidade criativa e contemplativa que permite a ambos desfrutar de uma *logologia* que une ficção e realidade, *pseûdos* e *alethés*. Note-se bem que é ao inscrever sua arte retórica na perícia do *kairós*, na técnica de harmonização das possibilidades do discurso judiciário, que Antifonte apresenta-nos algo novo. Trata-se de ir além do desenvolvimento da concepção agonística de Ésquilo, buscando uma abordagem diferente, nascida das novas experiências jurídicas que visam elaborar juízos cujas sentenças nem sempre são dadas pelos fatos. Nisto reside a diferença que parece afastar a oratória de Antifonte da tragédia de Ésquilo: na oratória, o orador trabalha para construir e viabilizar um desfecho para a causa em favor da qual argumenta, imperando

nela a ignorância do desfecho final; na tragédia, o ator representa e contextualiza um drama que aponta para a resolução final, resolução prevista ou mesmo já conhecida. Do princípio ao fim, a tensão em ambas é intensa, embora mais se sinta na oratória, devido ao suspense e à expectativa mantida em aberto. Todos esses aspectos se somam para realçar a peculiaridade desse *kairós* que, manipulado adequadamente, vem a ser a *arkhé* de uma arquitetura poética inovadora. Sem isso, seu discurso teria o efeito de provocar, em vez de prazer e convencimento, apenas o desdém e o tédio que geram o perigo de seu desvirtuamento.

Os paralelismos entre a oratória e o teatro também foram abordados pela professora Dana Munteanu em seu livro *Tragic Pathos: pity and fear in Greek Philosophy and Tragedy*. Para a pesquisadora, no teatro trágico, as emoções internas relacionadas ao medo e à piedade são exteriorizadas pelos espectadores como respostas aos estímulos dramáticos propiciados pela intensidade dos debates retóricos vividos pelos personagens. Contudo, observa Munteanu, existem vários tipos de medo. Existe o medo real, compreendido como resposta a um perigo concreto e existe o medo estético, concebido como resposta a uma emoção artificialmente e artisticamente produzida. O mesmo processo pode acontecer com o sentimento de piedade que pode resultar de uma emoção verdadeira ou de uma emoção estética. Neste sentido, não resta dúvida que as consequências éticas e políticas atribuídas às emoções produzidas pela arte oratória e pela arte poética residem, sobretudo, na manipulação da plateia, tendo-se em vista uma deliberação ou uma ação (2012, p.15-19). Também não resta dúvida que Antífonte tinha um vasto conhecimento das emoções esteticamente produzidas que, como vimos, ele soube utilizar e aproximar de uma aguda perspectiva de apreciação crítica.

Sobre esse ponto, o helenista David Konstan, em seu artigo *Rhetoric and Emotion*, considera que, nos domínios do teatro e da oratória, a motivação e a valoração

das emoções e a apreciação de suas consequências para a atividade política têm uma relação íntima com a intensidade quantitativa dos desejos dos litigantes e da plateia. O que é necessário é que os fins ordenados pelos desejos sejam escolhidos de acordo com certos procedimentos deliberativos. Deste modo, para um orador atender os desejos de um cliente que está dominado pelo ódio que sente do adversário, é necessário legitimar, perante a plateia que presencia o julgamento, as emoções mais relevantes. Tais emoções são experimentadas através da descrição de comportamentos que podem ser ultrajantes ou não diante das “normas da comunidade e do seu senso de justiça” (2008, p.419-420).

Estes últimos comentários interessam-nos de perto. Creio que o exposto até aqui demonstra bem que existe em Antifonte um interesse especial pelos elementos performáticos do teatro de Ésquilo. Há, em Antifonte, uma notável insistência em considerar a tragédia como arte que dá força à palavra e que na ação se consuma.

Com palavras e sem elas, Antifonte instrui, deleita, emociona, persuade, convence e move os ouvintes para a ação. E mais: ele o faz a partir da imagem ética que constrói de si mesmo: não só pelo que diz, mas também pela veemência patética dos gestos, dos movimentos, da expressão dos olhos e da face que ele, certamente, empregava com vigor e que lhe permitiram transportar para seu discurso toda a eloquência de uma arte que transforma o som das palavras em imagens e torna possível a visualização ou a visibilidade metafórica dos fatos narrados.



### 2.3- O Tribunal Agonístico nas *Eumênides* e a Justiça Persuasiva

Para apreciarmos na cena trágica das *Eumênides* a configuração dramática do direito penal e a função retórica das provas favoráveis e desfavoráveis à absolvição de Orestes, convém recuarmos, ainda que brevemente, para a cena final das *Coéforas*. No desfecho das *Coéforas*, Orestes, acompanhado pela realidade nefasta dos crimes que cometeu, pelo infortúnio do *miasma* e perseguido pelas deusas Erínias, busca, no exílio em Delfos, a purificação (v.1059-1065).

Assim, a orestéia délfica dá início às *Eumênides*, onde Ésquilo apresenta a influência divina e sua participação nos crimes como estando integradas à responsabilidade e à vontade culpável de Orestes. Deste modo, o poeta faz com que a responsabilidade divina e a responsabilidade humana apareçam inseparáveis. Tendo em vista esta conflituosa e constrangedora integração que envolve as motivações religiosas e a autonomia da vontade culpável, pretendo, na análise que apresento a seguir, separar as responsabilidades para identificar as reflexões que conectam a fundação mítica dos tribunais de sangue e a prática jurídica ateniense ao exaltado debate filosófico desenvolvido por Antífote. Por esta razão, convém indicar os principais obstáculos a serem contornados para que seja mais propício mostrar como, em termos de crítica, de reflexão e de procura de justificativas para as disposições de agir, a própria forma da presença da moralidade, que corresponde à responsabilidade de Orestes, é múltipla e contraditória: ela pode se impor a nós leitores/espectadores sob a forma de obrigações ou de proibições, mas também pode se impor na evidência da indignação justificada, ou ainda, na certeza de que existem normas próprias para cada ato.

No extenso prólogo das *Eumênides*, composto por quatro cenas, convém assinalar os problemas hermenêuticos relacionados às concepções antitéticas de justiça defendidas pelos deuses olímpicos e ctônios e sua transposição do plano mítico para o

plano político. A antítese inicial é estabelecida através das imagens teogônicas e aparece como um revezamento consensual e harmônico entre deuses olímpios e ctônios, no exercício da soberania instituída junto ao santuário délfico. A profetisa Pítia é quem apresenta o catálogo das divindades que junto ao oráculo de Delfos desempenham as atividades divinatórias:

Pítia: “Primeiro dos deuses nesta prece venero  
Terra, primeira adivinha (*prōtómantin Gaian*). Dela provém  
Têmis, essa após a mãe sentava-se neste  
oráculo, como contam. No terceiro sorteio,  
porque ela anuiu, e não por violência,  
outra Titânida filha da Terra (*país Khthonós*) teve assento,  
Febe, e essa o doa, natalícia dádiva,  
a Febo<sup>75</sup>” (v. 01-08).

A prece da Pítia contém informações preciosas. Ela nos mostra que a natureza antitética dos deuses ctônios e olímpios nunca perturbou o funcionamento do santuário. A sucessão pela soberania profética nunca foi conflituosa e o deus olímpio Apolo, quarta divindade a presidir o santuário e que a Pítia nomeia pelo epíteto, herda o oráculo de Delfos da avó materna, a deusa ctônia Febe. O conflito é construído com a presença de Orestes, matricida confesso, que, ao suplicar e receber a proteção do deus Apolo no recinto sagrado, atrai a presença das deusas Erínias. Em sua primeira aparição em cena, as Erínias dormem no interior do santuário, cenário inacessível aos olhos da plateia que é retratado pelo olhar da Pítia. Diante das Erínias, Orestes é apresentado pela Pítia como suplicante recentemente purificado e coroado com velo de alva lã (v.40-50). Pelo contexto em que ocorre, a purificação dramática de Orestes é um elemento extra cênico, trazido ao conhecimento das outras personagens e do público por uma narrativa posterior ao prólogo. Tal narrativa, feita pelo próprio Orestes, mostra como ele purificou-se ao sacrificar uma rês e ao ungir o próprio corpo com o sangue do animal

---

<sup>75</sup> Como observa Pierre Chantraine, os nomes Febe e Febo derivam do termo *phoibos*. Em sua aparição mais antiga o termo *phoibos* aparece associado ao adjetivo para *katháros*, sendo utilizado para intensificar a concepção daquilo que é puro e luminoso. Associado ao deus Apolo, *phoibos* representa suas competências como deus dos oráculos e deus purificador (1977, p.1217).

(v.448-450/ terceiro episódio). Erínias e Orestes são apresentados pela Pítia como “terror de dizer, terror de ver com os olhos” (*deiná léxai, deiná ofthalmóis drakeín-* v.34). O prólogo prossegue com a entrada do deus Apolo em cena que assevera claramente a sua coparticipação no assassinato da rainha Clitemnestra (v.64-67). Esse é o ponto que suscita entre os helenistas a discussão polêmica e recorrente acerca da responsabilidade de Orestes. A ele convém acrescentar também a ênfase que Ésquilo concede às Erínias que, curiosamente, formam o coro das *Eumênides*, representando dramaticamente os interesses e dilemas da *pólis*.

No domínio do crime de matricídio cometido por Orestes, penso que a antítese entre as Erínias e Apolo traduz a concepção de justiça que Ésquilo sistematiza logo no prólogo das *Eumênides* e que será amplamente debatida no decorrer da peça. A questão da culpa de Orestes não se resolve neste estágio, mas se torna problemática justamente na junção que Ésquilo estabelece entre a intenção humana e os desígnios das divindades, ou, em outros termos, no embate entre a causalidade humana e a causalidade divina da ação criminosa. Está, pois, em jogo o sentido da ação, que nasce da tensão entre a responsabilidade e as possibilidades de escolha que, nas *Eumênides*, aparecem fortemente tolhidas, condicionadas por crenças e cercadas por normas.

A esse respeito, vale detalhar algumas considerações textuais que sustentam minha leitura: a primeira fala das Erínias, inicialmente apresentadas como monstros que “estertoram com inabordáveis hálitos” (v.53), é um protesto. Elas protestam contra a atitude trapaceira do deus Apolo, que planejou e propiciou a fuga do matricida Orestes rumo ao santuário de Atena.

Coro: “Assim agem os Deuses novos (*neóteroi theoi*)  
onipotentes além da justiça (*kratóuntes tó pân díkas pléon*).  
O trono ensanguentado  
dos pés à cabeça  
pode-se ver o Umbigo da Terra  
pegar poluência horrenda de sangue.  
Adivinho, poluíste (*miásmati*) o íntimo lar,  
compelido só por ti, convocado só por ti,

além da lei dos deuses honrando mortais  
e arruinando antigas partilhas”(v.162-172).

Pela primeira vez as Erínias ganham voz e corpo diante da plateia. Elas não são mais os invisíveis monstros das trevas, pois, agora, são “deusas vetustas” que têm algo a dizer a Apolo, o onipotente deus luminoso. O que elas dizem com austera convicção é que o jovem deus não representa a justiça, não conhece toda a verdade acerca dos conflitos humanos. É importante que as Erínias formem o coro das *Eumênides*, isto é, que elas próprias falem e exponham os diferentes aspectos de sua condição, a partir de sua própria perspectiva. As antigas deusas mostram que o princípio da ordem e da autoridade exercido por Apolo não possui legitimidade irrestrita. Para elas, o deus é um déspota que, ao recusar a antiga lei, pode disseminar sua *hybris* transformando-a em *anarkhía* que ameaça a civilidade. Em resposta, Apolo grita, ofende, expulsa, com maledicências, as antigas deusas para fora do seu santuário (v.179-197). As Erínias o interpelam com respeito e reverência, chamam-no de “soberano” (*ánax*). Elas solicitam ao deus que responda pelo assassinato de Clitemnestra como autor (*panaítios*) do crime e não como cúmplice (*metaítios*). O deus luminoso mostra que não está disposto a dialogar, pois, se há uma solução para o litígio, ele a remete ao santuário de Atena (v.198-230). Deste modo, Ésquilo insere no cerne do primeiro episódio uma mudança de cenário. Não estamos mais em Delfos, fomos transportados para Atenas. Contudo, antes de contemplarmos o novo cenário, convém observar um pouco mais o cenário délfico, pois é nele que ocorre a primeira metamorfose das antigas deusas Erínias, personagens que o poeta utiliza como parâmetro daquilo que melhor define as insatisfações de ordem política.

Isso nos conduz à redefinição do caráter das Erínias com o intuito de determinar uma diferença quanto ao que se supõe ser a origem do ciclo infundável das vinganças, da violência amplificada pela justiça retributiva. Nesse sentido devem ser

interpretadas as cenas finais do *Agamêmnon* e das *Coéforas*, nas quais as Erínias, tendo participado da consumação da vingança premeditada por Clitemnestra e da sua retribuição executada por Orestes, perpetuam-se na esfera da violência cega. Assim, na medida mesma em que as Erínias suportam essa função de deusas vingativas, encarnam a negação mais radical da constituição da identidade política.

Curiosamente, contra esse cenário de desordem política, no qual parece impossível descobrir critérios de justiça ou sentidos estáveis para a ação reparadora dos crimes de sangue, é que as Erínias surgem, no prólogo das *Eumênides*, com a função de reinstaurar um tempo perdido, regido por leis próprias. A evocação desse tempo perdido, isto é, do reino de Urano e Gaia, no qual as Erínias foram geradas, aqui se entende como meio de denúncia do reinado recente de Apolo, representante de Zeus, que subverteu a ordem há muito estabelecida, Zeus e sua dinastia entrando, assim, em conflito com as deusas da vingança que, até então, eles tinham utilizado como deusas auxiliares no estabelecimento da justiça. As Erínias, no referido prólogo, assumem a função de reinstaurar o direito de punir o matricida com a intenção de denunciar apenas os excessos que presidem os homicídios consanguíneos (v. 212/229-231). É preciso insistir nestes aspectos, a função de denúncia e a missão de reinstauração da antiga lei. Há uma lei que restringe a vingança e as Erínias pretendem mostrar que Orestes agiu como infrator dessa lei. Cabe, entretanto, indagar: como podemos interpretar essa mudança de atitude das Erínias? Por que as antigas deusas restringem sua função vingativa, focalizando sua punição apenas para os crimes de assassinato cometidos entre consanguíneos?

Tomo como ponto de partida a leitura proposta por Solmsen. Em seu livro: *Hesiod and Aeschylus*, o ponto central da tese de Solmsen atribui a Ésquilo o encargo de engajar-se na tradição épica de Hesíodo para zelar tanto pelo seu sentido interno como

por seu desenvolvimento externo. Contudo, o comentador está convencido de que, para dar conta deste contexto que desafiou e influenciou a poética esquiliana, é necessário contestar as rupturas e contrastes que a crítica recente apresentou de forma episódica e insuficiente. Para corrigir esses problemas, a análise por ele empreendida passa pelo discernimento de fronteiras entre a teogonia épica de Hesíodo e a teogonia trágica de Ésquilo, ao enfatizar a força dominadora e punitiva desempenhada pelas Erínias em ambos os autores (1995, p. 178-180). Segundo Solmsen, as antigas inquietações da consciência épica misturam-se às novas possibilidades trágicas de realizações a conquistar, num mundo no qual a crítica da vida cotidiana e o problema da justiça podem ser abarcados espontaneamente ou dirigidos filosoficamente pela reflexão metódica. É desse contexto que resultam as rupturas forjadas pela teogonia de Ésquilo<sup>76</sup> que, para Solmsen, não colocam em xeque a consistência das ideias originais de Hesíodo (1995, p. 181-186). Aqui, ele afasta-se bastante dos demais críticos que pretende refutar. No esforço de corrigir, emendar e ultrapassar seus adversários teóricos, ele oscila entre a compreensão reflexiva das múltiplas formas poéticas empregadas por Hesíodo e Ésquilo para pensar o modo de vida justo e a negação histórica da *pólis* na qual emergem .

“Não existe evidência de que os gregos arcaicos ou os que foram contemporâneos de Ésquilo fossem vividamente conscientes acerca da coexistência de dois estratos historicamente distintos do seu mundo ético ou religioso. Em meados do século quinto, duas diferentes concepções ou sistemas de justiça, uma representada pelo clã e pela iniciativa da vingança privada extralegal, a outra representada pelos tribunais e pelas leis, coexistiram lado a lado em pleno desacordo e, então, Ésquilo dramatizou em seus versos o processo histórico pelo qual um dos sistemas venceu o outro. Esta é uma hipótese muito implausível e anacrônica” (1995, p.183-184).

---

<sup>76</sup>Solmsen observa que na genealogia de Hesíodo as Erínias nascem do sangue de Urano, enquanto na genealogia de Ésquilo elas são filhas da Noite. Suas atribuições coincidem, na *Teogonia* de Hesíodo (v.217-222), com as funções assumidas pelas deusas *Keres* (Sortes) irmãs das deusas *Moiras* (Partes). Sobre o alcance desta inovação esquiliana, Solmsen escreve: “It may readily be conceded that Aeschylus does not follow Hesiod “literally”, nor should we expect this of him since he is not a philologist concerned with the letter of Hesiod’s work but a speculative poet interested in its deeper meaning” (1995, p.179).

Seguindo tal ordem de ideias, o dinamismo da história do período clássico, com a invenção da democracia, dos tribunais e da classificação dos delitos não redundam num novo paradigma. Quer isso dizer, na interpretação de Solmsen, que Ésquilo não se inspirou no seu tempo, mas, sim, no passado para colocar em cena a perseguição das Erínias e o julgamento de Orestes, pois, para ele, não há no cerne das reflexões empreendidas por Ésquilo nas *Eumênides* uma evolução de uma forma mais antiga de justiça representada pelas Erínias para uma forma mais elaborada representada pelos deuses olímpicos e pelos novos valores jurídicos institucionalizados. Para o helenista, é através da arqueologia da teogonia de Hesíodo que Ésquilo tenta vislumbrar, escavando o terreno das palavras, as brechas abertas no passado do qual as Erínias foram resgatadas e restauradas no exercício de uma nova função, a fim de validar as contradições que impulsionam o raciocínio dialético, demonstrando a qualidade objetiva do ato criminoso.

Meier critica a posição de Solmsen, afirmando que a experiência do teatro trágico ocorre num momento de politização da vida comum, ou seja, em que a cidade toma consciência de si mesma, busca eliminar as arbitrariedades e, principalmente, a limitar o exercício do poder; ou seja, a experiência democrática significa uma abertura de possibilidades, ao mesmo tempo em que explicita o quanto cada cidadão é vulnerável, na medida mesma em que é responsável por suas ações e decisões.

“A peça foi encenada no momento preciso em que ocorreu a politização da *pólis*. Esta politização, sem dúvida, muito subitamente tomou consciência de si mesma ao buscar um ideal de justiça cívica, a eliminação do arbitrário e a limitação do poder. É isto que dizem explicitamente as *Eumênides*. A democracia (que era a única alternativa institucional possível com relação à tradição) deveria ser, necessariamente, direta. Ela pressupunha, portanto, que os cidadãos se politizassem. A cidadania abriu a cada um, um campo novo de possibilidades, produzindo um sentimento de vulnerabilidade. Ao vasto campo de ação, respondia a experiência da extrema dificuldade da tomada de decisão” (Meier, 1999, p.110,111).

Nessa perspectiva interpretativa, a tragédia é vista como o reflexo da história política imediata<sup>77</sup>. Contudo, adverte Meier, existem três vias que podemos percorrer para compreendermos o alcance da tragédia enquanto arte política: a primeira via exige do leitor o discernimento do comprometimento e do engajamento político de Ésquilo, ao narrar as escolhas práticas vividas por seus personagens; a segunda via, por seu turno, sugere que o que o poeta faz é apenas parafrasear a realidade, adotando uma posição de neutralidade ideológica; por fim, a terceira e última via pressupõe a existência de compromissos de valores do próprio poeta em relação a uma nova forma de interpretação do mito, fundada sobre os acontecimentos políticos (1995, p.113). Meier adota uma postura moderada, ao optar pela terceira via. Já que a experiência política pode, a partir desta perspectiva, determinar uma nova interpretação do mito, convém utilizá-la para examinarmos mais plenamente os traços politizados da natureza das Erínias, através da “transposição poética da política”, enredada por Meier. Convém ainda aceitar a tese de Solmsen, retomando o que o helenista diz acerca das Erínias e dos inesperados acertos entre justiça e vingança, que desnorteiam o senso comum ao serem amplificados pelas contradições dialéticas.

Pensamos que as teses mencionadas podem servir como indispensáveis exemplos para que compreendamos que, sob a forma ao mesmo tempo poética e reflexiva, mito e história se cristalizam ao demarcar nitidamente as distâncias que, num curto espaço de tempo, separaram as velhas fórmulas míticas de conciliação, num mundo transformado pela presença de um número cada vez maior de cidadãos na arena política. A presença do coro das Erínias na peça põe em questão a ordem da vida em comum na *pólis*, entendida como objeto de controvérsia diante das alternativas mais

---

<sup>77</sup> Seguindo as hipóteses de Meier, apresento uma lista com os “fragmentos da história política de Atenas” aos quais Ésquilo faz alusão: 1)- a reforma de Efialtes em 462-461 a.C. que resultou na destituição dos poderes políticos do Areópago relacionados à tutela da Constituição; 2)- a construção das muralhas do Pireu, contrariando as expectativas e os interesses dos espartanos; 3)- a aliança política entre Atenas e Argos que definiu a autonomia ateniense no âmbito prático da política externa (1999, p. 109).



fundamentais com as quais se confrontava a comunidade de cidadãos. Ter o direito de usufruir da palavra política implicava em saber como o poder seria organizado e distribuído em seus detalhes. Deste modo, o coro das Erínias oferece o ensejo para uma experiência de conhecimento que nem mesmo em princípio se poderia ter unicamente pelo intelecto, pois a resposta atenta a essas complexidades é uma tarefa que a prática dos discursos públicos pode e deve se incumbir de realizar. Essa tarefa exige e supõe a habilidade de responder através da análise paciente e elaborada à pergunta sobre como deve ser feita a distinção política entre aqueles que promulgam as leis e aqueles que as interpretam no julgamento de um crime. A opção de Ésquilo implica, pois, em se assumir os riscos de abrir espaço na cena teatral para que o próprio discurso das Erínias seja porta voz dos compromissos que elas assumem com a possibilidade de avaliação moral e jurídica da ação criminosa. Contudo, trata-se de uma forma de avaliação que está vinculada ao pré-julgamento que elas fazem da ação criminosa de Orestes e à penalidade severa que promulgam, antes mesmo de a instituição mítica do tribunal do Areópago ser encenada pela deusa Atena. A representação desse pré-julgamento parece-me exemplar nos versos do párodo:

Coro: “Ei-lo abrigado  
abraçado à imagem da deusa imortal  
quer submeter à justiça suas ações.  
Não pode ser. Sangue de mãe no chão  
é irreparável, ai, ai, ai,  
líquido vertido na terra some.  
Mas deves devolver o rubro licor  
dos membros sugado de ti vivo:  
de ti beberei não potável poção.  
Dessecado vivo levar-te-ei aos íferos  
que punido cumpras penas de matricida.  
Verás que se algum mortal delinuiu  
por impiedade contra deus ou hóspede  
ou contra os próprios pais  
tem cada um o peso da justiça.  
O grande Hades é juiz dos mortais sob a terra,  
com memorioso espírito a tudo vigia” (v.257-269).

Assim, Ésquilo nos mostra que o que está em jogo é a objetividade dos fatos explicitada pelas Erínias. Tal objetividade recebe um colorido dramático e, além de exercer profundos efeitos sobre o funcionamento do julgamento que será instituído por Atena, apresenta as características definidoras da retórica judiciária, ao confrontar a evidência do crime com a lógica das probabilidades e verossimilhanças. Note-se bem: Ésquilo não pretende defender a existência de um destino inelutável através do julgamento temerário das Erínias no qual Orestes, réu confesso, não tem o direito de se defender. Orienta-o a intenção de problematizar o absurdo sobre o qual se ergue a precisão da suposição de que, partindo de um pressuposto demonstrável, faz com que suas conclusões justifiquem inteiramente a pena de morte. Deste modo, Ésquilo lida com a transparência da evidência que põe a nu, de forma indecorosa, a realidade do crime, ao reivindicar com brutalidade um novo assassinato para garantir a justiça.

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

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

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

89- “E não são erros igualmente graves o acusador não corretamente conduzir o processo e vós, juízes, não corretamente conceberdes a sentença. Pois a acusação não tem a decisão final, mas em vós e em vossa sentença está o poder pleno, e se vós a conceberdes injustamente não há ninguém que possa livrar-se da culpa fazendo-a remontar a outrem. 90- Como, com efeito, podereis vós julgar corretamente acerca de tais assuntos? Permitindo que meus adversários me acusem apenas após o juramento conforme os procedimentos legais e que eu me defenda quanto à presente causa. E como o haveis de permitir? Absolvendo-me nesse momento. Desse modo não pretendo escapar aos vossos julgamentos, pois sereis vós quem haveis de decidir depois, na próxima instância, o desfecho para o meu caso. Poupando-me agora, vos será permitido depois fazerdes o que quereis. 91- Se for preciso cometer algum erro, uma absolvição injusta é mais conforme à piedade que uma condenação indevida, pois no primeiro caso há apenas erro, no segundo, também impiedade. Por isso, é preciso ter a maior precaução na atual circunstância, em que se está prestes a realizar um ato irreparável”.

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

sentimento de estranhamento diante da fragilidade do processo que nem sempre é capaz de prover a justiça.

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

Contudo, como se evidencia para nós leitores, as alucinações que acometem Orestes revelam, simultaneamente, sua impiedade, o remorso e a lembrança dolorosa do crime. Faremos mais justiça à representação esquiliana do remorso de Orestes se considerarmos uma outra possibilidade de leitura. Nela conseguiremos ver o sofrimento, a profundidade da tristeza e do arrependimento tardio e inútil como componentes primordiais do correto entendimento que Orestes tem de sua situação como matricida. Essas questões receberam plena e elucidativa discussão na leitura empreendida por Tereza Virgínia Barbosa, que nos autoriza a inverter essa visão pouco adequada defendida por Solmsen, ao indicar muitas referências sustentadas pela prática

performática antiga. Para investigar o tratamento bastante proeminente que Ésquilo concede à encenação do remorso de Orestes, Tereza Barbosa observa que o temor moral associado às Erínias representa cenicamente o clamor por castigo suscitado pelos crimes irreparáveis compelidos pela necessidade. Enquanto monstros do remorso, as Erínias materializam um “efeito anímico”, “um fenômeno do mundo interior que aos poucos surge no exterior”. Assim, Ésquilo faz com que os remorsos da consciência de Orestes e suas monstruosidades encantem violentamente a plateia (2007, p.34-38).

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

ações, repetidas, intimamente, pelas peripécias da memória e cercadas objetivamente pela visão do outro.

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

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

Será então necessário neutralizar o grau zero dessa tradição representada por Hesíodo, para se chegar a problematizar as perspectivas teóricas que daí derivou e gerou a experiência reflexiva sedimentada por Ésquilo e Antifonte. Para delimitar a compreensão desse grau zero, tomo como ponto de partida o episódio da *Teogonia* durante o qual Hesíodo, ao narrar a origem do primeiro crime premeditado entre consanguíneos, instaura em sua cosmogonia a inquietação e a desordem como

relacionadas intrinsecamente ao desejo de soberania (v.154-166). Cronos, o primeiro criminoso, ao castrar Urano, derrama com violência o sangue do próprio pai que, ao ser absorvido pela Terra (Gaia), fez gerar as Erínias (v.178-185). O plano astuto de Gaia e a ousadia de Cronos custam a glória do reinado de Urano. Sua castração esplendorosa deixa marcas penumbrosas e sórdidas, desagradáveis violências cuja percepção provoca a náusea ou, na melhor das hipóteses, produz a atitude contemplativa extática. O que Hesíodo vê no crime que o filho comete contra o pai, para vingar a honra da mãe, é a existência irreduzível, implacável das barreiras que separam a uniformidade de um progresso cósmico harmonioso que, para corrigir a si mesmo e eliminar quaisquer possíveis excessos e conflitos, cria, paradoxalmente, os antagonismos de interesses, os transtornos da vontade e da razão<sup>78</sup>.

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

Como bem ressalta Silva, as relações que existem entre o pensamento de Ésquilo e as cosmologias míticas e filosóficas explicam de forma convincente o papel

---

<sup>78</sup> Sobre estes aspectos paradoxais do texto de Hesíodo, cito uma instigante passagem do ensaio escrito pelo professor Jaa Torrano, intitulado *Discurso sobre uma canção numinosa*: “Para Hesíodo, o mundo é um conjunto não enumerável de teofanias, séries sucessivas e simultâneas de presenças divinas. Cada presença é um polo de forças e de atributos, que instaura e determina a área temporal-espacial de sua manifestação. Esta presença que instaura a si mesma ao instaurar-se, inaugura de um modo absoluto o tempo e o espaço definidos de sua manifestação como o lugar decorrente e originado de sua presença. A presença de um Deus coincide com o âmbito de seu domínio. Entendido esse domínio de um Deus tanto no sentido temporal e espacial como no de esfera de atribuições, conjunto de encargos e de funções exclusivos a ele, podemos dizer que um Deus grego não é senão a sua *timé*. Toda transgressão ao domínio de um Deus implica para ele uma ofensa à sua *timé*” (2003, p.51,52).



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

A este respeito, a posição de Gernet é mais uma vez complexa. Muito embora proporcione uma caracterização bastante vívida da natureza irreconciliável da tensão retratada na tragédia, ele tende a sugerir outras concepções que não parecem decorrer dessa observação, ao descrever o crime de sangue como uma injustiça que ameaça o equilíbrio homogêneo das leis universais da *phýsis*: “pensar a sociedade é pensar a natureza; figuras puramente morais em princípio, como as Erínias, são também figuras do mundo físico” (Gernet, 2001, p.214-215). Parece aqui que o crime de sangue abole a ordem do mundo (*kósmos*) ao instaurar as forças sinistras de seres monstruosos e tenebrosos como as Erínias. Segundo Gernet, as forças harmoniosas que regem a ordem do mundo definem-se como potências da natureza que buscam um equilíbrio que não pode ser rompido impunemente, tal como foi demonstrado por Anaximandro (fr. DK B1). Para recuperar a ordem cósmica da *phýsis* é preciso superar a insolência monstruosa que a impregnou de deformidades. Há aqui, a meu ver, uma tonalidade e uma atmosfera relativamente novas na descrição das Erínias. Aqui o discurso filosófico

sobre a *phýsis* serve para mostrar uma experiência que sintetiza a união do mundo moral com o mundo da natureza. Com a experiência dessa visão unificada da realidade, estamos na presença de outra dimensão da perspectiva filosófica que expõe a decisão e a opção por um modo de vida justo, para além da consciência individual, visto que a experiência da lei cósmica como realidade suprema invade o indivíduo com sua presença transformadora e ordenadora. É por meio dessa assimilação unificadora e privilegiada da ordem da natureza com a ordem dos assuntos humanos que Ésquilo confere sentido à prática da justiça.

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

“agimos como bárbaros (*bebarbarómetha*) uns em relação aos outros, enquanto por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É o caso de observar as coisas que por natureza são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis pelas mesmas capacidades e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado nem como bárbaro nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas e comemos todos com as mãos e rimos quando nos alegramos no espírito ou choramos quando sentimos dor, e pela audição acolhemos os sons; e pela luz do sol com a vista vemos e com as mãos trabalhamos e com os pés caminhamos” (*Oxyrhynchus Papyri* 1364 fr.2 +n3647 [B.44B DK/B.44 I-B U/F44(b) P/FR.A BCD]).

Neste trecho do papiro, Antifonte destaca, simultaneamente, a igualdade natural e a antítese cultural que fundamentam as relações entre gregos e bárbaros, instaurando uma cisão entre *phýsis* e *nómos*. Esta cisão, na opinião de Antifonte, resulta em prejuízos para a existência humana, pois, como ele escreve em seu livro *Da Verdade*: “as ações das quais as leis afastam os homens, elas não são em nada mais agradáveis ou mais próximas da natureza, do que aquelas que ela os incita a fazer” (DK

87 B 44). Deste modo, ao apontar as incoerências que resultam do comportamento dos gregos, Antifonte confirma a oposição entre a necessidade e o valor absoluto das normas da natureza frente ao caráter acessório e contingente das normas instituídas pelos homens. Com efeito, para superar esta cisão entre *phýsis* e *nómos*, convém interpretar com mais precisão o neologismo *bebarbarómetha* criado por Antifonte. O uso político-ideológico do termo expõe as incoerências da contraposição gregos-bárbaros, pois os atenienses, ao afirmarem a própria superioridade cultural sobre os bárbaros, na realidade, não se colocam num nível diferente desses mesmos bárbaros. Para Antifonte, são naturais e necessários os motivos que levam à satisfação de libertar-se de uma dor, de um constrangimento e correspondem às necessidades elementares, às exigências vitais que podem propiciar o modo de vida justo. Contudo, não são nem naturais nem necessárias, mas produzidas por opiniões hipócritas, as convenções coercitivas que limitam a liberdade e não suprimem o sofrimento. Podemos pensar que esse estado de contraposição oferece ao filósofo uma consciência global da própria existência: tudo se passa então como se, suprimindo o estado de contraposição que o consumia na procura de uma justiça cósmica bem equilibrada com a ordem da *phýsis*, tudo o que restaria seria a liberdade para poder tomar consciência do prazer da existência como uma lei fundamental.

Mas uma grave ameaça pesa sobre a justiça e sobre a liberdade do ser humano. A reflexão filosófica é, aqui, a expressão e a consequência da escolha do modo de vida justo. Como é possível que a reflexão seja conduzida de forma a assegurar que a utilização das leis instituídas pelo *nómos* aplicadas à prática jurídica seja assegurada pela ordem da justiça determinada pelas leis da *phýsis*? Para concretizar a justiça na *pólis*, Antifonte mostra que não basta ter tomado conhecimento das leis da *phýsis*. É necessário exercitar continuamente, na vida em comum, o debate corretivo e formador

que dá a conhecer o modelo de justiça cósmica que se deve imitar. Também é necessário que haja uma verdadeira revolução, no sentido de se propor uma transformação completa em relação ao prazer de viver a vida em comum, buscando responder aos desafios impostos constantemente pela vulnerabilidade das decisões e pelas incoerências dos juízos de valor, situações que dependem das convenções, das circunstâncias, dos conflitos de interesse e das paixões.

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

Parece-me exemplar que os dados do mito façam referência a um período no qual ainda não existia o direito positivo. A utilização deste imaginário pré-jurídico fornece a Ésquilo a oportunidade inovadora de apresentar aos seus espectadores o matricídio cometido por Orestes como o primeiro crime a ser julgado pelo tribunal do Areópago<sup>79</sup>. A astúcia do discurso poético de Ésquilo está na articulação dos dados do

---

<sup>79</sup> Sobre a fundação mítica do tribunal do Areópago, Delfim Leão observa que, em Apolodoro, o tribunal foi fundado para resolver o litígio entre Ares e Poseidon. Nessa versão, a filha de Ares é violada pelo filho de Poseidon. Ares, em vingança, mata o filho de Poseidon e por esse crime é julgado pelos deuses. A maior inovação de Ésquilo ao narrar a fundação do Areópago reside, segundo Leão, na cena de julgamento, pois o poeta cria um tribunal de cidadãos atenienses para julgar o crime de Orestes, deixando de lado a intervenção do julgamento divino (Leão, 2010, p.49-50).

Solmsen considera digna de nota a versão do julgamento de Orestes narrada pelo historiador Helânico de Lesbos que, no lugar das Erínias, apresenta Erigone, filha de Egisto, como a responsável pelo encaminhamento do processo de acusação (Solmsen, 1995, p. 207).

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

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

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

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

Atena: “Agora conheço estirpe e nome próprio”.

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

Atena: “Saberei se forem ditas claras palavras”.

Erínias: “Expulsamos de casa os homicidas”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

Pelo jogo de todas essas falas em que se refletiu sobre a fundação mítica do tribunal do Areópago, sua configuração histórica apresenta-se multifacetada. Com a reverberação de cada fala, vemos que ambos os discursos comportam considerações sobre as dificuldades e os benefícios que a instauração do processo oferece aos litigantes. O *agôn* envolvendo Atena e Erínias é bom exemplo do debate antilógico. Através dos diálogos cruzados cabe às Erínias a função de denúncia (*énklēma*), enquanto Atena assume o papel de arconte rei (*basiléus*) que, nos processos por homicídio em Atenas, era encarregado de notificar o acusado (*prorrésis*), proclamando solenemente o início do processo, além de ser o responsável pela organização das audiências de instrução do processo (*prodikásiai*), durante as quais os litigantes expunham os fatos e designavam as testemunhas<sup>80</sup>. Nesta cena, a *mímēse* do processo judicial é tão solene quanto dramática e as formalidades da instrução e das exposições utilizam amplamente o recurso retórico do interrogatório, para focalizar e definir o objeto da demanda. Acredito que o que esta cena de *agôn* tem de melhor é justamente ir enveredando pouco a pouco pela esfera surpreendente de uma verdadeira apologia da multiplicidade dos conflitos e rupturas que serão regulados pelos mecanismos de compensação elaborados racionalmente pelo direito, tendo em vista a reparação da justiça. Existe algo que garante a reparação da justiça mesmo antes da proclamação da

---

<sup>80</sup> Eva Cantarella divide os procedimentos para os crimes de sangue em duas etapas. A primeira etapa formalizava as queixas e instituía formalmente o processo. De forma solene e dramática, a família do morto apresentava o nome do suposto assassino perante o *basileús*. Em seguida, a família do morto cravava uma lança diante da sua tumba, o que, simbolicamente, representava o início de uma guerra, de uma disputa. A partir de então, o *basileús* notificava o acusado que se afastasse dos lugares previstos pela lei, publicava a causa (*dikē phónou*), marcava as três audiências de instrução (*prodikásiai*) e encaminhava o caso para o tribunal competente (*eisagéin*). Na segunda etapa, dava-se início aos procedimentos deliberativos através dos juramentos (*dimosía*), dos discursos (*lógoi*) e da votação. Convém observar que Cantarella demonstra a ritualização de cada uma das etapas do processo, utilizando como referência trechos dos discursos de Antifonte e de Demóstenes (Cantarella, 1996, p.64,65). Para Douglas MacDowell, os processos por homicídio eram “mais elaborados” do que os outros processos devido à tradição religiosa. MacDowell analisa em detalhe a fase deliberativa do processo dando ênfase aos discursos. Para ele, o recurso ao exílio concedido ao acusado, no final do seu primeiro discurso de defesa, não pode ser considerado um procedimento humanitário. O exílio era um castigo cruel para o acusado, que deveria partir para uma terra estranha sem bens e tinha que abandonar a própria família. O helenista acredita que, para fugir da pena de morte, o acusado que escolhia o exílio admitia a própria culpa diante dos juízes (MacDowell, 1986, p.118,119).

sentença, mas este algo escapa às expectativas, está além da visibilidade do que se contempla no espaço do familiar e, por isso, se manifesta como busca de reordenação da justiça divina que, para garantir sua legitimidade e imperatividade entre os mortais, conta com a cumplicidade entre as deusas Erínias e a deusa Atena. Nada parece impedir que, nos versos citados, entendamos que logo no início do processo jurídico as Erínias já estão predispostas a se converterem em Eumênides. Cumpre admitir que a sabedoria de Atena faz com que as Erínias possam prescindir de ouvir o discurso do outro, ou melhor dizendo, avaliar o discurso de defesa de Orestes parece não lhes oferecer garantia suficiente para a reparação da justiça. É preciso, portanto, detalhar mais o que esta cena ensina ao representar de antemão a garantia inabalável com relação à fidelidade das deusas Erínias aos procedimentos jurídicos organizados por Atena.

A propósito do impacto causado por esta cena, convém considerar a interpretação proposta por Kitto, para quem os citados versos constituem uma “passagem crítica” da peça, pois: “as Erínias não podem conceber nenhum tipo de justificação para Orestes”. Elas consideram que Orestes, ao recusar fazer o juramento (*hórkos*), admitiu explicitamente sua culpa<sup>81</sup>. Kitto estima que o discernimento que Ésquilo exige de seu público, ao fazer as Erínias reivindicarem diante de Atena o juramento de inocência, põe em causa a questão da possibilidade de justificativa do crime, sem menosprezar a questão da culpa. Em contrapartida, afirma Kitto, Atena pretende realçar em sua resposta às Erínias que o caráter exterior e a objetividade da justificativa de uma ação criminosa contrastam com o significado opaco e lacônico das

---

<sup>81</sup> Sobre este tema, Joseph Plescia observa que, no direito grego, os juramentos eram, do ponto de vista retórico, testes de convicção. O perjúrio era considerado crime grave e a má reputação e a punição recaíam sobre o acusado e seus descendentes. Por esta razão, afirma Plescia, Orestes recusou fazer o juramento de inocência diante dos juízes e das suas acusadoras (1976, p.40-41).

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

intencionalidades pronunciadas no juramento (1966, p.61-63). Adotando a tese de Kitto de que a “razoabilidade” e a “sensatez” de Atena foram capazes de mudar a situação do processo judicial, indicando um primeiro sinal de reconciliação entre as *dikaí* das divindades, somos obrigados a perguntar pela possibilidade de se justificar o matricídio através do uso dramático de provas retóricas.

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

Há um detalhe que considero essencial e que parece ter sido ignorado pelas valiosas análises empreendidas por Kitto e Carawan. A astúcia que orienta a construção da peça estaria precisamente em jogar com a identificação das contradições que estabelecem paralelos entre as evidências e as circunstâncias, sublinhando para o espectador (ou leitor) que, de fato, se trata de propósitos que se opõem ao consenso moral. Para as Erínias, pôr em causa o prejuízo real causado pelo matricídio permite compreender onde deve parar a tolerância e onde deve se separar a defesa da justiça da defesa da liberdade, pois o direito ao erro é um aspecto essencial dessa liberdade. Do ponto de vista das Erínias, se Orestes está livre do juramento de inocência, ele afirma o



valor intrínseco da liberdade de errar, mesmo em questões de moral. A tudo isso se soma o uso retórico das provas para produzir o discernimento, no que concerne ao trabalho de definição dos motivos e a atitude de ponderação das intenções que permitem aos espectadores da tragédia apreciar a objetividade dos danos causados a outrem. A tensão trágica, gerada pela justificativa do matricídio, diz respeito ao seguinte: não é o fato de tolerar o crime ou o desagradável que transforma a justificativa em virtuosa justiça, mas o fato de justificar e tolerar o que é dificilmente admissível. Tal atitude pareceria estar em contradição com a imparcialidade que caracteriza, com o maior consenso, as ações danosas moralmente repreensíveis, revelando que seria inoportuno recorrer exclusivamente ao caráter inevitável do conflito relativo à prioridade conferida à intenção, aos sentimentos ou ao caráter.

Uma das soluções propostas por Antífonte para compreender este dilema trágico é apresentada na terceira *Tetralogia*. É, com efeito, o problema do assassinato justificável (*phónos díkaios*), pretensamente cometido em legítima defesa, que é posto em discussão pelos oradores<sup>82</sup>. No caso em questão na terceira *Tetralogia*, a vítima é um ancião beberrão que, entregue aos excessos da bebida, agride sem prudência um jovem insolente e robusto. Não hesitando em retribuir a agressão recebida, o jovem golpeia com mais força e o ancião cai, ferido mortalmente. Em seu primeiro discurso de defesa, o jovem está disposto a inverter os argumentos de seu acusador.

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

---

<sup>82</sup>Como vimos no capítulo anterior, o texto da lei de Dracon estabelece uma distinção geral entre o crime intencional e o crime involuntário (1.3, p.69). O alcance da lei também contemplava os casos que envolviam os acidentes que aconteciam durante a guerra, durante os jogos olímpicos e até mesmo os casos de adultério, os crimes passionais e, sobretudo, a legítima defesa: ... “começando uma luta... ele mata quem começou a luta... e os *ephétai* irão decidir. ...ou é livre, e se alguém defendendo-se mata aquele que o roubava ou sequestrava, sem recompensa ficará o assassinato” (37-40 ).

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

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

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

5 - “Por outro lado, a própria lei que é invocada para me processar me absolve: é a intenção (*epiboulé*), para a lei, que causou o assassinato. Então, que intenção eu poderia ter contra ele que ele não teria tido contra mim? Eu me defendi com as mesmas armas, eu devolvi os mesmos golpes que eu recebi: é claro que eu tive com relação a ele as mesmas intenções que ele teve com relação a mim” (Γ β 5).

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

Orestes: “Sou argivo, conheces bem meu pai  
Agamêmnon, o comandante da esquadra,  
com sua ajuda, ele destruiu o forte de Ílion.  
ele sucumbiu sem nobreza ao chegar  
em casa, minha mãe de coração negro

matou-o envolto em astuto véu,  
testemunho do massacre no banho.  
Eu, antes exilado, ao regressar  
matei quem me gerou, não o nego,  
punindo a morte do querido pai” (v.455-464)

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

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

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

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

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

Orestes: “Vanglorias quando ainda não caí”.

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

Orestes: “Com espada na mão cortei o pescoço”.  
“E até aqui não lamento a sorte”.

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

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

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

Orestes: “Ela era tocada de dupla poluição”.

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

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

Está bem atestada nos versos citados e na terceira *Tetralogia* a interpretação do homicídio como crime justificável. Todavia, o que permite equiparar as duas atestações mencionadas é que ambos, tanto o jovem réu da *Tetralogia* quanto Orestes, se movem na esfera de uma categoria jurídica que ainda não está claramente definida, porque requer interpretações do contexto dos fatos que envolvem as fatalidades produzidas

pelos erros que foram cometidos pela própria vítima<sup>83</sup>. O importante é notar como, nesse nível de reflexão crítica, o poeta não se separa do filósofo. Para ambos, a justificativa do crime se apoia no erro culpável da vítima. A pertinência dessa justificativa confirma-se quando os dois réus argumentam, dizendo que as vítimas deram início a uma série de eventos que resultaram na catástrofe final causada pelas ações delas mesmas. A concepção que lhes é comum presta-se, no entanto, a uma série de objeções, que brotam da experiência moral. A certeza da incompatibilidade entre moralidade e legalidade pode sem dúvida conduzir à objeção que concebe o homicídio justificável como um ato que o próprio sujeito do delito reconhece como retribuição da violência. Por esta razão, uma das tarefas que os juízes de Orestes são chamados a cumprir é definir, através da sentença, formas de inteligibilidade e de compreensão que permitam esclarecer a dificuldade dessas questões. A ambição dos juízes seria antes produzir um acordo sobre princípios de ações e considerações racionais que informassem a maneira pela qual avaliaram os fatos e as intenções. Ao que parece, diante do julgamento de um matricida, a possibilidade de uma concepção de justiça como ordem parece opor-se, ao mesmo tempo, à definição da justiça como realidade identificável e definida que exige, da parte dos juízes de Orestes, a percepção de que só é possível julgar a respeito do bem e do justo segundo critérios que supõem uma concepção didática do medo da violência centrada no agente e na justiça à qual ele pode chegar. Como mostra a deusa Atena, sem essa possibilidade de julgar, não se poderia justificar o que motiva e justifica o emprego de sentenças e sanções.

Atena: “Escutai o que instituo, povo da Ática,  
quando primeiro julgais sangue vertido” (v.681-682).  
“Aqui Reverência e congênere Pavor dos cidadãos coibirão  
a injustiça dia e noite do mesmo modo,

---

<sup>83</sup> Caizzi defende que a noção de reciprocidade entre a culpa e o castigo foi inicialmente discutida entre os pitagóricos e ganhou suas características conceituais através dos textos de Antífote e Platão. Ela acredita que na terceira *Tetralogia* e nas passagens 870e-873a do diálogo platônico *Leis*, encontramos uma teoria filosófica da justiça definida como sinônimo de *antipeponthós*, ou seja, a justiça entendida como ação de devolver o que foi recebido na mesma proporção (1969, p.55-61).

a não ser que eles prefiram aniquilar as leis feitas para o seu bem.  
Quem poluir a fonte límpida com maus  
afluxos e lama não terá donde beber.  
Aconselho aos cidadãos não cultuar  
nem desgoverno nem despotismo;  
nem de todo banir da cidade o terror.  
Que mortal é justo se não tem medo?” (v.690-699)

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

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

“O azar (*ty'khē*) é do que começou a briga e não do que se defendeu. Pois, esse fazendo tudo involuntariamente (*akousiōs*) e sofrendo um azar alheio, agiu como agiu, ao passo que o primeiro, fazendo tudo voluntariamente (*hekousiōs*) e trazendo para si o azar por seus próprios atos, errou por seu

próprio infortúnio (*atýkhia hémarten*). 9- Que o acusado não está sujeito a nenhuma das acusações está demonstrado. 10 – (...) Se o matardes, o espírito do morto não se voltará menos contra os culpados, e, já que o outro também terá perecido impiamente, tereis duplicado a mancha (*miasma*) dos criminosos que cabe aos que mataram. 11- Temendo essas coisas considerai como vosso dever absolver da culpa aquele que é puro. E, entregando ao tempo a tarefa de revelar aquele que de fato está manchado de sangue, deixai aos parentes e amigos da vítima a tarefa de vingá-la. Pois assim fareis as coisas mais justas e mais santas” (Γ δ 09-11).

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

Vê-se como se configuram os exemplos mais extremos. Justificar os crimes de sangue, para realçar a confrontação entre duas concepções de justiça, aponta para uma mudança de finalidade: em vez de buscar a vitória de uma das duas partes que julgam o matricídio de uma maneira claramente parcial, parece que tanto Antífonte como Ésquilo assumem, neste caso, a instauração do terceiro ponto de vista como via de acesso para a interrupção da maldição das vinganças. Esta interpretação se encontra confirmada pela curiosa reação das Erínias diante da absolvição de Orestes, sentenciada pela deusa Atena, e que, a meu ver, pode ser associada ao parâmetro argumentativo inspirado pelo bom uso da justiça defendido pelos oradores de Antífonte. Entretanto, o importante é realçar que todos esses pontos de vista constituem a expressão, nos próprios textos, de reflexões sobre a importância da arte oratória e sobre o estatuto do orador. Isso significa que a apresentação da oratória e do orador nos textos de Ésquilo e de Antífonte problematizam tanto os procedimentos técnicos de composição dos discursos como as

finalidades pragmáticas da persuasão. Trata-se de uma sorte de desafio em que o que está em causa é a capacidade de atingir o ponto de vista imparcial através da persuasão.

É suficientemente famosa a cena da conversão das Erínias em Eumênides.<sup>84</sup>

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

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

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

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

---

<sup>84</sup> Sobre o significado da conversão das Erínias temos variados pontos de vista defendidos pela crítica recente. Aponto, resumidamente, aqueles que considero paradigmáticos.

Observa, com razão, Solmsen que a conversão das Erínias tem um caráter positivo e representa a vitória da persuasão (*peithō*) sobre a força (*bía*), visto que, convertidas em Eumênides, as deusas Erínias, ao serem incorporadas na ordem jurídica da *pólis*, só podem punir os assassinos depois que ocorrerem o julgamento e a promulgação da sentença (Solmsen, 1995, p.200-201).

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

### CAPÍTULO 3

#### PERSUASÃO E RESPONSABILIDADE EM ANTIFONTE

Nos capítulos precedentes, falamos de intencionalidade, de decisão, de responsabilidade e dos discursos retóricos que se inspiraram nessas questões morais e jurídicas. Nessa linha de discussões, nossa leitura foi orientada pelos textos de Homero, Dracon e Ésquilo, instaurando, em torno desses textos, diálogos, remissões e contrapontos com os textos de Antifonte.

Podemos agora retornar a Antifonte para tentar elucidar os artifícios da arte retórica utilizados por ele para compreender e problematizar a lógica das ações humanas. Para que esta não seja apenas uma arte secundária e indiferente, veremos que Antifonte não hesita em apresentar argumentos que valorizam, simultaneamente, tanto a trajetória trágica e inquietante da natureza das leis humanas quanto o poder do cálculo e da resolução racionais das dificuldades inerentes aos conflitos da intencionalidade. Vamos, assim, refazer o percurso de Antifonte dos discursos até o fragmento da obra *Da Verdade*, procurando mostrar de que maneira nosso autor constrói uma abordagem discursiva que assinala um significado teórico inovador ao problema da justiça. O que é interessante nessa abordagem é que a justiça é enfocada por ele enquanto virtude que permite bem agir na vida em comum, utilizando a sabedoria oriunda das vivências da *pólis* para delimitar com precisão suas fronteiras e seus riscos.

Nossa segunda observação diz respeito aos problemas criados por essa maneira de focar a questão da justiça praticada na *pólis*, mediante a inevitável determinação objetiva e reguladora exercida pelas leis. Isso porque, como pondera o próprio Antifonte, a justiça é produzida pela arte da deliberação, da escolha, e, portanto, não pode ser resumida à obediência às leis.



Realizado esse itinerário pelo pensamento de Antifonte, procuraremos mostrar que a crítica às leis é conveniente e salutar à arte retórica e demonstra a grandeza da sabedoria do orador, que ensina ao seu auditório que esperar que as leis deem conta de tudo é desconhecer seu caráter prático e suas naturais limitações; é desconhecer que a própria vida em comum move-se em um terreno por vezes movediço e que escapa à objetividade das normas.

### 3.1 – Cálculo Moral nas *Tetralogias* e nos Discursos de Tribunal

#### 3.1.1- *Acusação contra a Madrasta de Assassinato por envenenamento*

O que declara Antifonte a propósito da retórica judiciária ou, mais ainda, sobre a retórica em geral?<sup>85</sup> Nada mais emblemático à retórica de Antifonte que a perspectiva adotada pelo orador do discurso *Contra a Madrasta*, que pressupõe a premeditação e a intencionalidade da ação criminosa contra a posição da sua adversária, a madrasta, que, segundo o próprio orador, pretende recorrer à possibilidade do comportamento alternativo, mostrando que o que aconteceu poderia não ter acontecido. Certamente, Antifonte, ao redigir o discurso que foi pronunciado pelo orador que acusa a madrasta pelo assassinato de seu pai, introduz na construção da narrativa e da argumentação a possibilidade da reversibilidade da certeza das evidências, ao antecipar as possíveis objeções a serem feitas no discurso de defesa. Esta situação coincide com tudo o que Antifonte considera precioso para a sua arte retórica: a incerteza das alternativas e a liberdade ligada à multiplicidade das opiniões. É, portanto, esta a perspectiva que Antifonte adota para o seu trabalho como escritor de discursos: o lugar próprio do *lógos* não é fixo, seu fio condutor consistindo em fabricar, demonstrar ou refutar tudo aquilo que aparenta ser uma evidência. O *lógos* é nômade, sua *tópologia* persegue as brechas deixadas pelas probabilidades possibilidades que resultam da abrangente alteridade produzida pelo jogo das verossimilhanças. Talvez seja por isso que a declarada

---

<sup>85</sup> Embora Antifonte tenha se preocupado com os aspectos legalistas da retórica judiciária, ao submeter seus discursos às regras estabelecidas pelo conteúdo das leis e pelos diferentes tipos de ação jurídica que eram determinados pelos procedimentos específicos adotados em cada um dos cinco tribunais atenienses, creio que seus discursos, além de se enquadrarem na categoria dos discursos jurídicos, preservam e fazem prevalecer em sua eloquência outros critérios de virtude e maestria. É o que acontece, como vimos, com a retórica da teatralidade construída por ele e com a prevalência dos recursos utilizados através das contingências do *kairós* e das diversidades de perspectivas oferecidas pelo *eikóse* pelo *páthos*. Não acredito, como Adriaan Lanni (2005, p.112-115), que se registra em Antifonte uma simples adesão à retórica judiciária com a finalidade de alcançar a resolução de litígios tendo em vista o problema da “relevância”. Para se ter ideia da inadequação deste tipo de crítica, convém lembrar que o problema da relevância diz respeito ao direito moderno e sua eficácia é geralmente atestada no contexto das disputas assistidas pelo júri popular.

tendência da crítica a desvalorizar parte dos seus discursos, muitas vezes movida pela tendência moderna a fixar parâmetros que tenham validade geral, encontra, no *Contra a Madrasta*, supostas insuficiências argumentativas ingênuas e constrangedoras<sup>86</sup>.

Nesse primeiro discurso, é difícil não reconhecer que, para explicar um crime tão singular, seja necessário contemplar um espetáculo inusitado: estamos em território feminino, onde encontramos mulheres que podem vir a matar seus amados para não terem que suportar a morte do amor<sup>87</sup>. Conta o orador que sua madrasta não agiu sozinha, pois teve uma cúmplice que participou da execução de dois assassinatos, cúmplice essa que era concubina (*pallakēs*<sup>88</sup>) de Filoneo, o melhor amigo do pai do orador. As duas mulheres, insatisfeitas com o distanciamento dos seus companheiros,

---

<sup>86</sup> Segundo Gernet, é possível que haja uma lacuna no texto no que diz respeito ao desenvolvimento dos argumentos. Tal lacuna, conjectura Gernet, poderia ter sido produzida por um copista distraído ou, muito provavelmente, pelo próprio orador com a finalidade de valorizar mais a narração do que a argumentação (Gernet, 1954, p.19-20;34-35).

Para os helenistas alemães Wilamowitz, Blass e Solmsen, citados por Edwin Carawan, o *Contra a Madrasta* deve ser classificado como um discurso fraco em termos argumentativos, indigno da genialidade de Antífote. Os helenistas concluem que o texto é apenas uma peça retórica artificial, um simples discurso epidítico que não deve ser levado a sério, pois, visa, na melhor das hipóteses, exemplificar uma causa perdida (Carawan, 1998, p. 216,217).

<sup>87</sup> Gerhard Thür oportunamente observa que as mulheres não podiam participar das audiências que ocorriam nos tribunais atenienses. As mulheres que se envolviam em crimes ou que eram apresentadas como testemunhas de um crime, prestavam seus juramentos, seus depoimentos e faziam seus discursos no espaço privado do *oikos*, fora dos tribunais. No momento do processo, as falas das mulheres eram pronunciadas pelos homens, seus tutores jurídicos, chamados de *kýrioi*. Tais tutores eram os cidadãos livres que detinham o direito de representar, diante dos juízes, a mãe, a esposa, as filhas, as irmãs solteiras, ou as escravas e os escravos da casa (Thür, 2005, p. 150,151). No discurso em questão, a madrasta acusada pelo orador teve como tutor o filho mais velho.

<sup>88</sup> Sobre o *status* social e jurídico das mulheres atenienses, Eva Cantarella nos mostra que as mulheres atenienses não tinham autoridade para interferir nos assuntos relacionados ao próprio casamento (*ekdósis*). O rito matrimonial que concedia às mulheres o *status* de esposa (*gynē*, *damar*) ou de concubina (*pallakē*) era de responsabilidade do seu tutor (*kýrios*). O primeiro rito matrimonial era estabelecido pela cerimônia chamada de *eggyē* que consistia no compromisso firmado entre o *kýrios* e o futuro noivo. Durante a *eggyē*, o *kýrios* prometia conceder em casamento suas filhas ou suas irmãs quando estas eram ainda crianças. A cerimônia definitiva acontecia quando a noiva prometida entrava na adolescência e era recebida na casa do noivo e oferecida a ele na celebração do *ekdósis*. As atenienses eram consideradas “esposas” quando eram submetidas aos ritos de *eggyē* de *ekdósis*. Em contrapartida, as atenienses que frequentaram apenas o rito de *eggyē* eram consideradas “concubinas”, esposas que adquiriam direitos de herança, mas que não podiam “produzir” filhos que viriam a ser reconhecidos como legítimos cidadãos. Enquanto “as outras,” as mulheres que ofereciam os prazeres sexuais sem compromisso, eram chamadas de “companheiras” (*hétairai*) e de “prostitutas” (*pornái*), quando cobravam pelos encontros íntimos. Cantarella argumenta que, a partir de 450 a.C., com a promulgação do decreto de Péricles, citado por Aristóteles na *Constituição de Atenas* (42.I), as atenienses adquiriram cidadania e foram chamadas de *pólitise astē* (termos derivados dos substantivos masculinos *astós* e *politēs*). Na vida cívica, observa Cantarella, a cidadania feminina correspondia à capacidade de outorgar aos filhos o *status* de cidadãos livres. Contudo, as atenienses não tinham direito à participação na vida política, pois, elas tinham *status* de cidadãs, mas, não podiam exercer as funções de um cidadão (Cantarella, 2005, p.245-251).

temiam pelo fim dos relacionamentos. Assim, a concubina aceita o plano elaborado pela madrasta para recuperar o amoroso interesse dos respectivos companheiros, plano perfeito, quase infalível: a madrasta prepara uma poção afrodisíaca que a concubina oferece aos dois homens durante uma ceia (I, 14-20). Entretanto, logo se vê que a poção afrodisíaca não age assim e a magia usada para recuperar o amor acaba produzindo a morte, pois, uma dose desmedida de poção do amor transforma-se em veneno. Desse ângulo, os assassinatos aparecem como se fossem acidentes, uma sorte de espetáculo trágico regido pelo acaso. Contudo, o orador pretende provar que as mortes não foram acidentais, foram premeditadas com cruéis intenções. Ele, cheio de ira, chama sua madrasta de Clitemnestra (I, 17).

A atitude do orador, neste contexto, não deixa de ser surpreendente, pois ele não admite de seus adversários nenhum tipo de intervenção informal que apele ao *éthos* ou ao *páthos*, prescindindo, deste modo, do uso das provas. O retrato que compõe da cena do crime e de seus preparativos é tão mais pungente, na medida em que contrasta explicitamente com a condição das testemunhas do crime.

9- “Sim, pois eu quis interrogar seus escravos que sabiam que esta mulher, mãe deles, havia antes tramado a morte de nosso pai por envenenamento (*thánaton mēkhanōménēn pharmákois*), e que, pega em flagrante por ele, não havia negado nada, exceto que lhe dera a droga com intenção de morte, já que alegou tratar-se de poção afrodisíaca (*pharmákois*). 10- Por causa desses fatos é que eu quis que o interrogatório a seu propósito se desse do seguinte modo: apresentei por escrito as acusações que faço contra esta mulher e solicitei que eles próprios procedessem ao interrogatório em minha presença, a fim de que os escravos não fossem forçados a dizer as coisas que eu em pessoa perguntasse, mas bastava se valer do que contava por escrito. Ora, isto era um indício justo (*tekmérion dikaion*) em meu favor, de que eu perseguia com retidão e justiça (*orthōs kái dikaiōs*) o assassino de meu pai” (Antifonte I, 9-10).

Não há dúvida, afirma o orador, de que se trata de um crime duplamente premeditado, cuja primeira tentativa foi frustrada ao ser a madrasta flagrada pela própria vítima e pelos escravos da casa. Por sua vez, a segunda tentativa foi bem sucedida porque a premeditação foi cuidadosamente e maliciosamente reelaborada, como pretende mostrar o orador. Contudo, contra esse cenário de certezas, o orador não pode contar com o testemunho esclarecedor dos escravos. Seus adversários no litígio, sua

madrasta e seus irmãos paternos não permitiram que os escravos fossem submetidos ao interrogatório<sup>89</sup>. Nisto reside o nó da questão: é indiscutível que a prova do crime depende da confissão dos escravos; sendo assim, como é possível manter os critérios objetivos das evidências? Uma resposta adequada à indagação leva o orador à formulação simples e categórica de que os adversários assumiram uma atitude suspeita, comprometedora.

11- “Certamente, bem o sei, se fossem eles que viessem até mim tão logo fossem informados de que eu perseguia o assassino de meu pai e quisessem pôr seus escravos à disposição, e se fosse eu que não quisesse aceitar, com isso estariam fornecendo os maiores indícios (*mégista tekhméria*) de que não eram responsáveis pelo assassinato. Agora, porém, como sou eu quem quer que o interrogatório aconteça e como lhes proponho que interroguem em meu lugar, é verossímil (*eikós*) que estes mesmos indícios tornem a meu favor e os apontem como responsáveis pelo assassinato. 12- Pois, se eles quisessem dispensar os escravos para interrogatório e eu não aceitasse, esses indícios estariam a seu favor. Mas a mesma presunção se volta a meu favor, já que quero obter a prova do fato (*elénkhon labéin tōu prágmatos*) e eles não querem consentir” (Antifonte I, 11-12).

A estrutura das objeções e o foco dos argumentos decorrem da consciência do orador de que o próprio discurso, em si, pode ter função crítica, desde que seja um emblema do discernimento que se aplica em busca da verdade através da prova e da franqueza, contrastando, deste modo, com a atitude adotada por seus adversários. São seus adversários, nos mostra o orador, que descuidam da verdade dos fatos e não participam dela, na medida em que não resistem à prova a que o argumento da acusação os submete. Está em causa, portanto, a efetivação da denúncia que constrói o espaço para a crítica, ou seja, para o *elénkhein* e o *diakrínein*, o por à prova e o discernir. Reconhece-se, assim, que o processo contra a madrasta representa uma sorte de inversão das condições de apreciação das provas, através do engenhoso recurso que embaralha as

---

<sup>89</sup> Thür oferece análises interessantes a propósito dos testemunhos dos escravos (*basános*) ao mostrar que o contexto de enunciação de tais testemunhos ocorria fora do espaço dos tribunais e que o seu conteúdo era transcrito pelo litigante que entregava-o ao secretário do tribunal (*grammáteus*), que era o responsável pela leitura do texto diante dos juízes (Thür, 2005, p. 147,148).

Para o helenista Michael Gagarin, os oradores que solicitavam o testemunho dos escravos sob tortura o faziam para testar a inocência afirmada no juramento (*horkós*) prestado pelos seus adversários. Segundo Gagarin, a função provocativa e desafiadora desta solicitação é confirmada pelas referências escassas aos testemunhos dos escravos nos textos dos oradores áticos. No *Contra a Madrasta* (I, 10), Gagarin observa que o orador dispensa a tortura ao pedir aos adversários que eles mesmos interroguem os escravos para que estes: “não sejam forçados a dizer as coisas que eu em pessoa perguntasse, bastava se valer do que contava por escrito” (*grammateiō khrésthai*) (Gagarin, 1997, p. 21,22 ).

fronteiras tidas como bem delimitadas, ao atribuir dirigir à madrasta duas acusações, tendo em vista culpas diversas: no caso do testemunho dos escravos, trata-se do repúdio ao esclarecimento dos fatos; no caso da administração do veneno, trata-se da constatação do crime imposta pela morte. Ambas as acusações pretendem confirmar as evidências, reforçando que o assassinato foi cometido pela madrasta e, por isso, cabe a ela a responsabilidade de provar a própria inocência. O discurso do orador insiste nessa transferência da demonstração das provas, mostrando, por sua vez, que não cabe a ele demonstrar a culpabilidade da acusada.

Acrescente-se ainda que a inflexibilidade argumentativa do texto será, em certo sentido, direcionada, no que diz respeito tanto à reafirmação da certeza das evidências diante da ausência de testemunhas, quanto à utilização da imagem comovente do apelo por justiça feito pela vítima agonizante, pai do orador, quando o orador ainda era uma criança (I,30). Tal inflexibilidade é, no mínimo, relevante para uma reflexão que, depois de contemplar as circunstâncias do crime sob uma perspectiva crítica, passa a justificar sua escolha pelo apelo ao patético.

“Tentará [a acusada] vos persuadir a não lhe dar a paga justa pela injustiça. Eu, porém, vos peço, em favor de meu pai, morto, que lha deis de todo modo. E vós, para que os injustos sejam punidos é que fostes proclamados juízes. (...) 25- O que é mais justo: punir o que matou de modo premeditado ou não punir? Quem merece mais a compaixão; a vítima ou o assassino? Eu acho que a vítima, pois é mais justo e mais pio diante dos deuses e dos homens que ajais assim. Estimo, portanto, que, do mesmo modo que ela fez perecer meu pai sem piedade e compaixão, que pereça por vossas mãos em nome do justo. 26- Uma, voluntária e deliberadamente (*hekousíos kái bouléusasa*), matou; o outro, involuntária e violentamente (*akousíos kái biaiōs*), morreu. (...) 27- Assim como a piedade convém aos que sofreram involuntariamente mais do que aos que cometeram injustiça e erraram de modo voluntário e premeditado (*hekousíos kái ék pronóias*); assim como ela matou sem vergonha nem temor dos deuses, nem dos heróis, nem dos homens; assim também ela deve ser destruída por vós e pela justiça, sem respeito, sem piedade e sem vergonha alguma de vossa parte, cabendo-lhe o mais justo dos castigos” (Antifonte I, 24-27).

Parece-me modelar este trecho, na medida em que mistura, não indiscriminadamente, mas intencionalmente, a concretização do apelo à piedade com a exortação que visa desafiar os juízes com perguntas, pondo à prova a coerência do julgamento. Existe em tal mistura uma relação mútua que induz, impulsiona e leva à compreensão das causas do crime, tendo em vista o sentido da ação revelado pelo

caráter imoral da madrasta. Ressalte-se que o orador constrói a imputabilidade da culpa como denúncia de uma atitude traiçoeira e cruel, mostrando que não há necessidade de mais provas demonstrativas, pois o próprio caráter da madrasta assassina encarrega-se de exhibir o mal que ela praticou. Essa circunstância parece-me agudamente representada na repetição dos termos volitivos que acaba tendo como efeito justamente denunciar a impossibilidade da absolvição. Os termos são incisivos e essenciais ao interesse do discernimento da ação praticada com intenção e premeditação. É preciosa a contraposição estabelecida pelo orador entre os termos que indicam a atitude voluntária da madrasta (*hekousíōs kái bouléusasa*) e a experiência destrutiva da morte violenta, que irremediavelmente se impôs à vítima (*akousíōs kái biaíōs*). Assim, Antífote faz com que o seu orador empenhe-se em condenar a madrasta, ao sustentar valentemente a pena de morte como castigo justo e piedoso.

Não posso deixar de acreditar que a postura intelectual de Antífote define sua logografia, radicalizando as marcas de proximidade com a poesia trágica, ao criar uma narrativa emblemática que abre a possibilidade de um diálogo factível, somente porque se pode conjecturar sobre a falácia da premeditação do crime. Isso se dá porque Antífote nos possibilita ouvir no discurso de acusação as vozes esporádicas do discurso de defesa, que se levantam contra a constatação do crime e contra o estabelecimento das evidências. Não apenas, como no preceito da poética esquiliana relativo à determinação da intencionalidade, os oradores de Antífote dizem o que de fato “aconteceu”, mas também avançam pela esfera do que “não poderia ter acontecido”, ou seja, estamos diante de um tipo de discurso que se liberta não apenas dos limites que lhe impõe a certeza das evidências, como também das rédeas, provavelmente mais curtas, com que o cerceia a verdade em oposição à

verossimilhança. De fato, interessa a Antifonte fazer deslizar o discurso por todas as falas mostrando que há sempre outro ponto de vista.

É importante frisar que a possibilidade de deslizamento é assumida de modo radical, o que vale tanto em termos de conteúdo, como em termos de postura, enquanto o registro discursivo do orador assume, por princípio, não só o exercício do discernimento, mas, sobretudo, o exercício da fabricação de histórias. Deste modo, a distância que separa o discurso de acusação do discurso de defesa deve ser analisada com relevada importância. Talvez, em vista da própria percepção do distanciamento, possamos desvelar as motivações que condicionam o lugar da fala da madrasta, a Clitemnestra que invade a cenografia construída por Antifonte e que não abdica de sua condição trágica. Talvez possamos construir, hipoteticamente, a fala da madrasta, pondo em sua boca uma dicção que recorre a metáforas, a situações e técnicas marcadamente dramáticas aumentando, no discurso, o espaço para o diálogo e reduzindo o domínio da palavra monológica do orador que assume a acusação. De fato, nos mostra Antifonte, já estão embutidos no próprio discurso de acusação os antagonismos que serão formulados no discurso de defesa. É exatamente o que acontece quando o orador antecipa e assume o papel de seu adversário no litígio, considerando as possíveis objeções que lhes serão apresentadas, refutando-as prematuramente.

Para acompanharmos o movimento argumentativo que submete o discurso do acusador ao olhar da acusada, deslocando perspectivas, convém contrapor um ponto de vista determinado a outro, que se lhe opõe para captarmos os traços das *antilogias* que conferem unidade ao pensamento de Antifonte. Por esta razão, não seria descabido considerar as estratégias que a defesa, tendenciosamente, poderia vir a utilizar contra as pretensas evidências apresentadas pelo acusador. Da perspectiva da defesa, os dados podem ser ficcionais, mas nem por isso deixam de ser funcionais. Para adotarmos o



ponto de vista contrário, antecipando a defesa da madrasta, tomemos como exemplo, os parágrafos 5, 6 e 8 do discurso *Contra a Madrasta*, dedicados, a meu ver, à discussão sobre a intenção e a premeditação.

5- “Quanto a mim, fico espantado que meu irmão tenha tal compreensão dos fatos a ponto de colocar-se como meu adversário (*antidikos*), provavelmente por considerar que a piedade (*eusébeia*) consista em não abandonar a mãe. Eu acho muito mais ímpio (*anousiôteron*) deixar o morto sem vingança, sobretudo por ter morrido involuntariamente, vítima de premeditação (*mén ék proboulés akousiós*), enquanto ela matou de modo voluntário e premeditado (*hekousiós ék pronoías*). 6- E ele não haverá de dizer que conhece os fatos tão bem a ponto de ter certeza de que sua mãe não matou nosso pai. Pois das questões sobre as quais havia meio de obter conhecimento claro, qual seja, através do interrogatório dos escravos, não quis saber; mas em relação ao que não se podia conhecer mostrou-se cheio de vontade”. (...) 8- “Como, então, haveria de ser seu juramento conforme a legalidade (*éuorka*), se ele diz saber o que não quis conhecer claramente quando eu, de minha parte, quis empregar um mui justo interrogatório acerca da questão em causa?” (I, 5-6;8)

Sobre a representação do crime premeditado, Antífone nos mostra o dissenso insuperável entre duas visões do mesmo acontecimento, ao relativizar os critérios utilizados para a determinação da culpabilidade. É, portanto, na esfera da ambiguidade do fator causal do crime que a inocência da madrasta se faz possível, e é por isso que o orador explicitamente antecipa a negação da culpabilidade por parte da defesa a ser empreendida pelo filho da madrasta, seu meio irmão. Tal negação assumiria mesmo a função de instaurar, nos limites de um processo regido por leis próprias, uma perspectiva contrária à admissão de que possa existir um único critério razoável capaz de justificar a intenção de uma ação humana. Mais ainda: a partir do discurso de acusação, a intervenção estratégica da defesa poderá referendar uma classificação alternativa para o crime, ao compreender que o assassinato foi involuntário, fruto de um trágico acidente. Por esta razão, o ponto central do argumento da defesa não consistirá em negar que a madrasta preparou a poção ou negar que a poção foi administrada, visto que seu argumento forte deverá recair sobre a convicção de que a madrasta não teve a intenção e não ousou, sequer, premeditar um crime. Ora, poderá argumentar o orador em seu discurso de defesa, a madrasta teve intenções altruístas: o uso premeditado da poção afrodisíaca deveria exercer função terapêutica no que diz respeito à boa saúde do

seu casamento. Contudo, é entre a arte médica e a magia que reside o conflito entre os princípios que regem uma (im)possível cura milagrosa do amor. De qualquer modo, para a defesa, a questão principal não é o que a acusada fez, mas com que intenção ela o fez. A causa da ação foi o amor e não a vontade criminosa, logo, o orador, antes mesmo de pronunciar seu discurso de defesa, pôde jurar conhecer bem a inocência da acusada, sem transgredir as regras legais que prescrevem a comprovação e a veracidade dos juramentos<sup>90</sup>.

Com efeito, há mais uma notável brecha no discurso de acusação que beneficia a defesa, em busca de provas favoráveis ao reconhecimento da inocência da madrasta. Esta brecha ocupa uma posição privilegiada do ponto de vista argumentativo, pois, ao narrar as circunstâncias em que ocorreu o crime, o acusador admite que quem administrou a poção do amor não foi a madrasta e sim a concubina. Em sua narração, o acusador afirma que a madrasta orientou a concubina indicando como, onde e quando a poção deveria ser administrada (I,18-20). Isso suporia admitir que a concubina simplesmente ignorou as orientações da madrasta, pois seria inverossímil que uma dose idêntica da poção pudesse causar a morte fulminante de Filoneu, companheiro da concubina, e, ao mesmo tempo, ter efeito diverso ao deixar o pai do orador mortalmente enfermo durante vinte dias. À mercê de seu desespero passional, a concubina ofereceu para o seu amado uma dose excessiva de poção do amor e, em contrapartida, ministrou ao pai do orador uma dose menor da mesma poção, que agiu lentamente e letalmente. Deste modo, Antifonte compraz-se em considerar como a causa de um crime pode estar condicionada a uma cadeia de acontecimentos díspares que envolvem a intencionalidade e a responsabilidade de mais de um sujeito para a mesma ação.

---

<sup>90</sup> Sobre a legitimidade dos juramentos (*exōmosia*), Gerhard Thür nos mostra que do ponto de vista processual o perjúrio resultava em sérias punições, gerando, do ponto de vista social, um “estigma público” (2005, p.163,164).

Como vimos, o mesmo procedimento forma a espinha dorsal dos problemas relativos à responsabilidade trágica encenada por Ésquilo, na qual o jogo de contrastes se faz bem marcado, indicando que é preciso sanar as disparidades da intencionalidade, uma vez que o sentido da atividade jurídica se instaura apenas em face da possibilidade de avaliação da ação e de suas conseqüências vinculadas à ideia de caráter contínuo do agente,<sup>91</sup>. Se assim não fosse, os juízes não saberiam como julgar um agente que se improvisasse de momento em momento e que jamais estivesse disposto a se identificar com quaisquer compromissos exigidos pela lei. Essa instabilidade contraditória, presente em um conjunto de compromissos legalmente incompatíveis, serve para advertir os juízes quanto aos problemas que os discursos espinhosos dos oradores transportam. Isso me parece demonstrar que o foco argumentativo de Antifonte na consideração das desigualdades das causalidades e das responsabilidades é fornecido pela problematização das desigualdades das intencionalidades. Esse argumento constitui uma amplificação do *tópos* trágico dos dilemas instaurados pela liberdade de escolha, em que o gozo da autonomia sempre se mescla com diversas outras preocupações. Por esta razão, a atitude da concubina instaura um dilema, pois sua punição severa por meio de torturas, que lhe foram infligidas antes mesmo da fase deliberativa do processo ter sido iniciada pelos litigantes, indica a fragilidade dos princípios que atestam a culpabilidade da madrasta. Aqui, as complicações que foram sugeridas pelo próprio acusador permitem que, no discurso de defesa, a culpa seja transferida da madrasta para a concubina. Agora, o orador pode prever em seu discurso de defesa três novas possibilidades que podem fundamentar a inocência da madrasta: a primeira possibilidade diz respeito ao caráter involuntário e acidental da ação criminosa; a segunda indica que a concubina agiu livremente, não tendo sido instigada pela madrasta,

---

<sup>91</sup> Cf. Capítulo II.

pois não seguiu todas as suas orientações, enquanto a terceira possibilidade prevê que a punição da concubina pode vir a confirmar sua culpa. Estas possíveis estratégias da defesa permitem a reformulação da classificação do crime e da aplicação das regras processuais<sup>92</sup>.

Como podemos ver, as evidências apresentadas pelo acusador sugerem novas probabilidades, que a acusada poderá transformar em evidências no decorrer da sua defesa. Inverter a técnica argumentativa por meio de raciocínios que transformam as evidências diretas em evidências circunstanciais, ou seja, em probabilidades, é característica chave da técnica das *antilogias* empregada por Antifonte. Acredito que Antifonte concede grande ênfase à lógica das probabilidades, reforçando em seus argumentos o reconhecimento das intenções e fragilizando a determinação unívoca dos fatos.

É também em torno da questão da intencionalidade que o helenista Edwin Carawan constrói longamente sua tese sobre a retórica de Antifonte no livro *Rhetoric and the Law of Draco*. Trata-se, pois, de uma análise que pretende não deixar dúvidas sobre a importante influência exercida pelas leis penais draconianas sobre a arte retórica e a filosofia de Antifonte. Assim procedendo, Carawan valoriza no discurso *Contra a Madrasta* a natureza crítica do texto que se põe em julgamento ao apresentar a crise dos conceitos éticos sobre a responsabilidade criminosa. Para essa crise, nos mostra o helenista, convergem as diversas motivações que inspiraram a retórica de Antifonte. Optando em registrar as marcas deixadas por Antifonte no pensamento de Aristóteles, no que diz respeito à arte retórica e à ética<sup>93</sup>, Carawan conclui que, no *Contra a*

---

<sup>92</sup> Lene Rubinstein defende a possibilidade da recondução do processo levada a cabo pela reformulação da classificação dos crimes de sangue entre os tribunais atenienses. Para a pesquisadora, a nova classificação do crime, além de permitir a modificação das estratégias retóricas utilizadas pelos litigantes, teria como finalidade evitar a *hybris* motivada pelas punições severas e violentas (2005, p. 140-143).

<sup>93</sup> Carawan analisa a passagem 1188b 29-38 da *Magna Moralia* de Aristóteles na qual um crime idêntico ao do *Contra a Madrasta* é posto em discussão. No caso aristotélico, a acusada é absolvida, o que leva

*Madrasta*, o debatido problema da classificação da ação criminosa não merece grande destaque e nem grande esforço de interpretação por parte da atividade investigativa empenhada pela crítica recente. Nesse contexto, o que realmente importa a nós leitores e ao orador antifontiano está à margem do caloroso debate acerca do problema da punição ou da absolvição da madrasta por parte dos juízes, pois, o que é mais importante, afirma Carawan, é o debate acerca das verdadeiras intenções do acusador e da sua verdadeira identidade. Para o helenista, o acusador, filho mais novo da vítima, nasceu de um relacionamento extraconjugal que teria atraído o ciúme da madrasta, motivando-a a preparar o afrodisíaco venenoso. Isso dá a chave, segundo Carawan, para a compreensão das estranhezas que cercam as brechas argumentativas do discurso (1998, p.216-223). Do ponto de vista da acusação, o que está em causa, portanto, é envergonhar e confundir a madrasta para convencê-la a partilhar com seu acusador o patrimônio deixado pela vítima. Dessa perspectiva, deve-se valorizar mais aquilo que não é dito, para poder ouvir no discurso de acusação as vozes que deixam de lado a verdade dos fatos e renunciam à punição do crime de sangue para reivindicar uma herança bastarda. Essa reorientação da intenção do orador proposta por Carawan representa uma inversão radical de perspectivas. Nada seria mais estranho à representação do *éthos* do orador que sua identificação com a figura de um impostor interesseiro. Não creio que Antifonte pretenda confundir a todos com a narração bem ornamentada do discurso de acusação para, repentinamente, instaurar um jogo de interesses financeiros num processo que se diz sério e justo. Eu acrescentaria que tal configuração do processo desorienta a interpretação do texto, ao projetar uma mensagem cifrada debulhando grande variedade de mexericos sob a máscara da hipocrisia utilizada pelo acusador.

---

Carawan a inferir, apressadamente, que, no discurso de Antifonte, o acusador já tinha consciência da debilidade dos seus argumentos (1998, p.226-228).

Seria inexato, contudo, pretender mascarar ou ignorar o interesse financeiro por detrás do grandioso respeito que o orador dispensa à memória honrosa de seu pai, pois, é provável que o orador tenha sido criado num ambiente de penúria, se, de fato, ele for um filho bastardo, como afirma o helenista. Entretanto, ainda assim, não acredito que se deva prestar crédito à suposição de Carawan, simplesmente porque isso tudo permanece no plano da pura conjectura, para a qual não se pode apresentar textualmente qualquer indício de verossimilhança. Ainda assim, criticando os abusos das suposições aventadas por Carawan, reconheço os benefícios decorrentes dessa encruzilhada de intencionalidades que ele mapeou para traçar o perfil ardiloso do acusador, que, ao abdicar do altruísmo para tirar vantagens no litígio, remete-nos a uma experiência genuinamente *agonística*. Contudo, creio que o mapeamento da intencionalidade pragmática do acusador deve servir única e exclusivamente para referendar as componentes míticas do pré-direito em Antifonte. Essa atitude pode ser confirmada com base nas antíteses sobre as quais se pronunciam as *episkēpsis*, que são as palavras vingadoras recomendadas pela vítima. Deste modo, a exortação da proclamação da vingança pela vítima agonizante contra a madrasta instaura uma disputa agonística entre o jovem orador e seus parentes mais próximos, revelando suas verdadeiras intenções:

“Se não persigo os que mataram meu pai, contrario suas últimas recomendações (*episkēpsantos*); se os persigo sou forçado a entrar em discórdia com aqueles com quem menos deveria: irmãos nascidos do mesmo pai e a mãe desses irmãos. 2- Pois a fortuna (*tykhē*) e eles próprios me forçaram a contra eles estabelecer esse processo (*agōna*), enquanto verossímil (*eikós*) seria que se tornassem vingadores (*timōrous*) do morto e auxiliares do acusador” (I, 1-2).

Observe-se que a proclamação da vingança é registrada no discurso, sendo dirigida ao orador pela vítima e visa, por meio da coerção de ordem religiosa, confirmar pragmaticamente a legitimidade do processo. De fato, neste contexto, a reflexão de Antifonte é prototípica e nos remete ao ambiente cultural abarcado pelas fórmulas pré-jurídicas eloquentemente dispensadas por Homero em sua poesia épica. Como vimos,

em Homero, as fórmulas mágico-religiosas representadas pelas *episképsis* possuem um valor imperativo equivalente ao da lei e sua eficácia retórica resulta de uma crescente laicização da noção de verdade entendida como construção de evidências estabelecidas argumentativamente<sup>94</sup>. Cabe assim perguntar que razões levaram Antifonte a optar pelo modelo homérico.

A primeira razão da opção preferencial pelo ponto de vista de Homero poderia estar no fato de que é na poesia épica que se inaugura a reflexão acerca do senso de justiça, decorrente de uma prática de vida comum, na qual se reitera a prevalência de um discurso *agonístico* que busca abarcar e solucionar a complexidade das disputas de interesses através da *homología*, denunciando as ações que rejeitam de forma indecorosa a *isonomia* na *pólis*, ao desvelar as mazelas produzidas pela hegemonia da violência e da vingança cega.

A segunda razão se vincularia à formulação de uma regra de vida que seria a expressão de uma espécie de conhecimento prático, em relação ao significado dos valores que inspiram as ações, exigência de valores que, aqui, diz mais respeito ao lugar da racionalidade. É esta exigência que mobiliza o trabalho intelectual de pesquisa e de elaboração das razões a respeito de um acontecimento infeliz como, por exemplo, o crime de sangue. Em Homero, a cena de julgamento do assassino descrita no canto XVIII da *Ilíada*, apresenta questões impregnadas de argumentos sobre o problema do direito de vingança. Em Antifonte, o assassinato leva o acusador a expressar sua indignação diante de um golpe da sorte (*týkhē*) que o conduz a entrar em litígio com seus próprios irmãos, reivindicando que seu direito de vingança seja complacentemente transformado em punição jurídica. Para o acusador, a dissonância de valores é associada à questão das crenças relativas às virtudes e aos vícios das nossas ações e aos seus

---

<sup>94</sup> Cf. capítulo I.

efeitos. Por isso, o discurso de acusação escrito por Antifonte faz com que nós leitores sejamos projetados para longe de nosso ponto de vista particular e pessoal até chegarmos a um ponto de vista impessoal, que emerge da contemplação e da organização das intencionalidades. Para Antifonte, é imprescindível considerar que, ao lado das explicações causais das intencionalidades, existem explicações *teleológicas* que são complementos às explicações causais e lhe conferem expectativas de inteligibilidade diante de um conjunto de acontecimentos e de escolhas<sup>95</sup>. Deste modo, a inquietude do orador antifontiano diante do tribunal nos põe diante de uma irremediável perplexidade, por trazer uma resposta implacável às questões colocadas pela ação da madrastra. Uma resposta que supostamente estabelece como requisito mínimo, para a legitimação da justiça jurídica praticada pelos tribunais, a necessidade de julgar o crime a partir da aceitabilidade moral de suas consequências. Assim sendo, do ponto de vista adotado por Antifonte, a primeira obrigação dos juízes é ser realista, levando em conta que um indicador da culpa criminosa é a consciência e a compreensão verdadeira que a madrastra possuía acerca dos efeitos potencialmente nocivos do afrodisíaco venenoso.

Se, a ambição dos juízes é descrever a realidade da qual faz parte a experiência moral, a ambição do filósofo está relacionada a um projeto muito mais geral de elucidação do real. Cabe ao filósofo buscar o que é a justiça própria da vida humana, decodificando a inteligibilidade das ações e dos julgamentos, sem estabelecer para isso um conjunto de regras ou uma fórmula para se viver bem, pois, para compreender a justiça, é preciso buscar uma forma de reflexão que almeje expressar a dominação do pensamento sobre a vida. Ninguém expressou melhor essa ambição que Antifonte, ao analisar no *Contra a Madrastra* a maneira pela qual os seres humanos refletem sobre sua

---

<sup>95</sup> Recorde-se que esse tipo de *teleologia* ganha destaque no fragmento DK B58 da obra *Sobre a Verdade*, onde Antifonte adota a perspectiva que reforça o domínio do intelecto sobre as ações impulsivas e imprudentes, elogiando o modo de vida reflexivo como o objetivo final (*télos*) que torna manifesta a concordância entre o pensamento e a ação, orientando, sobretudo, as ações justas realizadas voluntariamente.



vida, no próprio interior dessa vida, a partir do que eles são, do que lhes acontece, do que lhes resta para viver e do passado que carregam.

### 3.1.2-*Tetralogia I: Processo de Assassinato Anônimo*<sup>96</sup>

Podendo ser localizado temporalmente num período muito próximo ao da representação da *Antígona* de Sófocles, no contexto das discussões sobre a natureza das leis inspiradas pela antítese *nómos/phýsis*<sup>97</sup>, o texto da primeira *Tetralogia* reflete as preocupações teóricas que Antifonte procurou destacar ao explorar as correspondências e as oposições que unem e separam a arte retórica e as leis de homicídio (*nómoi phonikói*), destinadas a direcionar os processos por assassinato voluntário ou intencional (*phónos hekóusios*). O assassinato ao qual o texto se refere diz respeito às competências destinadas ao tribunal do Areópago e trata de um processo fictício que, assim como as demais *Tetralogias*, serviu como exercício (*emelétēs*) aos discípulos que aprendiam com Antifonte a arte oratória<sup>98</sup>.

Aceita-se em geral que Antifonte manifesta um marcado interesse em descrever o caráter moral dos litigantes de um ponto de vista crítico, embora as opiniões se dividam no que concerne à interpretação desses dados informados pelo *éthos*. Da tese de Gernet, que defende tratar-se de mero entretenimento discursivo que ensina aos aprendizes os “truques da profissão”, à posição de Carawan, que admite seu estatuto de reflexão filosófica “inspirada pela ética do iluminismo grego”, as discussões dos helenistas consideram essencial a questão da *atualidade* do texto das *Tetralogias* da

---

<sup>96</sup> Os comentadores observam que o título do texto seria de autoria de um gramático anônimo, assim como o sumário introdutório (*hypóthesis*), que apresenta aos leitores o assunto a ser discutido por Antifonte (CROISET, Alfred e Maurice, 1900, p.12). Provavelmente escrita durante o período alexandrino, a *hypóthesis* da primeira *Tetralogia* distorce a classificação do crime ao interpretá-lo como assassinato anônimo, visto que, no primeiro discurso de acusação (A α 5), o crime é apresentado como assassinato cometido com intenção premeditada (*epiboulé*).

<sup>97</sup> Conforme a hipótese de Caizzi, que venho tomando como a hipótese mais razoável para a datação (1969, p.40-42).

<sup>98</sup> Para o gramático anônimo que escreveu a *hypóthesis* é indubitável que os discursos das *Tetralogias* constituíam exercícios oratórios. Nas quatro primeiras linhas da *hypóthesis* da primeira *Tetralogia*, ele apresenta aquilo que, a meu ver, não é exagero supor que seja a melhor e mais concisa definição acerca destes discursos de escola: “Por toda parte Antifonte revela sua capacidade própria (*endeiknytai dýnamin*), mas sobretudo nestas *Tetralogias*, nas quais ele rivaliza consigo mesmo (*autón agōnízetai*). Pois dedica-se a esse exercício (*emelétēsen*) proferindo dois discursos pela acusação e dois pela defesa, em todos os casos de modo igualmente brilhante”.

qual dependeria seu impacto sobre a prática jurídica ateniense vivenciada no decorrer da segunda metade do século V a.C.<sup>99</sup>.

Assim, é justamente porque essa crítica geral se realiza como crítica ao modo infiel ou abusivo com o qual Antifonte manipula as leis draconianas que regulam a vida na *pólis*, que os discursos da primeira *Tetralogia* deixam de situar-se na esfera do mero entretenimento para adquirir uma função política, assumindo o caráter de denúncia dos hábitos dos que pretendem ser justos e sábios, não conhecendo sequer o ridículo dos seus excessos quando convertidos em crimes de sangue ou em falsas acusações. Dessa perspectiva, acredito que, as descrições do caráter dos litigantes envolvidos no processo servem para explicitar e pôr em discussão as insuficiências das leis e das práticas processuais, quando os acusadores não dispunham de provas para incriminar o principal suspeito e os acusados injustamente não dispunham de um álibi que pudesse protegê-los.

Nesse ponto, há duas direções diferentes que o primeiro discurso imaginário de acusação pode tomar. Primeiramente, o assassino e sua moral nos levam a ver que há uma maneira coerente de falar sobre o ser humano, ao serem mencionadas as capacidades e os modos de agir característicos que fazem dele um criminoso que usa a racionalidade como um instrumento essencial para alcançar um fim injusto. Em seguida, o acusador pede que imaginemos os meios mais propícios e mais coerentes que foram utilizados para produzir tal fim.

“1- Quando uma ação qualquer é decidida pelo primeiro que casualmente passa, não é difícil achar a prova. Mas quando são os suficientemente dotados pela natureza, experientes em ações, os que estão na idade em que o pensar é mais poderoso, que agem, é difícil conhece-los e enredá-los em provas. 2 – Pois, por causa da grandeza do perigo, deliberam (*epibouléuousi*) tendo examinado, de longa data, a segurança das ações e não põem mãos à obra antes de fechar a guarda contra toda suspeição. É preciso que vós, conhecendo essas coisas, assim que aprenderdes uma verossimilhança (*eikós*) qualquer, confieis nisto com todas as vossas forças” (A α 1-2).

---

<sup>99</sup> Cf. Gernet (1954, p.06-08); Carawan (1998, p. 172-174). Ambos os pesquisadores pronunciam-se contra a autenticidade das *Tetralogias* e consideram insolúveis os problemas relativos ao uso incomum que o "pseudo Antifonte" faz das leis Draconianas, sobretudo nas *Tetralogias* B e Γ.

Podemos agora perceber que estão incluídas aqui muitas das ações criminosas com seus fins característicos, quando servem a um fim externo preestabelecido: escapar das punições jurídicas e religiosas, ao lidar com as infrações que não se identificam com os modos de vida, que, na *pólis*, pretendem explicitar as práticas ordenadas com as quais os cidadãos buscam apartar das suas vidas a desordem das fraquezas passionais e a dor do conflito ético. Para tentar salvar a *pólis* das indesejadas desordens criadas pelo crime de sangue e para caracterizar a urgência dos problemas práticos sistematizados pelas instituições cívicas e religiosas, o acusador formula uma pungente advertência:

“Nós, que acusamos judicialmente o assassinato, não deixamos o culpado para perseguir o inocente; 3- pois sabemos claramente que toda a cidade fica manchada (*miainoménēs*) pelo criminoso até que ele seja perseguido; a impiedade (*asébēma*) torna-se nossa por nosso erro a pena (*poinē*) se volta contra nós se não perseguimos de modo justo<sup>100</sup> (*dikáios diókontas*)” (A α 2-3).

Parece viável considerar exatamente essa fala como uma expressão do temor e do pesar sentidos pelo orador e por seus concidadãos diante da bestialidade do crime de assassinato cometido sem piedade. A ideia de que a religião é, ou poderá vir a ser, um tipo de mediação entre a acusação e a sentença não é ela mesma estranha às concepções usuais presentes no discurso dos poetas, pois, como vimos, mesmo os deuses trágicos, quando precisam julgar uma ação, colocam as consequências na balança, julgando não por um único padrão, mas levando em conta as possibilidades imensamente diferentes que foram apresentadas pelos discursos *agonísticos* que buscam se alinhar com a persuasão<sup>101</sup>. A rigor, essa concordância sobre os ditames religiosos, aqui profundamente enraizados na doutrina do *miasma*, segue um acordo que indica que a justiça é o fim desejado. Assim, a adoção desse fim único não será simplesmente expressa por um desejo sincero de se fazer justiça à situação, mas será discutida pelos litigantes, que vão formar diferentes juízos, louvar e culpar de diferentes modos,

---

<sup>100</sup> Sobre este aspecto da perseguição justa do assassino, existe uma notável proximidade entre Antifonte e Dracon que, no texto da sua célebre lei, aponta para procedimentos específicos que o acusador e o acusado devem seguir. Ver capítulo I.

<sup>101</sup> Essas considerações foram discutidas no capítulo anterior.

acentuando as premissas enviesadas e *antilógicas* que comparecem na oposição dos discursos. Essa percepção enviesada do conflito encerra o próêmio do discurso de forma apropriada, ao explicitar a ausência de provas e de evidências indisponíveis ao intelecto desamparado do acusador, retratando seu profundo aborrecimento e desgosto.

Passamos agora desse esboço inicial do *éthos* dos litigantes a algumas soluções potencialmente filosóficas apresentadas na parte narrativa e argumentativa do discurso. Neste ponto, o orador vai sublinhar e apresentar umas tantas considerações diferentes que, diante do caso concreto, oferecem uma combinação de traços suficientes que evidenciam que o acusado merece culpa pelo que fez. Alguns desses traços tendem, de um modo geral, mostrar que as colisões de interesses dos “outros” possíveis assassinos contribuem imensamente para a compreensão do crime, pois, como nos mostra o acusador, seria inverossímil responsabilizar pelo crime, ocorrido nas altas horas da noite, um ladrão, um bêbado arruaceiro ou um valentão de plantão disposto a iniciar uma disputa repentina causada por um mal entendido qualquer (A α 4). É interessante notar que, ao narrar os fatos que revelam a coerência e a lógica prática que motivaram o assassinato em questão, o acusador se refere a valores relacionados aos interesses privados do criminoso e que envolvem as mais sérias preocupações e convicções motivadas por uma consciência aguda de que o que ele fez intencionalmente foi idêntico ao mal que ele impiedosamente causou.

5- “Descartada toda outra hipótese de suspeição, a própria morte aponta-o como tendo matado por deliberação premeditada (*epiboulēs*). Que é mais verossímil (*eikós*) do que ter atacado a vítima aquele que já padecera de sua parte grandes males e que achava que viria ainda a padecer outros maiores? Este é o caso do acusado: é seu inimigo de longa data, pois muitos e grandes processos já instaurou, nenhum ganhou. 6- E ainda por mais e maiores processos foi perseguido e nunca escapou, tendo perdido considerável parte de seus haveres. Recentemente, o réu estava sendo processado pela vítima, sob depósito de dois talentos, por roubo de riquezas sagradas (*hierōn klopēs*). Consciente de que lhe cabia a acusação de injustiça (*adikēma*), experiente quanto ao poder do outro, tendo más lembranças dos fatos anteriores, é verossímil que, querendo repelir os golpes do inimigo, ele tenha assassinado o homem. 7- Pois o desejo de vingança (*epithymia tēs timōrias*) o tomou e o fez se esquecer dos perigos, o medo dos males circunstanciais, aturdindo-o, o deixou mais quente e levou-o a pôr mãos à obra. Esperava, com essas ações, que ficaria encoberto como assassino e ainda escaparia da acusação de roubo” (A α 5-7).

O que vemos surgir não é tanto uma reafirmação da culpa, mas um novo entendimento do crime, que afeta profundamente a representação dramática da morte bem como a própria forma do discurso do orador. Essa passagem pode exemplificar muito bem o "drama filosófico" que Antífonte tem em mente, visto que, ele apela à imaginação e aos sentimentos tanto quanto ao intelecto, combinando o rigor especulativo das *antilogias* com as respostas sensíveis às demandas particulares da experiência moral. Para concretizar este drama filosófico diante de nossas especulações, Antífonte nos mostra que: uma vez que percebemos que todos os nossos juízos sobre o caráter apropriado de certos tipos de ações, afecções e representações imaginárias vinculadas ao caráter do assassino pressupõem a existência da própria possibilidade de avaliação racional que o levou a fazer coisas vergonhosas deliberadamente, admitimos que, de fato, o acusador tem razão, pois matar era a melhor opção disponível a ser empreendida pelo assassino. O risco que o assassino corria ao ser recentemente acusado pela vítima de ter sido o responsável pelo roubo de relíquias sagradas é um fato da sua vida prática que parece demandar reconhecimento e escrutínio. O que o discurso do acusador nos mostra de forma convincente é que um entendimento pleno e correto da ação criminosa nos leva a ponderar até que ponto o conflito dos afetos presente em um conjunto de atitudes transgressoras é suficiente para torna-las irracionais, sobretudo porque, certamente, sentimos que não há nada de irracional seja com os pensamentos ilógicos, seja com os sentimentos suscitados pelo desejo ardente de vingança. Antífonte coloca na boca de seu orador hipotético, desafetos hostis em relação ao caráter cruel do assassino, de um modo que nos comove por sua tragicidade, indicando, fortemente, que ele considera crucial que o orador se envolva em permanente devoção na sua busca pelo entendimento das ações que requerem um conhecimento mais contextualizado e particularizado. Uma formulação mais clara acerca da pertinência da acusação nos é

oferecida pela referência ao argumento da verossimilhança, a partir do qual podemos avaliar certas práticas concretas que podem ser mais sujeitas a debate (A α 6). Assim, se nós, leitores de Antifonte, concordarmos sobre as condições que motivaram o crime, seremos levados pelos argumentos da acusação a optar, por exemplo, por uma determinada concepção de cálculo moral baseado na intencionalidade, excluindo outros esquemas que sejam divergentes.

Outro problema que aflige o acusador e que, na sua opinião, confirmaria a premeditação do crime é o testemunho do escravo que acompanhava a vítima no momento da agressão. O problema é constrangedor. De início, vemos claramente a sua absurdidade: pois o escravo, única testemunha do crime, também teria sido mortalmente golpeado pelo acusado e morreu durante a prestação dos primeiros socorros, pronunciando nas suas últimas palavras agonizantes o nome do acusado (A α 9). Agora compreendemos, também, por que o argumento da verossimilhança e a singularidade do caráter do acusado são premissas valorosas que devem oferecer certa plausibilidade como fonte de explicação dos procedimentos deliberativos que mediaram a ação criminosa. Se, mesmo com dificuldade e relutância, acreditarmos no testemunho do escravo, ainda não poderemos descartar as demais premissas. Suponha-se que houve um equívoco por parte do olhar agonizante do escravo que, às portas da morte, prestou seu crucial depoimento. Assim, somos tentados a concluir que é melhor aceitar as verossimilhanças e a descrição do caráter do que confiarmos exclusivamente no testemunho do escravo.

Passamos agora da parte narrativa e argumentativa do discurso para o epílogo. O breve diagnóstico e a descrição que Antifonte faz dos problemas produzidos pela ação criminosa e seu interesse em persuadir os juízes para resolvê-los impõem, com engenhosidade, a imagem dilaceradora dos muitos males que podem vir a ser causados

pelo *miasma* e que cumpre que sejam rejeitados e enviados para fora da *pólis* através da condenação e da punição do acusado.

“É, de resto, inconveniente para vós [juízes] que este sujo e impuro entre nos santuários dos deuses para sujar a pureza deles, sentando-se às mesmas mesas que os inocentes e enchendo-os de sujeira, pois é a partir disso que acontecem as más colheitas e as realizações se tornam desafortunadas. 11- É preciso que vós considereis a vingança do morto como vossa vingança; que sobre este aí se coloquem seus atos ímpios, que o acontecimento infeliz seja particular, para ficar purificada a cidade” (A α 10-11).

Para examinarmos a radical, severa e ousada proposta de Antifonte acerca da doutrina do *miasma*, deparamos com uma questão estratégica apontada na célebre tese desenvolvida por Robert Parker. Ao acompanharmos as várias menções aos problemas da contaminação suscitada pelo crime de sangue nas *Tetralogias* e nos discursos de tribunal, encontramos, como bem observa Parker, uma significativa mudança na elaboração do argumento do *miasma*, visto que, nas *Tetralogias*, Antifonte mostra que a ameaça de contaminação atinge os criminosos, os parentes da vítima, os juízes e a *pólis*, enquanto, nos discursos de tribunal, a ameaça se restringe aos criminosos e aos parentes da vítima (2001, p.106-109). Por essa postura, as *Tetralogias*, e em especial a primeira delas, foram reiteradamente atacadas como evidências históricas inadequadas ao utilizarem *mýthoi* que representam colisões de pretensões com relação ao formalismo exigido pelas normas do direito draconiano<sup>102</sup>. Na medida em que a doutrina do *miasma* constitui um traço significativo da teologia grega, o fato de permitir que essas colisões ocorram, salientando a amplitude de sua ocorrência, leva Antifonte a submeter casos verossímeis de crimes de sangue a uma importante avaliação da vida ética do agente. A meu ver, Antifonte parece considerar valiosa a ênfase nessas situações vinculadas a *omýthos*, explorando-as de muitas maneiras, indagando repetidamente o que é a justiça diante de tão alarmantes complicações inspiradas pela experiência religiosa. Na medida

---

<sup>102</sup> O ataque principia com as edições críticas publicadas ao longo do século XIX e início do século XX. Cf: Caizzi, 1968, p. 11-13.



em que faz tudo isso, ele expõe torna visíveis a complexidade, a indeterminação e a dificuldade de deliberação que marcam as ações humanas.

Isso concorda com a resposta do acusado que, em seu primeiro discurso de defesa, mostra que a aspiração à pureza e à justiça está estreitamente ligada à questão do acaso, gerador de inumeráveis infortúnios e motivador da luta trágica entre a ambição de transcender o meramente humano e o reconhecimento das perdas que essa ambição acarreta. Por esta razão, o acusado acredita que, na esfera da justiça e das obrigações cívicas, os valores morais são completamente vulneráveis às investidas do acaso.

“Não me parece que eu esteja errado ao me considerar o mais desafortunado (*atykhéstaton*) dos homens. Pois os outros, quando passam por um infortúnio (*dystykhountés*) e penam sob o inverno, encontram o repouso com a chegada do bom tempo. Quando adoecem, salvam-se ao tornarem-se saudáveis, se algum outro acontecimento nefasto os arrebatá, os estados contrários que sobrevêm lhes são vantajosos. 2- A mim, ao contrário: vivo este homem era o destruidor da minha casa, morto, ainda que eu seja absolvido, me lançou bastantes dores e preocupações. Pois, chego a este grave infortúnio (*barydaimonías*) de não bastar que eu tenha um comportamento puro e inocente (*hósion kái díkaion*). Se eu argumentar sem ter descoberto o assassino, e se os vingadores do morto não forem capazes de descobri-lo, serei julgado eu mesmo assassino e perecerei de modo ímpio (*anosíōs*)” (A β 1-2).

Desamparadamente situado à mercê dos infortúnios, incapaz de escolher ou controlar as contingências que tornaram problemáticas sua vulnerabilidade diante do tribunal, o acusado se mostra dependente de algo que somente as palavras persuasivas podem proporcionar. Ademais, a reputação valiosa da habilidade retórica pode ainda figurar como fonte de ruptura com a justiça, perturbando o planejamento argumentativo do acusado. Associada ao risco e à mutabilidade não planejada, a atividade retórica mostra-se mais valorosa do que as ações virtuosas incluídas como definidoras do comportamento do acusado, que pretende mostrar aos juízes que o seu caráter “puro” e “justo” em nada coincide com a descrição que foi apresentada no discurso de acusação. A tentativa heroica de Antífote de expor, argumentativamente, o complexo entrelaçamento do acaso com a capacidade humana de deliberar, escolher e julgar, explícita, ativamente, o papel que a reflexão filosófica desempenha na busca pelas estratégias retóricas que podem ser adotadas para minimizar a distorção do juízo e o

risco da vingança despótica. Ao filósofo orador, o compromisso de proceder de maneira crítica é tão profundo que a melhor expressão da sua eloquência jurídica deve ser compartilhada com todos os indivíduos capazes de levar a cabo seriamente a busca pela justiça.

E isso nos leva à primeira linha de argumentação explorada pelo acusado. Pois agora podemos começar a ver razões pelas quais as acusações são dispensáveis e porque elas não oferecem um motivo evidente pelo qual devemos considerar o acusado digno de culpa.

“Se neste momento por causa da grandeza da inimizade, pareço de modo verossímil (*eikótōs*), reprovado a vossos olhos, seria mais verossímil (*eikóteron*) que, antes de agir, eu previsse a suspeição que ora me sobrevém, e, se soubesse que algum outro premeditava fazê-lo, haveria de o impedir, antes de fazer eu mesmo e cair voluntariamente numa suspeição previamente clara” (A β 3).

Encontramos aqui, um critério que pretende estabelecer a prova da inocência de modo que ela seja apropriada ao jogo das verossimilhanças. Como não existem provas concretas, as evidências lógicas, as perspectivas de neutralidade e de clareza argumentativa estão comprometidas diante da extrema flexibilidade do que é verossímil e que pode ser infinitamente substituído pelo que é ainda mais verossímil. A possibilidade infinita de substituições através das gradações das verossimilhanças pode beneficiar, nesse momento da argumentação, o acusado, mas, sendo elas a fonte de múltiplas *dóxai*, poderá vir a beneficiar, na mesma medida, o acusador. Por esta razão, a atividade retórica do acusado necessita por à prova e harmonizar os dados enviesados derivados de certo entendimento dos fatos, entendimento que deve ser produzido pela inversão das suas primeiras imagens e aparências que foram reveladas no discurso do acusador. Afinal, é apenas na soma das verossimilhanças mais verossímeis com a qualidade da narração do que poderia ter acontecido que será alcançada a combinação capaz de dar lugar a uma autêntica retórica persuasiva. Isso significa que a experiência retórica, no contexto da produção logográfica de Antifonte, não se opõe aos problemas

especulativos em prol da utilidade pragmática, mas é redirecionada como uma das formas de exercício da sua especulação filosófica.

Na oposição que se estabelece entre *eikós* e *ontōs*, *dóxa* e *epistémē*, Antifonte encontra, segundo a helenista Fernanda Decleva Caizzi, a definição de sua arte retórica, ao mesmo tempo em que define, pelo inverso, a filosofia platônica. Utilizando como exemplos passagens dos diálogos *Fédon* (92c) e *Fedro* (267a; 272e), Caizzi mostra que as críticas que Platão direciona à prática argumentativa adotada nos tribunais têm como alvo a atenção e o destaque que Antifonte concede às verossimilhanças em seus discursos (1968, p.46-48). A meu ver, é preciso envidar esforços para compreender o alcance desta valiosa declaração: de fato, as passagens do *Fédon* e do *Fedro* insistem no automatismo dos discursos que deixam de lado a verdade, para favorecer a persuasão que confunde as aparências com a verdade dos fatos. Mas é preciso ter presente que a intenção de Platão é tanto crítica quanto caricatural: ora, a caricatura fornece pistas relativas ao modelo da crítica que Platão endereça à retórica, tendo como finalidade ridicularizar o modo como os oradores atuam, descrevendo-os como charlatães que buscam apenas renome e falam daquilo que é fácil de agradar ao público, usando mentiras e bajulações<sup>103</sup>. É desse modo – naturalmente jogando com as possibilidades de leitura oferecidas pelos dois diálogos – que entendo os critérios de distinção entre o filósofo e o orador diante do cenário construído por Platão, através de situações ficcionais adequadas para que o filósofo possa declarar-se como amante da verdade e da harmonia dos discursos, embora tenha poucas ocasiões dignas que lhes sejam propícias para exercitar esta competência positiva<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Tratei da crítica platônica à retórica em meu artigo: Antifonte, Aspásia e Sócrates no *Menéxeno* de Platão (SILVA, 2010, p. 59-68).

<sup>104</sup> Para Laurent Pernot, Platão formula em seus diálogos sobre a retórica o “projeto sofística”. Um projeto inspirado, sobretudo, na crítica do ensino da virtude associada à habilidade de falar. Diante de um projeto tão revolucionário, Platão reage, vigorosamente, para resgatar o valor das realidades inteligíveis. A este respeito Laurent Pernot observa que os sofistas inauguraram: “une réflexion profonde sur l’usage de la

É também em torno da questão da legitimidade do testemunho do escravo, da ação violenta de ladrões oportunistas e da vingança premeditada por outros inimigos da vítima que se constrói o discurso de defesa. Trata-se, pois, de um recurso que utiliza a técnica das *antilogias*, para a qual convergem todas as possibilidades de desestabilizar as certezas do acusador, denunciando os efeitos da sua maledicência.

“5- Não é inverossímil (*apeikós*) como eles dizem, ao contrário, é bem verossímil (*eikós*), que a vítima, errando àquela hora da noite, tenha sido morta por causa das roupas. Pois o fato de não ter sido despojado não é sinal de nada: eles podem não ter conseguido despojá-lo a tempo, abandonando-o por medo de alguns passantes; seriam prudentes e não loucos (*esōphrónoun káo ouk emainonto*), preferindo a salvação ao lucro” (A β 5).

“E os que o odiavam não muito menos do que eu - e eram muitos - como não é mais verossímil que eles, e não eu, o mataram? Pois, para eles, era evidente que a suspeição viria sobre mim, enquanto eu sabia claramente que seria incriminado no lugar deles. 7- E o testemunho do escravo, como seria digno de confiança? Pois, aturdido pelo perigo, não é verossímil que tenha reconhecido os assassinos, mas que, aconselhado pelos senhores, tenha se curvado às suas ordens, isso é verossímil” (A β 6,7).

Reconhece-se, em suma, que o exercício da contradição dos argumentos apresentados pela acusação pode redundar em maior eficácia persuasiva, inclusive porque o acusado está apto para empregar contra o adversário os argumentos que ele mesmo utilizou: mostra-se, então, que aquilo que o acusador acreditava ser-lhe favorável é, na verdade, desfavorável, ou mesmo favorável à parte contrária. Para confirmar sua inocência e incriminar os possíveis suspeitos, o acusado volta a aplicar sua elegante habilidade no manejo das verossimilhanças, ao afirmar que é possível inverter a condição de inocência dos demais suspeitos, tornando-os culpados para garantir sua absolvição. Cada vez mais se impõe, pois, uma evidência: o orador tenta mostrar que é possível anular as acusações recebidas, privando o adversário de seus argumentos. É ao realçar as divergências produzidas pelos argumentos da acusação que Antífote explicita a *tékhnē* das *antilogias*, indicando, para nós leitores, que ele o faz, ao escolher, a cada passo o que lhe parece contribuir mais para isso e ao recusar, através da crítica que leva ao discernimento, o que lhe parece constituir desvio na escolha de

---

parole dans toutes les situations où la vérité n'est pas identifiée préalablement et extérieurement, où la discussion se situe dans l'ordre des valeurs et des probabilités, non des affirmations certaines et des démonstrations scientifiques. Le caractère provocateur de la sophistique consiste à dire qu'il n'existe que des situations de ce type” (Pernot, 2000, p. 29).

uma determinada pragmática à qual se liga a busca de liberdade maior de pensamento e deliberação.

Segundo o critério *antilógico* de apresentação das verossimilhanças, a conquista da prudência supõe a renúncia aos rendimentos materiais mais imediatos, mostrando aos juízes o ideal de vida que para o acusado representa um estágio mais alto em termos éticos e religiosos:

“8- Se alguém acha que essas verossimilhanças são iguais à verdade que testemunham contra mim, eu contra-argumento que é mais verossímil que eu me guardasse, conservando a segurança da precaução, e não estivesse presente ao crime, do que um escravo atingido ter me reconhecido corretamente. (...)11 – Quanto a mim, de todo modo livre de culpa, nem mancharei a pureza dos deuses entrando nos santuários, nem cometo impiedade ao vos persuadir a me absolver. (...) Haveis de me conhecer pelas minhas realizações passadas, nem sou de conspirar contra alguém, nem de cobiçar o que não me é próprio, mas com muitas coisas contrárias a essas e com grandes somas de dinheiro já contribuí, fui muitas vezes comandante de trirreme, brilhantemente conduzi o coro, a muitos ajudei como fiador de grandes dívidas, meu patrimônio adquiri não em processos judiciais, mas trabalhando, sempre respeitando as celebrações sagradas e as leis. A quem é tal como eu não imputeis nada de ímpio nem de vergonhoso” (A β 8-12).

Em qualquer dessas situações descritas pelo acusado, trata-se de criar espaço para o diálogo com os juízes, para que eles possam apreciar as ações virtuosas protagonizadas pelo acusado como uma das marcas mais distintivas da sua dignidade cívica e do seu repúdio dos crimes contra a vida. É importante salientar que o fato de preservar a excelência do caráter e da identidade pessoal do acusado fornece a clara evidência de uma teoria moral que Antifonte expressa como algo que concerne ao melhor modo de vida para um homem honroso. Assim sendo, Antifonte faz com que o acusado conteste a legitimidade da descrição do seu caráter inventada pelo acusador com o vil propósito de produzir uma evidência como algo suficiente para lhe dar o direito de incriminá-lo pela manipulação das verossimilhanças. Desde o início da retratação apresentada pelo acusado, isso é sugerido. Até aqui, podemos acreditar que Antifonte revisou sua concepção da motivação que leva ao melhor modo de vida na *pólis*, tendo em vista uma apreciação mais geral dos efeitos perniciosos da ambição desmedida e da avidez pelo lucro. Essa reflexão consegue fazer-nos ver as crenças

religiosas, que inspiraram a doutrina do *miasma*, como algo muito mais elaborado do ponto de vista argumentativo por estarem mais estreitamente ligadas a certas maneiras de agir com relação ao outro e que devem ser condizentes com a aprovação de toda a comunidade, que rejeita certas ações quando percebe que elas não estão de acordo com a reverência sentida como aspiração à pureza e à estabilidade, no contexto de uma convivência compartilhada por objetivos políticos e filosóficos.

Deste modo, o discurso de defesa nos deixa, em seu desfecho, com alternativas e argumentos que não esgotam todas as possibilidades, seja para o julgamento ético, seja para o discurso persuasivo, pois a maleabilidade das conjecturas verossímeis, longe de estar em desacordo com a estabilidade da justiça, proporciona a base para a percepção flexível da verdade. Talvez isso seja tudo o que se pode pedir de um compromisso humano com uma concepção de justiça, ou com uma deliberação.

O acusador inicia agora sua segunda e última fala. O infortúnio do acusado, declara ele, não é um simples mal. A espécie de infortúnio que foi tragicamente narrada pelo acusado é mais ímpia e resulta do *miasma* que ele produziu voluntariamente (*hekousiōs*) fazendo a vítima sofrer involuntariamente (*akoúsios*). O que se segue será, afirma o acusador, uma “demonstração” da verdade dessas asserções:

“Que, por um lado, ele matou o homem, demonstramos no primeiro discurso; que, por outro lado, não se defendeu corretamente, tentaremos agora provar” (A γ1).

Há pouca convicção de que existe aqui algo novo. Para provar que o discurso de defesa foi, em todos os aspectos, insuficiente, o orador irá afirmar que certos estados de cólera subordinam a prudência ao medo e ao sentimento de culpa arrebatando a possibilidade de o acusado alcançar o autocontrole, deixando de ser senhor de si. Assim, o orador busca, mais uma vez, o refúgio para sua contra argumentação na descrição do caráter do acusado (A γ3). Pode parecer que isso nos distanciou muito do ideal argumentativo das *antilogias*, constituindo uma barreira à visão correta dos fatos.

Contudo, muito embora haja aqui um ataque diretamente relacionado ao *éthos*, há também a advertência de que o acusado, em sua fala, caiu em contradição direta com as exigências da *sophrosýne*, virtude essencial e sem a qual o ser humano não consegue controlar a si próprio. Coerentemente, *sophrosýne* é contrastada com o *thymoeidés*, em que o ardor do pensamento governa tiranicamente acima das forças interiores que favorecem o cálculo e a avaliação do intelecto. Essa sugestão promissora pode ser levada muito mais adiante se tomarmos mais a sério o conteúdo da fala do acusador como sendo a expressão da concepção das motivações demasiado rígidas, que levaram o acusado a praticar o crime de sangue. De enunciador crítico e examinador racionalista do caráter do criminoso, o acusador se transforma em protetor da autonomia, contra o tumulto emocional gerado pela cólera. Nesse contexto, a permanente controvérsia sustentada pelo acusador requer que os juízes estejam dispostos a reconhecer que o acusado, dominado pela cólera, carente de prudência, agindo com desordenado desejo de vingança e necessidade profunda de salvar seu patrimônio, mostra-se incapaz de agir com justiça.

Mas a força máxima da *antilogia* se encontra na advertência que o acusador nos faz dos perigos inerentes ao intelecto ambicioso do criminoso. Após sugerir, veementemente, que a única razão que motivou o acusado a cometer o crime foi o medo de perder sua riqueza, ele nos mostra que não há nas ações cívicas virtuosas e generosas praticadas pelo acusado um alibi real contra a culpa. Esse ponto é vigorosamente acentuado por ele:

“8- As contribuições e participações em coros são sinal suficiente de sua bem-aventurança (*eudaimonías*), mas muito pelo contrário quanto a não ter assassinado, pois, tremendo de medo de ser privado dessa bem aventurança, matou o homem de modo ímpio: esse é o motivo verossímil (*eikótōs*). (...) 9- Fica evidente (*phanerōs*) pela sua própria defesa que ele está convencido de que matou a vítima, nada mais vos pedindo senão que tomeis sobre vós sua própria sujeira (*autóu miarían*). Nós, porém, não vos pedimos nada, apenas vos dizemos: se agora nesse caso a culpa não é provada, nem pelas verossimilhanças, nem pelas testemunhas, nunca haverá prova alguma contra os acusados. 10 – Sabendo, pois, por um lado, que a morte é certa, por outro que as pistas da suspeição levam a ele e que o testemunho do escravo é confiável, como, com justiça, haveríeis de absolvê-lo? (...) Sabendo disso, ajudai o morto, puni o assassino, purificai a cidade” (A γ 8-11).

A esta altura, já temos uma compreensão geral do que o orador está fazendo em sua réplica ao discurso de defesa. O que ainda não sabemos é porque ele está fazendo o que faz. Por que um discurso cujo objetivo é encontrar o verdadeiro assassino deveria evitar o envolvimento com as demais verossimilhanças, que apelam ativamente para a averiguação da participação de outros verossímeis assassinos? Por que deveria selecionar para seu discurso algumas das verossimilhanças mais parcas e sóbrias? Felizmente, as respostas a essas questões provêm do próprio uso trágico que Antifonte faz da vida moral e intelectual dos seus oradores. Aqui, como no discurso de defesa, Antifonte cria, de maneira muito deliberada, uma fala que pretende fazer apelo simultâneo às nossas emoções e às nossas faculdades de raciocínio. Ele busca uma transparência no uso da lógica das probabilidades que é fortalecida pelos floreios bem ornamentados que encorajam positivamente a incitação de emoções e sentimentos. Ambos os discursos exigem de nós um envolvimento e uma resposta ativos. Elementos dramáticos são explorados para nos envolver com a história do crime e nos fazer sentir que seria altamente apropriado chorar, sentir piedade do morto e, ao mesmo tempo, sentir temor pelos infortúnios do acusado. Com efeito, se compararmos o uso das verossimilhanças, que fundamentam a narrativa da cena do crime, com o uso trágico das emoções, que cercam o medo da morte, veremos que Antifonte ensina explicitamente que essas são respostas que preservam um sistema de valores multilateral que, confrontado com o apelo ao intelecto, se enreda nas *antilogias*, desviando a experiência reflexiva da aridez da unilateralidade.

Passamos agora para à réplica da defesa. O diagnóstico que o acusado faz dos próprios problemas e seu interesse em livrar-se das suspeitas e das acusações permanece constante. Mais uma vez, todas as circunstâncias favoráveis à sua absolvição são mais verossímeis do que aquelas que indicam sua condenação. Novamente, também, os



diversos problemas produzidos pelo acaso (*týkhe*) são descritos como completamente vulneráveis aos acontecimentos que escapam do seu controle, condenando-o ao implacável infortúnio. Aqui, somos surpreendidos pelo grau de vulnerabilidade que afeta tanto os acontecimentos do passado como a imprecisão da predição com relação às contingências futuras (A δ 1-4). Para prosseguir na delimitação dos contra-argumentos, o acusado declara que seus acusadores conduziram o processo de forma equivocada, visto que eles nem sequer cogitaram investigar os outros suspeitos que poderiam ter premeditado o crime e nem sequer conseguiram ocultar as fragilidades que acentuam a falta de verossimilhança do testemunho do escravo (A δ 5-8).

O restante de sua fala preenche com requintadas antíteses as incoerências argumentativas formuladas na réplica da acusação:

“9- Eles dizem que é verossímil (*eikotōs*) que eu o tenha assassinado por causa da minha bem-aventurança (*eudaimonías*), pela qual eu temia. Muito ao contrário. Pois para os desafortunados (*atykhóusi*) inovar é conveniente (*neōterídzein symphérei*), afinal de contas é provável que, com as transformações, a má situação se transforme (*dyspraguía metabállein*) em situação melhor. Ao passo que aos afortunados (*eutykhousín*) não cabe senão permanecer tranquilos e proteger seu êxito atual (*eupraguía*), pois, se as coisas mudarem, só pode ser de uma condição de boa fortuna para o infortúnio (*dystykhéis éx eutykhóuntōn*). 10- Eles se valem de verossimilhanças (*tōn eikótōn*) para provar minha culpa, mas não dizem que sou o assassino verossímil do homem, e sim real (*óuk eikótōs allá ontōs*). (...) Obedeci aos deveres religiosos e, tal como o exigem a piedade e a justiça, absolvi-me; temerosos de reconhecer um dia vosso erro e de vos arrepender: em tal caso, o arrependimento não tem remédio” (A δ 9,10;12).

Parece justo considerar exatamente essa fala como um reconhecimento de que as falhas da sabedoria prática corroem o consenso moral que o orador pretende louvar. A história dos oradores criada por Antífote nos sugere quão plenamente comprometido ele está com o entendimento da *týkhe* através da pluralidade de seus fins, criando, com a máxima cautela, situações que contribuem imensamente para compreender a vulnerabilidade trágica dos afetos e infundir disposições virtuosas. É do âmago do imaginário trágico, tantas vezes evocado pelo acusado, homem atingido pelo infortúnio, que surge uma impossibilidade por onde o real reclama seus direitos: é impossível que um homem permita que sua felicidade seja destruída pelas mudanças advindas de suas

próprias ações. Conservar a felicidade, afirma o acusado, é o melhor que se tem a fazer, o infortúnio é de fato uma catástrofe, uma queda vertiginosa e trágica. Se nos movermos para o polo oposto do pensamento, como sugere o acusado, é certo concluir que apenas aos desgraçados, que desconhecem a felicidade, o risco da mudança convém.

O resultado desse movimento do pensamento é que o acusado subverte o argumento utilizado pelo adversário (A γ 8), para conferir-lhe outro significado; de desfavorável, ele se torna favorável, e em vez de tornar-se o seu ponto fraco, fornece à sua tese um argumento forte. A fim de mostrar como as coisas mudaram a seu favor, o acusado termina sua argumentação indicando que, para produzir a contradição, basta conservar os próprios termos dos quais o adversário tirava sua força e afastar a relação que via neles, arruinando assim, inexoravelmente, todos os seus argumentos. O orador finaliza seu discurso enfatizando que os juízes precisam reconhecer a importância dos vínculos de aproximação que unem piedade e justiça<sup>105</sup>, pois desprezar tais vínculos significa negar a origem sagrada do direito.

Poderíamos dizer, pois, que a *tékhnēantilógica* de Antífote deixa os problemas originais mais ou menos onde os encontramos, fazendo avanços essenciais em clareza e auto entendimento, mas matendo-se próxima das crenças e práticas correntes, sobretudo no uso dos argumentos mítico-religiosos.

---

<sup>105</sup> Caizzi observa que a presença do binômio “piedade e justiça” simboliza a origem divina das leis humanas (1969, p. 209).

### 3.1.3- *Tetralogia II:* *Processo de Assassinato Involuntário*

Na segunda *Tetralogia*, Antifonte quer provocar a perplexidade dos seus leitores diante de problemas polêmicos tratados pelo direito ateniense e que careciam de uma solução unânime<sup>106</sup>. Com este fim, ele faz seus oradores se empenharem para definir a responsabilidade criminosa, seguindo um método de argumentação que revela uma preocupação singular com a causalidade de um assassinato involuntário. De saída, o argumento é de uma evidência luminosa e, no entanto, aparece invertido, nos discursos de réplica, tanto em suas alusões às enunciações verdadeiras dos fatos reais, quanto em suas referências à relatividade da culpa e do erro.

O orador propõe, em seu brevíssimo primeiro discurso de acusação, que o crime foi marcado por um infeliz acidente que, felizmente, foi adequadamente testemunhado e caracterizado. Essa observação sucinta pode, de fato, constituir o ápice do problema a ser discutido:

“1- Os fatos sobre os quais há acordo têm sido julgados pela lei ou pelos decretos, que são os senhores de toda república. Se, porém, alguma contestação ocorrer, isso incumbe a vós, ó homens cidadãos, decidir. Na verdade, acho que o acusado não terá nada à contestar contra mim, pois meu filho, atingido pelas costas, em um ginásio, pela lança deste moço, morreu no mesmo instante. Eu não o acuso de ter matado voluntariamente (*hekónta*), mas involuntariamente ( *ákonta* ). (...) Peço-vos que tenhais piedade dos pais privados do filho, que deploreis a morte prematura da vítima, que o expulsem de todos os lugares dos quais a lei expulsa o assassino, não tolerando que toda a cidade fique manchada (*miainoménēn*) por causa dele” (B α 1,2).

Os parágrafos citados mostram como Antifonte apresenta um caso peculiar de assassinato involuntário, indicando, de antemão, que o acusado não poderá disputar acerca dos fatos em questão ou acerca da legalidade da sua punição. Os fatos incitam a grandiloquência de Antifonte, que não medirá esforços para realçar em seu texto a dupla orientação e a contraposição das intencionalidades. O exemplo escolhido por ele

---

<sup>106</sup> Para o helenista Stephen C. Todd, os oradores áticos faziam, frequentemente, uma interpretação muito tendenciosa e muito livre das leis no decorrer dos processos. Todd acredita que os juízes também adotavam uma postura semelhante no que diz respeito aos julgamentos. Estas características processuais serviram para ampliar o dissenso favorecendo o debate público (2005, p. 97-99).

é altamente significativo: dois jovens se exercitam no ginásio lançando dardos. Acidentalmente, um deles atinge o colega com o dardo, ferindo-o mortalmente<sup>107</sup>. É o pai da vítima quem apresenta a acusação, registrando, em seu discurso, elementos positivos que confirmam a verdade objetiva das ações interditas pela lei e pela religião<sup>108</sup>. Isso se afirma, literalmente, com meridiana clareza: a função do acusador é uma só, dizer o que se passou, utilizando os indícios evidentes da verdade, sem se preocupar com a complexidade das relações do discurso persuasivo diante dos acontecimentos, e ignorando a viabilidade prática da retórica das *antilogias*, cujo modelo ideal, aliado a uma aguda perspectiva crítica, aparece diretamente refletido no primeiro discurso do seu adversário:

“1- Agora está claro para mim que os acontecimentos malfadados forçam os inexperientes em disputas de tribunal (*aprágmonas éis agōnas*) a aí se apresentar, os tranquilos, a se tornar audaciosos e, além disso, a falar e agir contra sua natureza (*álle pará phýsyn léguein biádzontai*). Pois eu, que não sou feito para isso nem quero ser, se não estou muitíssimo enganado, sou forçado pelo acontecimento malfadado a me defender agora contrariamente àquele meu outro modo de ser, sobre questões das quais eu mal conheço o ponto preciso. E experimento uma disposição de *aporia* ainda maior por ter de vos interpretar essas coisas” (B β 1).

É importante destacar como Antífote faz com que seu orador, pai do jovem réu, identifique claramente o tipo de receptor ao qual o discurso de defesa é dirigido. Não se visa criar nada de superficial do ponto de vista retórico, mas mostrar, para os já dotados de inteligência e exercitados no *lógos*, as falhas argumentativas do acusador. Note-se bem: a fala do orador, marcada pela posição inflexível do acusador, constrói-se não como crítica da exterioridade objetiva dos fatos, mas como um dizer a intimidade, a

---

<sup>107</sup>Sobre o tema do assassinato involuntário temos, como exemplo, a discussão entre Protágoras e Péricles sobre a imputabilidade da culpa no campo do Direito. O testemunho de Plutarco, em seu livro *Vida de Péricles*, reconstitui esta discussão nos seguintes termos: “Como alguém, no *pentáthlon*, havia ferido, involuntariamente, Epitimo de Farsala com um golpe de lança e o havia matado, Péricles passou um dia inteiro discutindo com Protágoras sobre se era a lança ou o lanceiro, ou os juízes que eles deveriam, segundo o raciocínio mais justo, considerar como o culpado deste acidente”. Plutarco. *Vida de Péricles* 36. DK 80 A 10.

<sup>108</sup>Na declaração de abertura, o acusador enfatiza que, mesmo tendo o assassino cometido um crime involuntário e acidentalmente, ele deve ser compelido pelo argumento religioso a reconhecer seu envolvimento, indicando que as leis de homicídio prescrevem os cuidados que a comunidade deve tomar para evitar a contaminação produzida pelo homicídio (*miasma*). Podemos constatar também que ao litigante seria permitido encaminhar suas queixas tanto à corte do Paládio, que dispunha da jurisdição dos crimes involuntários, como à corte do Freato, que prescrevia os ritos de purificação.

interioridade da verdade sobre os próprios fatos. Nesse íntimo, o que é próprio revela o deslocamento da unicidade dos fatos, familiarmente coerente com a correspondência estabelecida pelo acusador entre as ações e o discurso. Ou seja: existe algo que garante a diversidade da unidade, mas este algo está fora dos limites do que se contempla como o dado concreto. Em outros termos: a fala do orador em seu discurso de defesa enuncia-se como fala deslocada, por isso ela pode voltar-se sobre as claras evidências do discurso de acusação, contaminando-o com suas perspectivas e provocando uma sorte de reordenação do mesmo. Essa finalidade é que amplia os horizontes das *antilogias*, fornecendo para Antifonte os instrumentos argumentativos que vão aguçar o debate sobre a nebulosa e polêmica causa do crime.

Há mais surpresas, um *lógos* ainda mais extraordinário introduz no discurso um dado de consequências maiores que a perspectiva intimista antes referida, pois o próprio caráter do orador e do réu corresponde aos critérios políticos que zelam pela virtuosa *paideía* a dispensada aos jovens.

“3- Parecia-me que educava (*paideúōn*) meu filho naquelas coisas que mais beneficiam a comunidade (*tó koinòn*) e que viria consumir algum bem (*agathón apobésthai*) para ambos. Aconteceu a mim, porém, o contrário do que pensava. Pois o moço, não por desmedida ou por desregramento, mas enquanto se exercitava na lança com os da mesma idade no ginásio, atingiu-o, embora conforme a verdade do que realmente fez, não tenha matado ninguém. Por causa do outro que errou contra si mesmo (*autón hámartóntos*), ele chega involuntariamente (*akousíous*) a esse processo” (B β 3).

O orador sabe que, para infundir eficácia em seu discurso, é preciso situar-se nessa esfera de pertencimento e reconhecimento dos valores comuns (*tó koinón*). Por isso, ele justifica sua proximidade com relação aos valores de identificação das virtudes cívicas, apelando para a autoridade da *paideía* tradicional definida pelo *agôn* dos jogos desportivos. Certifica-se assim a não relativização dos critérios de ordenação do convívio político favorável à prática de ações justas, ao mesmo tempo em que a fala do orador é, pura e simplesmente, um exercício reflexivo que demonstra a fragilidade e a relatividade desses critérios definidores da civilidade, fazendo irromper ações que se

situam marginalmente como algo que institui as disparidades entre a causa justa e a consequência injusta de uma deliberação e de uma decisão.

Nesse contexto, é deveras extraordinário que para o acusado, em seu primeiro discurso de defesa, interessa examinar com cuidado a correção da classificação do crime que precisa ser corroborada pela descoberta de uma responsabilidade invertida, determinada pela ação da morte:

“7 – Ora, este moço [o réu, filho do orador] não cometeu nenhum erro contra ninguém. Pois ele não infringiu nenhuma proibição, mas se exercitava conformemente às regras do exercício, nem estava em meio a lutadores quando lançou o dardo, mas em uma devida posição em meio a lançadores, nem errou o alvo, nem atingiu os que estavam afastados, quando por acaso feriu o jovem, mas fez tudo corretamente, conforme pensava fazer, e, portanto, não foi agente de nenhum ato involuntário, ao contrário, padeceu o impedimento de atingir o alvo. 8- Já o outro quis correr e, errando o lugar no qual podia correr sem ser atingido, tombou em uma situação que não queria. Errando involuntariamente, a si mesmo proporcionou sua própria desgraça e, por causa do erro, foi por si mesmo punido e vingado, não para nossa alegria ou por nossa vontade, pois nos compadecemos da dor e da aflição dos pais” (B β 7,8).

Assim, a classificação do crime do qual se busca definir as causas não deve ser procurada na ação do réu, mas na ação da própria vítima que, através de uma peripécia retórica utilizada pelo orador, aparece como a causadora da própria morte, responsável por ter cometido o assassinato voluntário de si mesma. O acusado devolve ao acusador a mesma história numa esfera em que o crime involuntário não foi praticado. A argumentação do orador, nos mostra Antifonte, ganha, pois, dimensões de tragédia: não é realmente à toa que a cada lance da disputa agonística, o orador se comove e parece empalidecer de sofrimento, tendo em vista a dor experimentada pelos pais da vítima. É nesse sentido que uma completa inversão de papéis e de perspectivas produz um espetáculo trágico completamente estranho e inusitado. Mas, para o orador, pensar o contrário é algo mais estranho ainda, é puramente ficcional e tudo fica devendo uma solução ao julgamento justo. Não são, entretanto, as consequências morais da inversão da responsabilidade que interessam a Antifonte, mas a dificuldade de controlar a própria definição da responsabilidade, um problema de grande relevância filosófica, que tem impacto direto na classificação dos diferentes gêneros de assassinato. Opõe-se,

assim, um nível, o das intenções pelas quais o crime ocorreu, e outro nível, o da adequação entre os discursos e os fatos, em que a verdade se desfaz. Assim, trata-se de um discurso agora desdobrado, que põe em relação verdade e erro. Enquanto erra, é natural que o crime cometido pela própria vítima seja censurado pelo orador, que, ao dizer voluntariamente a verdade dos fatos, mostra como a equação lógica relativa ao que é verdadeiramente verdade pode ser transposta para o que é inconsistentemente verdadeiro. Como se vê, existe uma perspectiva de fidelidade retórica aos fatos que exhibe, simultaneamente, a precariedade do cálculo moral e a força astuciosa da linguagem. Todo esse contorcionismo com relação à intencionalidade parece demonstrar que se trata, do ponto de vista da moral, de uma situação incômoda.

Entretanto, Antifonte nos mostra que os efeitos desse contorcionismo devem também ser considerados na esfera do direito. Sem dúvida, portanto, interessa-lhe sublinhar que as mesmas leis invocadas pelo acusador para incriminar o réu também servem para absolvê-lo.

“9-Também nos absolve a lei, na qual acredito, que proíbe matar justa ou injustamente, com o que ele me persegue como assassino. Pois o fato de o jovem ter sido morto por seu próprio erro absolve o outro de tê-lo matado mesmo involuntariamente (*akousiōs*); e, como ele não é acusado pelo perseguidor de ter matado voluntariamente (*hekōn*), fica absolvido de ambas as acusações, de matar voluntariamente e involuntariamente. 10 – Assim ele é absolvido pela verdade dos fatos e pela lei a partir da qual é perseguido” (B β 9,10).

Que lei é esta? Por que ela diz o contrário daquilo que preconiza a lei de Dracon<sup>109</sup>? A inconsistência do uso da lei fictícia que “proíbe matar justa ou injustamente” (*mête adikōs mête dikaiōs apokteínein*) foi diagnosticada e analisada por pesquisadores que manifestaram uma preocupação razoavelmente generalizada com a regulação jurídica dos argumentos retóricos utilizados por Antifonte.

Convém agora, seguir no encalço das interpretações que motivaram a crítica recente a refletir sobre os princípios que se pode deduzir da controvertida passagem de

---

<sup>109</sup> Cf. Capítulo I seção 3.

Antifonte. Primeiramente, recorro ao estudo do helenista norte americano Edwin Carawan, para quem, no momento em que as *Tetralogias* foram redigidas, a atividade jurídica era vista como relativamente neutra<sup>110</sup>, sugerindo lucidez, conscientização e senso das responsabilidades. Em termos mais claros, o direito e suas leis seriam “modernos” e profundos, sendo que, em compensação, a moral ainda não teria sido laicizada, mais se assemelhando a um velho pensamento rabugento, ocupado em normalizar os pensamentos e atos, intervindo na vida privada com o propósito de limitar os prazeres (1998, p.198-201). Essa leitura defendida por Carawan tem como consequência negativa evocar a superioridade do direito, travando uma batalha ideológica entre a antiga moralidade e o novo direito.

Por seu turno, para a helenista italiana Fernanda Decleva Caizzi, a lei que proíbe qualquer tipo de assassinato revela, indubitavelmente, o caráter mais arcaico do pensamento de Antifonte. Segundo Caizzi, Antifonte explicita em seus argumentos os elementos “pluralísticos do direito ateniense”. As duas ordens jurídicas representadas pelo *ius civile* e pelo *ius sacrum*, ambas reguladas pela *pólis*, conviveram nos discursos de Antifonte numa mesma situação contrastante e oscilante (1968, p.22-40). Assim sendo, Caizzi nos mostra com sutileza que o pensamento de Antifonte visa restaurar algumas imagens arquetípicas capazes de testemunhar os primórdios da prática jurídica.

Uma outra leitura possível seria a que segue as referências metajurídicas através das quais se situa, no plano da enunciação retórica, a reflexão teórica sobre o direito. Esta é a perspectiva adotada por Michael Gagarin. Para ele, a especificidade do problema discutido está na própria mescla do que provém da lógica contraditória e tautológica da proibição anunciada pelo orador, com a expressão coercitiva das leis de

---

<sup>110</sup> Convém assinalar que Carawan acredita que as *Tetralogias* foram escritas por um discípulo de Antifonte em meados do século IV. Seguindo esta cronologia, Carawan afirma que os problemas jurídicos discutidos nos discursos foram inspirados pelo contexto histórico das reformas e restaurações da democracia, que foram profundamente inspiradas pelas ameaças dos golpes tirânicos (1998, p.177-180).



homicídio. É justamente essa mistura que caracteriza o que Gagarin entende como o resultado das investigações intelectuais empreendidas pela sofística. Para ele, o que está em jogo no texto de Antifonte não é a letra da lei ou uma categoria jurídica imprecisamente catalogada como *díkaios phónos*, mas, sim, uma batalha teórica sofisticada que pretende delinear com maior clareza a natureza da responsabilidade criminal. Esse ponto de vista, com o qual concordo inteiramente, poderia decerto ser acompanhado por mais nuances: trata-se aqui de um momento raro da atividade oratória, visto que, segundo Gagarin, quem enuncia a lei que proíbe matar justa ou injustamente é o acusado e não o acusador (1978, p.293-296).

É evidente que a estrutura dessa proibição comporta uma simetria entre os pares de termos: *adíkos = hékon* e *díkaios = akón*. Isso não significa, contudo, que não caiba ao acusado mostrar a irrelevância da intencionalidade para a disputa em questão. Mais exatamente: o crime involuntário não condena o acusado; o que parece ser condenável e relevante do ponto de vista jurídico e, sobretudo, retórico, é a negligência cometida pela própria vítima. Entretanto, tampouco se pode negar que uma rigorosa diferença tenha se instalado progressivamente em ambos os domínios de reflexão, realçando com mais vigor o valor da retórica, pelo simples fato de que o discurso retórico ocupa uma posição crucial diante dos casos que ultrapassam as soluções oferecidas pelo direito. É provavelmente por isso que essa passagem do discurso pode servir às funções próprias ao que é ensinado pela *tékhne* das *antilogias*, pois a argumentação do acusado é indispensável para viabilizar a refutação que dá sentido ao próprio processo de persuasão.

Mas há ainda o último discurso de acusação que diz respeito à indignação do orador, diante da audaciosa e infame argumentação apresentada pelo acusado.

“1- Que ela, a necessidade, força todos a falar e a agir contra a natureza, este homem me parece assinalar, não pela palavra, mas pela ação. Até aqui, era o menos impudente e o menos audacioso dos homens; hoje, constringido pela própria infelicidade, fala de uma maneira que jamais achei que pudesse

falar. 2- De minha parte, tomado por grande desatino, não suspeitava que ele fosse contraditar (*antieipéin*)” (B γ 1,2).

Trata-se de uma sorte de desafio em que o que está em causa é a capacidade de produzir a contradição, ainda que os fatos e os testemunhos sejam irrefutáveis. O mais importante, todavia, é que o uso da contradição pode ser o ponto de partida da imagem tradicional do orador despudorado e audacioso que os poetas e os filósofos antigos costumavam atribuir ao próprio Antifonte<sup>111</sup>. Nessa disputa entre os oradores, creio que o dado mais relevante parece ser a própria disputa, pois ela nos faz perceber o caráter reflexivo da atividade retórica exercida por Antifonte, levando a crer que a passagem citada possa representar, sim, a confrontação de duas retóricas opostas. O extraordinário é que Antifonte admite um embate entre estilos agonísticos que colocam em questão o estatuto do orador diante do seu auditório. Com efeito, o caráter reflexivo do orador em seu discurso de acusação, com relação a Antifonte, pode ser melhor percebido no contraponto que é apresentado através do desempenho do orador em seu discurso de defesa. O que tudo indica, portanto, é que a repreensão do acusado por parte do acusador parece confirmar que o discurso de defesa não pode ser tomado como paradigma da atividade do orador, por encontrar-se sob o jugo da necessidade que o domina pela força, restringindo a motivação pela busca da verdadeira causalidade do crime.

Só assim se entende o caráter filosófico das *antilogias* que define a operação principal da atividade oratória praticada nos tribunais. Isso se torna mais evidente em face da súplica apresentada pelo acusador aos juízes.

---

<sup>111</sup> Podemos tomar como exemplos as referências feitas por Platão no diálogo *Menéxeno* (235e-236a) e por Xenofonte no diálogo *Ditos e feitos Memoráveis de Sócrates* (I,VI). Na comédia *As Nuvens* de Aristófanes, a exibição dos Raciocínios Justo e Injusto foi considerada por Leo Strauss como uma sátira à retórica praticada por Antifonte e Protágoras (1993, p. 153). Na peça *Orestes* de Eurípidés, Romilly acredita que a audácia do orador Cleofonte, representada na célebre cena da assembleia do povo (v.902-914), também poderia ter sido inspirada na imagem caricatural dos primeiros sofistas vistos como oradores demagogos (1995, p.80).

“Ó homens vingadores das ações ímpias, conhecedores das pias, não vos deixeis persuadir pela perversa sutileza dos discursos, contrariamente à evidência das ações, e não concebeis falsamente a verdade dos fatos. 4- Pois a sutileza é mais persuasiva que verídica, já a verdade, mais franca, embora menos renomada” (B γ 3,4).

O que aqui encontramos são as preocupações dramatizadas pelo acusador, que visa incitar os juízes a refletirem sobre o que se fala e como se fala, o que dá ao discurso persuasivo que foi pronunciado pelo seu adversário uma espécie de sentido circunstancial e falacioso. Da perspectiva adotada pelo acusador, esse é o estatuto limitado da retórica, à qual não faltam recursos ilimitados, na esfera da extrema inexatidão da atribuição da verdade dos fatos e da verdadeira responsabilidade pelo crime. É assim, pois, que se processa a refutação do acusador, e tanto é assim que o orador se esforça por impedir que o discurso do acusado sirva como referência para o discernimento cristalino do que compete ao julgamento dos juízes. Para não assumir uma posição subalterna e de simples repetição dos recursos *antilógicos* utilizados pelo acusado, o orador dissolve o processo de produção de contradições, ao mostrar que o argumento do seu adversário oferece dados relevantes que confirmam e reafirmam os termos da acusação.

“Dizendo estar livre de erro e que as desgraças devem se voltar aos que erraram e não aos isentos de erro, discursa em nosso favor. (...) 10- Que nem do erro nem do assassinato involuntário está absolvido, mas que ambas as acusações devem ser imputadas a eles dois, vou mostrar a partir das próprias coisas que dizem. Se é justo dizer que meu filho, por ter corrido sob a trajetória da lança em vez de ficar parado, é assassino de si próprio, o outro jovem, em todo caso, não está livre de culpa, pois para isso teria de não ter lançado o dardo e não ter ficado parado, quando meu filho morreu. Por causa dos dois, então, o assassinato aconteceu. Meu filho já foi punido por seu erro mais do que o erro exigiria, pois está morto, já o que lhe ajudou, cúmplice em erro contra aqueles que não o mereciam, como seria justo que escapasse impune? 11- A partir da própria defesa dos defensores, então, o jovem participou do assassinato e não seria nem justo nem pio que fosse absolvido” (B γ 9-11).

Note-se como, surpreendentemente, está em causa a capacidade que tem o orador de mostrar aos ouvintes que os argumentos apresentados por seu adversário merecem o seu mais pleno consentimento. Deste modo, ele dispensa o crivo astucioso das *antilogias*, para que seja definitivamente demonstrada a responsabilidade do réu. A passagem que citamos é preciosa e muito estranha, pois o acusador deve persuadir os juízes que não há contradição no discurso de defesa. Não é sem razão que o discurso do

acusador equipara seu desempenho retórico ao discurso de defesa. Confirma-o, como vimos, a fatalidade da morte diante do erro da vítima tão criticado pelo acusado, acompanhada em igual medida da responsabilidade resultante da estultice do réu, que passa agora a ser explicitamente reconhecida no discurso do acusador. Mais ainda: no resvalar entre as idas e vindas do mesmo argumento, seu impacto contraditório, para o desenvolvimento da refutação e da persuasão, assume uma feição extraordinariamente importante na medida em que levanta problemas difíceis para a compreensão da classificação do crime. Sublinhe-se que é a mesma lógica que rege a apreciação prática e moral da ação negligente que resultou em assassinato involuntário. Assim, o acusador, ao abrir mão da rivalidade agonística, mostra que seu adversário deve ser apropriado da demarcação dos territórios morais que colocam em jogo as virtudes éticas e intelectuais do orador. Essa reflexão sobre o caráter do orador se encerra com uma reflexão sobre o método retórico, pois é possível refutar da mesma forma tanto aquilo que é verossímil, quanto o que é verdadeiro. É por isso que, como nos mostra Antifonte, ao tentar apresentar o falso no lugar do verdadeiro, o acusado não conseguiu fundamentar a retórica das *antilogias* no falso, pois há uma diferença entre enunciar a contradição e chegar a inspirá-la nos ouvintes.

Para evitar os contrassensos que podem ser perpetuamente produzidos, o discurso termina com a avaliação das consequências religiosas, sempre articuladas com a doutrina do *miasma*.

“Já que toda a sujeira (*kēlidos*) de todos os malfeitores pode retornar sobre vós, deveis agir com muita preocupação nessas questões, pois, condenando-os e expulsando-os dos lugares de que a lei expulsaria, estareis puros (*katharoi*) dos agravos; absolvendo-os, submeter-vos-eis à culpa” (B γ 11).

Nós vemos aqui como a ameaça da contaminação religiosa simbolizada pela mácula do assassino pode ser transmitida aos juízes, se estes não conformarem a sentença final ao que é piedoso, ou seja, ao que não ofende as regras religiosas. O orador termina seu discurso buscando persuadir os juízes que a cidade é,

simultaneamente, governada sob a influência da proteção divina e das leis seculares. Todo o esforço “*anti*”*antilógico* do acusador consiste, então, em desvincular radicalmente de seu discurso a errância, o extravio da contradição, para manter através do signo religioso o abrigo confiável onde alojam-se todas as aporias.

A réplica do acusado pretende oferecer um contexto adequado para sairmos dessas aporias, indicando que é preciso, pura e simplesmente considerar o discurso duas vezes, de maneira heterogênea: uma primeira vez como réplica de um discurso contraditório; uma segunda vez, como invenção livre de um orador livre cujo discurso comemora a indistinção entre contradição e ordenação da verdade.

“3- Quero primeiro vos ensinar que, para alguém ser autor de uma morte não basta ser declarado assassino, mas é preciso ser refutado em argumentos (*elenkhthēi*)” (B δ 3).

O primeiro fato que chama a atenção é que para ocorrer a determinação da culpa, não pode bastar que o orador simplesmente acuse, sem efetivar a refutação do seu adversário. Não basta evitar a contradição considerando-a como ofensa ao bom senso ou como palavrório enganoso moralmente censurável, como fez o acusador em seu discurso. Para expor, como num roteiro lógico, a condenação do réu, é necessário ressaltar a controvérsia, ainda que possa haver uma inconsistência discursiva contida na própria situação da disputa *agonística*. Eis a primeira consequência que o acusado extrai da interdição à contradição assumida pelo seu adversário.

Na sequência da argumentação, Antifonte está atento para o fato de que é preciso defender as *antilogias* após sua apresentação depreciativa ressaltada no discurso de acusação. Antifonte assegura o retorno das *antilogias* sob a proteção da interpretação sucinta que mostra o fracasso inevitável da estratégia utilizada, chegando a lançar sobre o acusador a falha e a impotência que dela resultam.

“4- Ele se irrita ao ouvir falar mal de seu filho, que, nem lançando o dardo, nem querendo se suicidar, é apontado como responsável, mas desenvolve sua defesa sem se ater às coisas que foram ditas. Pois não digo que o menino lançou o dardo ou que atingiu a si próprio, mas que correu sob o golpe da lança e pereceu não por causa do outro, mas de si próprio, pois não estava quieto em seu lugar quando morreu. Essa corrida foi a causa do que lhe aconteceu. Se tivesse corrido por ter sido chamado pelo

pedótriba, o pedótriba seria seu assassino, mas se correu obedecendo a si mesmo pereceu por causa de si mesmo” (B δ 4).

Aqui tudo favorece a querela, sobretudo quando se trata de evidenciar os papéis até então assumidos pelos dois oradores, dando ao acusado a condição favorável para se apropriar do discurso do acusador e excluir de vez a má imagem da retórica. É aqui que o orador desloca mais uma vez o problema da culpa e coloca em jogo as virtudes intelectuais do seu adversário, que demonstra pouca inteligência para a boa compreensão dos argumentos. De fato, com tal reivindicação da boa compreensão da querela, Antifonte nos indica que o acusado será escutado com mais confiança ainda, devido a seu desprezo pela ignorância do acusador, que acaba por tropeçar nas palavras, colocando-as em desacordo com o discurso proferido e com seu próprio pensamento. A retomada das *antilogias* se instala na reinterpretação e no discernimento dos argumentos apresentados no primeiro discurso de defesa. Ela deixa, assim, entrever a noção de causalidade que se justapõe à eficácia da retórica e ao esforço máximo de argumentação que lhe possa ser requisitado. Permanece, nesse caso, o problema suscitado pela responsabilidade da vítima, proposição chave e decisiva para fazer face ao estatuto do real e da verdade dos fatos, mediante toda a percepção e todo o valor do discurso que opõe uma interpretação a outra.

Subsiste, no entanto, a possibilidade de um dizer resistente que consiste precisamente em retomar e potencializar ao máximo os argumentos contraditórios para estabelecer a classificação e o conceito de causalidade.

“8- A lei que eles trazem à baila deve-se louvar. Pois justa e corretamente ela castiga os que mataram involuntariamente com padecimentos involuntários. Mas meu filho, não tendo cometido nenhum erro, não seria justo ser punido em favor do que errou; o outro menino, porém, ao mesmo tempo errou e por si mesmo foi punido. Castigado o assassino, o assassinato não fica sem vingança” (B δ 8).

Assim, o orador retrata o dissenso insuperável entre duas visões da morte que é, ao mesmo tempo, atraente e desprezível. Entre a expressão de perplexidade e repulsa adotada pelo desconforto do acusador e a grande dúvida difundida em torno da

causalidade da morte pelo acusado perpetua-se a própria função de denúncia, de contraponto, que deve enquadrar a interpretação dos discursos, levando a repensar o estatuto do orador e da sua arte oratória.

No epílogo, o discurso comemora a hegemonia da piedade e da justiça através da *kátharsis* e tem por tarefa dizer sua valorosa função: livrar a cidade da mácula produzida pelo assassino (B δ 10). Podemos alegar em favor desse discurso que, ao ressaltar o problema do *miasma* e da *kátharsis*, ele pode viabilizar o efeito retórico sobre o comportamento do ouvinte e pode até mesmo servir para definir a responsabilidade criminosa. No contexto maior da crítica à retórica, os oradores não são tratados por Antífote diferentemente dos filósofos, ambos questionam a posse de uma justiça e de uma *paideía* adequadas, capaz de proporcionar o discernimento das causalidades e das práticas normativas dos seres humanos que dizem respeito às suas capacidades de resoluções, escolhas e justificações.

### 3.1.4- *Tetralogia III*:

#### *Processo de Assassinato contra o que se diz apartado de culpa*

A exigência intelectual de avaliação das intenções que está na base da *Terceira Tetralogia* mantém sempre presente a possibilidade de os oradores envolvidos reconsiderarem as próprias decisões, as próprias razões, o próprio julgamento. Essa possibilidade só se torna acessível quando Antifonte faz intervir nos discursos de seus oradores fictícios as considerações múltiplas que contribuem para explicitar a compreensão moral de uma situação na qual o sentimento de indignação ou de injustiça pode ser experimentado diante de uma ação ou de um estado de coisas. No caso da *Terceira Tetralogia*, uma primeira prova disso resulta da constatação apresentada pelo réu, que afirma ter agido em legítima defesa e sem intenção de matar. Ao narrar a trama, Antifonte põe em discussão o problema do assassinato justificável, pretensamente cometido em legítima defesa. No caso em questão, a vítima é um ancião beberrão que, entregue aos excessos da bebida, agride sem prudência um jovem insolente e robusto. Não hesitando em retribuir a agressão recebida, o jovem golpeia com mais força e o ancião cai, ferido mortalmente. No primeiro discurso de acusação, o orador, que fala em nome da vítima, ressalta o caráter repugnante do jovem réu:

“6- Se tivesse matado o homem involuntariamente (*akōn*), até mereceria alguma desculpa. Mas, por arrogância e desregramento (*hýbrei dé kaí akolasái*), sob efeito do vinho, espancou e estrangulou um homem de idade até privá-lo da vida; como assassino está sujeito às penas atribuídas a esse crime por ter violado todas as prescrições sociais (*tá nómima*) que mandam não cometer nenhum erro (*hamarteín*) contra os velhos, é justo que seja castigado com as penas que correspondem a tais violações” (Γ α 6).

Como se vê, arrogância e desregramento se apresentam como duas faces da mesma atividade transgressora, na medida em que a afinidade com a impostura, com o ódio e com a injustiça se aplicam à representação da personalidade do acusado. Assim, a declaração do acusador nos dá a chave para entender as razões que causaram o crime. Daí a necessidade de regrar ou de limitar a análise das ações, tendo como referência primordial as disposições psicológicas dos infratores para alcançar a compreensão dos



conceitos morais e jurídicos que dizem respeito à definição da ação criminosa. Essa exigência inspira Antifonte a defender uma noção mais ou menos estável da natureza humana em relação ao que é moralmente bom, valor concebido como o melhor meio de reencontrar coerência entre a lógica interna dos motivos de uma escolha e as disposições psicológicas que expressam os desejos do agente. Essas dificuldades são reais, embora a situação analisada seja fictícia. São dificuldades que estão no âmago do agir humano e incitam Antifonte a questionar se há de fato uma noção de responsabilidade restrita, determinada por situações nas quais é impossível distinguir o ato de suas consequências<sup>112</sup>. Se as consequências vinculadas ao ato definem o próprio ato, pode-se de algum modo estabelecer a separação entre um ato e suas consequências? Para o jovem réu, a força dessa questão reside no postulado de que um ato isolado não pode sustentar o embate com o plano geral dos acontecimentos. É na confirmação deste ponto de vista que o discurso do réu classifica o crime como reação em legítima defesa.

“Que [os acusadores] queriam igualar às maiores incriminações uma causa em que o morto é ele mesmo mais culpado do que eu, é verossímil (*eikótōs*), parece-me que eu me irrite. Pois ele, embriagado, começando os golpes injustamente contra alguém muito mais temperante (*sōphronésteron*) que ele, não apenas produziu a desgraça para si, mas também a incriminação, segundo a qual sou o culpado. (...) Espancado pelas mãos dele, com as mãos revidei o que sofri: qual dos dois cometeu injustiça?” (Γ β 1,2).

Para essa pergunta o acusado não encontra respostas, a não ser a inevitável constatação de que o seu acusador adota uma postura inadequada ao defender uma causa injusta. Nesse contexto, o primeiro argumento dirige-se contra a acusação de assassinato voluntário; e para sustentar o embate com seus adversários, o orador cria uma distinção de intencionalidades regulada pela impetuosidade da agressão iniciada

---

<sup>112</sup> Observa Gernet que a dificuldade de classificação do crime como justificável ou legítima defesa é mais que a expressão de um jogo retórico. Para ele, o crime cometido em legítima defesa não era claramente definido pelo direito ateniense e o termo *amynómenos*, que Antifonte utiliza para denominá-lo, reflete a amplitude do problema a ser apreciado (1954, p.85-87). Para Pierre Chantraine, a literatura épica nos mostra que a história do termo *amýnō* coloca em questão a provocação que compromete tanto a vida quanto a honra daquele que foi provocado (1977, p.79,80). Por seu turno, Carawan afirma que o crime deve ser classificado como homicídio justificável, porque foi causado pelo erro da vítima. Ele estabelece um paralelo entre a terceira *Tetralogia* e o julgamento de Orestes nas *Eumênides* e conclui que ambos os crimes devem ser classificados sob a categoria de "assassinato justificável e não retributivo". No caso de Orestes, o alibi estaria nos erros cometidos por Clitemnestra: adultério e instauração da tirania, crimes cuja punição estava prevista nas leis de Dracon e Sólon (1998, p.201-202).

pela vítima. Isso conduz à primeira assertiva de ordem geral: a vítima obrigou o réu a se defender, utilizando, na mesma medida, os mesmos golpes recebidos. Logo, não há como ocultar que o assassinato foi praticado pela própria vítima que, ao desferir o primeiro golpe, colocou em movimento a sequência de eventos que lhe causou a própria morte. É relevante observar como Antifonte retoma o argumento utilizado na segunda *Tetralogia*, mostrando a necessidade de lançar mão de outro discurso que lhe sirva de contraponto. Tudo ganha então sentido diverso, num jogo consciente com os limites das semelhanças entre os dois crimes<sup>113</sup>. Isso lhe dá total liberdade, ao narrar fatos verossímeis, usando a retórica judiciária para produzir o discernimento no que concerne ao caráter eminentemente moral e pragmático do conjunto das relações humanas que interferem nos mais variados aspectos da vida política. É assim que a contra-acusação apresentada no exórdio, ao evocar a imagem de uma virtude moral como a *sophrosýne*, fornece elementos que indicam como o caráter do ancião determinou sua própria morte.

Mas não é somente o caráter do morto que determinou seu trágico fim. Chega o momento de mostrar aos juízes que o ancião, ainda que gravemente ferido, sobreviveu aos golpes e morreu depois de ter sido entregue aos cuidados de um médico pouco competente.

4 - "...mas muitos dias depois desse momento ele morreu, assistido por um médico incompetente, por causa da incompetência do médico e não por causa dos golpes" (Γ β 4).

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

5 - "Absolve-me a mesma lei pela qual sou perseguido, pois ela ordena tratar como assassino aquele que deliberou intencionalmente (*epiboulé*). Então, que intenção eu poderia ter contra ele que ele não teria tido contra mim? Eu me defendi com as mesmas armas, eu devolvi os mesmos golpes que eu recebi: é claro que eu tive com relação a ele as mesmas intenções que ele teve com relação a mim" (Γ β 5).

---

<sup>113</sup> Gagarin (1978, p.293-296), Caizzi (1968, p.25) e Carawan (1998, p.198-201) concordam que a mais nítida afinidade entre as duas tetralogias reside na transferência da culpa do réu para a própria vítima. Com relação à referência à lei que proíbe tanto o assassinato injusto como o justo, Gagarin e Carawan observam que há uma mudança de contexto relacionada à forma de classificação dos crimes. Já Caizzi acredita que nas duas tetralogias o destaque maior é concedido aos atenuantes previstos pela lei e não ao rigor da lei que prescreve a proibição do assassinato justo e injusto.

Percebe-se bem aqui como a relação entre o estatuto da lei e a conversão moral da intencionalidade em *álibi* confere ilegitimidade à acusação. Tão mais complexa se torna a questão, quando as bases da visão crítica do acusado, na qual o ato intencional atribuído a ele não tem indício de má fé, indicam que o ato é injusto, mas não é injusto quem o cometeu. Assim, enquanto o acusado associa ao ato injusto à má fé da vítima, ele passa a distinguir, sutilmente e arditamente, as ações e intenções identificadas com a causa do crime. O orador cria a sensação de que, sob a frágil homogeneidade das intenções, se alcança enfim a verdadeira classificação do crime e sua ligação indissociável com o verdadeiro criminoso. A única justa medida suscetível de harmonizar os infortúnios produzidos pelo ancião e seus ímpios defensores é a observação da lei religiosa.

“Colocando-me em juízo numa ação de assassinato, a mim que estou puro de culpa, buscando me privar da vida que a divindade me deu, eles são ímpios com relação à divindade. Deliberando de modo premeditado a minha morte de modo injusto, violam as prescrições legais, pois tornam-se meus assassinos, persuadindo-vos de me matar impiamente, também de vossa piedade eles se tornam assassinos. 9 - Saibam isso e, deixando cair sobre eles essa impiedade, tornai-vos puros de culpa e absolvi-me pia e justamente (*hosíōs kái dikáíōs*); é assim que todos nós cidadãos nos encontraremos nas melhores condições de pureza” (*katharōtatoí pántes hói polítai eiēmen*)” (Γ β 7-9).

Por certo, como anuncia o orador, a cidade inteira responde pelo crime privado. Eis aqui uma boa ocasião para oferecer aos cidadãos a oportunidade de reflexão sobre as sanções religiosas do crime. É sobre esse jogo catártico entre o imaginário religioso e a proibição legalde atos realmente praticados, jogo sempre fiel à conveniência cívica, que o orador mostra que tem muito a dizer sobre a função sagrada do direito<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup>Segundo Caizzi, o tema central da terceira *Tetralogia* está profundamente enraizado na doutrina do *mýasma*. A concepção segundo a qual do “delito nasce uma impureza que pode ser anulada apenas com a punição do culpável” merece, segundo a pesquisadora, um notável relevo (1968, p.25-26). A meu ver, a interpretação de Caizzi encontra ampla fundamentação no mito de abertura da terceira *Tetralogia* que apresentei no capítulo anterior.

Resta agora o discurso final do acusador e, diante deste discurso, sua indignação dando relevo, principalmente, à inquietude que o crime representa diante das incertezas do julgamento.

1- “Não me espanta que o acusado, depois de ter cometido um ato ímpio, fale do mesmo modo que age (*hómoia hoís ergastái léguein*); eu vos perdôo, a vós [juizes] que querem ser exatamente instruídos dos fatos, de ouvir dele palavras que mereciam ser repelidas com horror. Ele, que reconheceu ter aplicado os golpes que mataram a vítima, pretende não ser seu assassino; e a nós, os vingadores do morto, ele que está vivo e respirando, diz que nós somos os assassinos” (Γ γ 1).

Quem quer empenhar-se em compreender o lugar e o papel do assassino no processo em questão, indica o orador, não deve menosprezar nenhuma das informações apresentadas na acusação. Como mostra Antifonte, o observador das leis penais deve, a qualquer preço, não se deixar iludir pelas impuras quimeras que são produzidas pelo discurso que se prende apenas ao patético, negligenciando, assim, a narração dos fatos, verdadeira fonte de instrução dos juízes.

Ao acusador interessa agora colocar o jovem réu numa enrascada, surpreendê-lo em contradição, para denunciar a fragilidade do seu pretensioso discurso:

“Apreendi primeiro que é mais verossímil (*eikóterón*) que os mais jovens, e não os mais velhos, se embriaguem e comecem brigas. Pois o orgulho natural aos primeiros, a plenitude de sua força e a inexperiência na embriaguês os incitam a satisfazer os ímpetos do coração; já os segundos, pela experiência no excesso de vinho, pela fraqueza da velhice e pelo medo da força dos jovens, restam temperantes (*megalophrosýnē*). 3- Que ele não se defendeu com os mesmos meios, mas com meios totalmente contrários, o próprio ato assinala. Pois um usou para matar os braços na plenitude de sua força física; o outro, ainda que tenha tentado uma defesa impossível, morreu sem deixar sinal de que tenha se defendido” (Γ γ 2,3).

Estreitamente vinculadas ao argumento apresentado no primeiro discurso de defesa (Γ β 1,2), as *antilogias* aqui produzidas pelo acusador nos dão uma imagem mais realista e psicologicamente mais plausível do que é a realidade moral. As disposições para o bem agir ou para as virtudes, a consideração das necessidades, das capacidades psicológicas e das formas de realização das ações também são fundamentais para definir as razões do agir justo. Para Antifonte, a consequência primordial da crítica *antilógica* formulada pelo acusador permitiu o mais espetacular descobrimento da possibilidade de definir as propriedades morais cognoscíveis, ilustradas por todos os

elementos que compõem o “eu”<sup>115</sup>: as crenças, os desejos e o conjunto dos estados mentais e corpóreos. Esse é o alicerce das pretensões de validade dos discursos que procuram emitir justificativas válidas para as normas de ação moral e juridicamente legitimadas. Por esse motivo, cada reivindicação, cada conflito, cada tensão mantida ao longo do discurso fornece agora os argumentos da última súplica.

“Para nós, nós havíamos demonstrado: a morte é certa; os golpes com os quais a vítima morreu foram confessados; a lei atribui a responsabilidade do assassinato àquele que golpeou. Em nome do respeito devido à vítima, nós vos pedimos para acalmar a ira dos espíritos vingadores através da morte do assassino, e purificar assim a cidade inteira da mácula” (Γ γ 7).

As propriedades morais são direcionadas não apenas para a justificação das consequências dos atos individuais, mas também para as consequências das regras que devem ser consideradas para definir os princípios de um comportamento justo. Noutras palavras, o recurso às referências simbólicas e religiosas, que são investidas de aparência casta e luminosa, mobiliza os elementos subjetivos da persuasão, imprimindo piedade no ânimo dos juízes. Tais referências indicam qual é a tarefa dos juízes perante os ditames religiosos e também perante as normas preexistentes. O escopo da reflexão do acusador convida a penetrar na estrutura do discurso retórico, que une a manipulação do *páthos* e a narração dos fatos, estrutura tão habilmente construída por Antifonte.

Vimos os argumentos que o acusador evoca para finalizar sua queixa. Pretendo agora abordar o desacordo, o conflito aberto, o atrito que gera rupturas bruscas entre o último discurso do acusador e a réplica final que constitui o último discurso de defesa, discurso no qual o jovem acusado sai de cena ao partir para o “exílio voluntário” e quem representa o seu papel são seus amigos, que passam a atuar como mediadores:

---

<sup>115</sup> Como vimos no capítulo I, seção 1, esse mesmo argumento é utilizado por Christopher Gill com o interesse de analisar os processos psicológicos cognitivos que motivam a ação na poesia épica.

Os testemunhos confirmam os fatos: o velho causou seu próprio infortúnio ao agredir o jovem. Aos mediadores, resta agora mencionar as leis que “proíbem matar, justa ou injustamente” transferindo a culpa para o médico e apelando para as normas coercivas inspiradas pelas práticas religiosas (Γ δ 8). Decerto é a dimensão sagrada do direito penal que suscita a mais ardorosa solicitude dos mediadores, que finalizam a defesa dirigindo aos juízes súplicas e advertências:

10 - “E já que o homem [o réu] está absolvido de todas as incriminações, fazemos a vós, em seu favor, uma recomendação mais conforme à piedade: não condeneis à morte alguém que é puro. Se o matardes o espírito do morto continuará a atacar os responsáveis; e se o acusado perece contrariamente à religião, é uma dupla mácula que os espíritos vingadores imprimem aos seus assassinos. 11 - Com este temor, penses que vosso papel é absolver da culpa aquele que é puro (*katharón*)” (Γ δ 10-11).

E o fim do debate encontra seu nó górdio no apelo às formas mítico-religiosas representadas pela ameaça do *miasma* e pela cólera do fantasma da vítima. Apelo feito ora pelos acusadores, ora pelo acusado e seus defensores-mediadores. Final inspirado pelo método das *antilogias* que apresentam, através dos discursos de acusação e defesa, um raciocínio rigorosamente idêntico aplicado a fins rigorosamente distintos, contraditórios.

### 3.1.5- *Acerca do Assassinato de Herodes*<sup>116</sup>

O que se encontra por trás das interpretações da crítica recente que descrevem o discurso *Acerca do assassinato de Herodes* como o discurso mais elaborado dos pontos de vista estilístico, jurídico e argumentativo? A propalada maturidade de Antifonte? A sua ligação mais fiel com relação ao direito penal, aliada à pretensão de praticar uma retórica sóbria, ideal?<sup>117</sup> Não gostaria de enveredar aqui pelo perigoso caminho que leva ao aprimoramento filosófico de Antifonte, através do desvelamento de dados biográficos que pretendem explicar o texto. Assim, parece-me adequado buscar compreender por outras vias que tipo de mudança é esta que diferencia tão intensamente o presente discurso dos demais.

Antes de tudo, é preciso indicar o problema que é posto em discussão. Para atingir o alvo pretendido, o discurso de defesa pronunciado pelo cidadão de Mitilene, chamado Helos, põe em causa sua participação no assassinato do cidadão ateniense, chamado Herodes. Helos considera a questão de uma perspectiva negativa que coloca em *krísis*, isto é, em julgamento, o próprio processo jurídico (*agōn*). A partir da relação que os acusadores estabelecem entre Helos, a vítima e as circunstâncias em que o crime aconteceu, criam-se as condições para o questionamento da legitimidade das condutas processuais.

“8- Primeiramente, que é de modo totalmente ilegal e violento (*paranomōtata kaí biaiótata*) que sou trazido a este tribunal, isto vos ensinarei, não para fugir de vós que aqui vos reunis (pois, mesmo que votásseis sem juramento e não conformemente a nenhuma lei, entregaria meu corpo em vossas mãos, por confiar que nada fiz de errado nessa causa e que vós haveis de conceber coisas justas), mas a fim de que tenhais um indício (*tekméria*) acerca das outras causas e dessas que a violência e a ilegalidade imputam contra mim. 9- Primeiro fui apontado como malfeitor (*kakoúrgos*), agora devo responder a uma acusação de assassinato (*dikē phónou*), coisa que ninguém jamais sofreu nesta terra. (...) 17- E ainda, ó bravos, fui preso (*edethēn*) da maneira mais ilegal do que jamais foram todos os homens. Quero depositar três

---

<sup>116</sup> Gernet observa que o discurso sobre Herodes integra a coleção do que ele considera “os três discursos reais”, escritos para serem apresentados nos tribunais atenienses. Sobre a cronologia, Gernet considera-o como o penúltimo dos *lógoi phonikoí* escritos por Antifonte, seguindo a organização estabelecida pelos editores antigos (1954, p.21). Para uma datação mais precisa, Gernet utiliza os dados históricos registrados no próprio discurso e conclui que sua composição se deu entre os anos 417-414 a.C. (1954, p. 107).

<sup>117</sup> Cf. respectivamente: Gernet (1954, p. 102-106); Gagarin (1991, p. 21-23); Carawan (1998, p. 313-315).

cauções conforme a lei, o que, pelo modo como agiram meus acusadores, não consegui fazer antes. Ora, nenhum dos outros estrangeiros que quis alguma vez depositar cauções jamais foi preso” (V 8,9;17).

Os problemas concernentes ao processo ocupam o primeiro plano que orienta a composição narrativa e argumentativa do discurso. Está em causa, a meu ver, refletir criticamente sobre o estatuto das leis, o que leva o orador a compor um discurso capaz de rivalizar com os elementos processuais que orientam a atividade jurídica. Um discurso desse tipo discorre sobre aspectos que indicam haver discrepância entre as leis e a legitimidade da ação a ser julgada. Assim, cria-se uma situação de juízo e é na qualidade de juiz que o discurso de defesa passa a pôr em causa a acusação. A denúncia desenvolve-se, de início, com base na consideração de que os excessos cometidos pelos acusadores prejudicam a verdadeira apreciação dos fatos. Ao ser considerado malfeitor e assassino, Helos é acusado de ter cometido crimes aos quais se aplicam a prisão sumária (*apagōgē*). É especialmente interessante, como bem observa Cantarella, que, entre as categorias de delinquentes definidas pelo direito ateniense, a lei reservava aos chamados malfeitores (*kakourgói*) os crimes de traição, roubo e tráfico de escravos. Para tais crimes estavam previstos os mais terríveis castigos, como a crucificação (*apotympanismós*) e o “passeio ignominioso” que os criminosos realizavam pelas ruas mais movimentadas da cidade, exibindo sua culpa sob insultos. Segundo Cantarella, o significado atribuído pela comunidade à personalidade política e ética dos malfeitores diz respeito ao sentimento de intensa repulsa que os gregos sentiam diante dos crimes cometidos com ocultação, chamados de “delitos ocultos” (*lathráia*). Tais delitos se opõem por definição aos delitos cometidos com o uso da força (*bíaia*) que, embora pudessem ser punidos com a mesma severidade destinada aos delitos ocultos, despertavam sentimentos e reações menos hostis (1996, p.36-39).

No discurso de Antifonte, Helos afirma que a lei que dispõe sobre os malfeitores diz respeito aos ladrões e espoliadores (*kleptōn kai lōpodytōn*) e, indignado, não aceita a



acusação caluniosa de seus adversários, que o fazem pertencer a esta classe tão odiosa de delinquentes cuja situação jurídica desperta as ações públicas mais rigorosas, incluindo a execução sumária (V 9). Trata-se de uma medida extraordinária, como nos mostrou Helos, evidentemente excepcional com relação às resoluções rotineiras e envolve uma situação que aparece como estando fortemente vinculada ao fato de ele ser estrangeiro (*xénos*)<sup>118</sup>. Ao que tudo indica, trata-se de uma situação que requer estratégias retóricas especiais, que põem em cheque as regras normalmente em vigor. Por esta razão, ao optar por uma narrativa breve dos fatos, que irá contrastar com sua prolixa argumentação, Helos visa provar que não houve premeditação e que os incidentes que ocorreram servem para confirmar sua inocência.

“20- Eu embarquei em Mitilene, ó homens, e no mesmo barco viajava este Herodes que dizem ter sido morto por mim. Navegávamos para Enos, eu para ver meu pai e Herodes para restituir a homens trácios escravos libertados. (...) Calhou de sermos pegos por uma tempestade, que nos forçou a aportar em um lugarejo da costa de Metimne. No lugar de onde o barco zarpou é que estes dizem que Herodes, que por lá passou, foi morto. Primeiro considerai estas coisas: que não mais por minha premeditação (*óu tēi è mēi pronoíai*) tudo aconteceu que por acaso (*týkhēi*). Pois jamais tentei convencer o homem a embarcar comigo. (...) Nem chegamos a este lugarejo após um arranjo qualquer, mas forçados pela necessidade (*anankēi*). E, quando zarpamos, a troca de barco não se deu por nenhuma maquinação ou engano (*oúdení mēkhanēmati oúd apátēi*), mas por necessidade isto aconteceu. Pois o barco em que viajávamos não era coberto e aquele para o qual passamos era: foi assim por causa da chuva” (V 20-22).

Como se vê, o discurso de defesa adquire sua identidade ao longo da narração, isto é, legitima-se na linha de disputa contra as causas do crime apresentadas pelos acusadores, ao anular a possibilidade da premeditação. Tudo isso, contudo, apenas mascara a dimensão da crise do discurso que traduz a experiência de um estrangeiro que descobre sua vulnerabilidade diante do tribunal ateniense, que parece não lhe oferecer nenhuma opção salvadora. Esse é o sentido que me parece ser confirmado pela indeterminação das circunstâncias que envolvem o crime. Mas, enquanto se põe criticamente diante dessas circunstâncias imprevisíveis, o orador mostra algo trágico e

---

<sup>118</sup> Nos parágrafos 74-77, Helos comenta a revolta de Mitilene, sua terra natal, contra Atenas e mostra que seu pai, na época da revolta, não assumiu uma posição anti-ateniense. Por isso, sua presença como estrangeiro diante do tribunal não fere o patriotismo ateniense, sua conduta *proxénos* não insinua qualquer tipo de plano conspiratório. Sobre a revolta de Mitilene ver Tucídides livro III capítulos 28-36.

perturbador: mostra que ele foi arruinado em razão de fatos que simplesmente aconteceram a ele, fatos que ele não pôde controlar. O constrangimento vem da presença do acaso e da necessidade, ambos impedindo a autonomia da vida ética do orador, que não teve chances de desfazer o que foi feito, não teve alternativas. Podemos, pois, esperar obter um entendimento melhor de alguns obstáculos trágicos sobre essa questão, se examinarmos os argumentos mais representativos apresentados pelo orador.

Considerado culpado de ser malfeitor e assassino, a força da sua argumentação residirá na análise das verossimilhanças aliadas às evidências oferecidas pelos indícios e testemunhos.

“25- As coisas aconteceram assim. A partir delas, observai as verossímeis (*tá eikóta*). Em primeiro lugar, antes de eu partir para Enos, quando o homem desapareceu, ninguém me acusava de nada e todos já tinham recebido a mensagem, caso contrário eu não poderia embarcar. Mas, para o momento, o fato verdadeiro é mais forte que a acusação de meus adversários e, ao mesmo tempo, eu ainda permaneci no país. Foi depois que eu parti que eles, por deliberação própria (*epiboulés*), impuseram sua versão, maquinando contra mim, e então me acusaram. 26 – Dizem que o homem morreu sobre terra, que eu joguei-lhe uma pedra na cabeça, eu, que naquele momento não sai do barco. E isto eles sabem com exatidão: que desaparecido o homem nenhuma explicação verossímil podem apresentar” (V 25,26).

Esse raciocínio parece peculiar: a versão dos acusadores não parece operar de acordo com as verossimilhanças. Somos convidados a testemunhar as deficiências de evidências e de respostas que se concentram na atribuição da culpa atribuída pelos acusadores. É em torno dessas deficiências que Helos recusa resolutamente a reconhecer que, mesmo sob a coação das circunstâncias, ele tivesse alguma culpa pelo assassinato e isso, para ele, deveria bastar para encerrar o processo em questão. Se ele é capaz de demonstrar a própria inocência, apenas com o recurso à utilidade conveniente desse estratagema das verossimilhanças, o custo desta simplicidade pode ser alto demais, pois ela repele a autoridade suprema e, quase obrigatória, imposta pelos testemunhos (*mártyria*) e sinais (*sēmeion*). Desse modo, o melhor que o acusado pode fazer é somar à naturalidade vulnerável das verossimilhanças a gravidade do impasse gerado pelos testemunhos e sinais. O impulso de criar uma solução para o problema expõe os dolorosos volteios dos fatos passados. As inquietações do orador concentram-se,

primeiramente, na ausência dos sinais que poderiam indicar que o crime aconteceu do modo como afirmam os acusadores, visto que: “seria verossímil que houvesse no barco algum sinal do homem, morto e lançado ao mar durante a noite” (V 28). Refletindo dessa maneira sobre a insuficiência dos *sēmeion*, o orador nos mostra que seria fácil concluir que a acusação é caluniosa. Da mesma maneira, ele irá mostrar que o uso que os acusadores fizeram das testemunhas deve ser completamente rejeitado. Ademais, a “trama armada” pelos acusadores para forjarem um falso testemunho começa a aparecer na descrição inicial do primeiro testemunho colhido do escravo submetido à tortura. O escravo, nos conta o orador, apresentou duas versões da mesma história. Primeiro, acusou falsamente, na esperança de obter a liberdade e escapar da tortura. Depois, ao perceber que seria executado, retirou a falsa acusação e passou a dizer a verdade (V 31-35). Essas contradições foram tão bem sucedidas na conformação da inocência do acusado que são até mesmo capazes de indicar o modo correto de ver as incoerências daquilo que se afigurava como verdade segura, ordenada pela valorização depositada no testemunho do escravo. A exigência de coerência não é certamente uma exigência mal concebida como nos mostra o orador:

“Pois, então, qual dos dois discursos eles vão utilizar agora? O primeiro ou o seguinte? Qual dos dois é o verdadeiro, o que dizia que eu havia cometido o ato ou o que diz que não cometi? 37- Se é preciso avaliar a questão a partir da verossimilhança, as palavras posteriores parecem mais verdadeiras. Pois ele [o escravo] mentiu por interesse próprio, e quando viu que por causa da mentira estaria perdido, achou que dizendo a verdade se salvaria” (V37).

Para investigar o testemunho do escravo, é preciso ter em conta a tentativa de encerrar a perspectiva de conflito entre a lógica da probabilidade, representada pela verossimilhança, e a evidência direta, representada pelo testemunho do escravo. Para o orador, o critério de racionalidade e inteligibilidade dos fatos deve ser buscado naquilo que se afigurava como probabilidade fugidia, ou seja, no reconhecimento confiante inspirado nas verossimilhanças. Por outro lado, um depoimento menos conflitante é

apresentado pela segunda testemunha, um homem livre que, mesmo sob tortura, confirma a inocência do acusado.

“O outro, o homem livre, até agora não disse nada de mau a meu respeito, e ele foi interrogado sob a mesma tortura. (...) Em qual dos dois é razoável confiar? No que até o fim disse sempre as mesmas coisas ou no que ora disse isso, ora aquilo? (...) 51- Além disso, de cada uma das versões do escravo depreende-se uma parte igual em favor de cada lado: o que ele afirma, em favor deles; o que ele nega, em meu favor. (...) E a igualdade é mais a favor de réu que do acusador, já que na contagem dos votos a igualdade beneficia mais aquele do que este” (V 50,51).

De fato, os testemunhos paradoxais merecem importância. Na visão do orador as marcas de diferença se destacam, cruzam-se as evidências e verossimilhanças que, em vez de simplesmente opor verdade e probabilidade, opõem propriamente a conduta dos acusadores e a inocência do acusado. Talvez essa visão levasse os juízes a uma agonizante indecisão, ou talvez a própria decisão logo se tornasse evidente pela equidade dos testemunhos. De maneira similar, o julgamento de Orestes nas *Eumênides* outorga a absolvição à igualdade de votos, pondo em estreita relação o delito narrado por Antífote com os elementos valiosos e singularmente significativos que zelam pela prosperidade da *pólis* na ação trágica. Neste sentido, tal como na cena trágica, o significado dos testemunhos apresentados pelo orador supõe medidas mais racionais e equitativas de julgamento e reparação, revelando uma preocupação pontual com a prevenção do delito e a reconciliação entre os litigantes como fator de prevenção da violência na *pólis*<sup>119</sup>.

É importante neste ponto observarmos que, sendo os testemunhos os principais instrumentos a partir dos quais a argumentação se desenvolve, esta funcionalidade oferecida por eles reacende o litígio entre as partes, quando uma nova prova do crime é apresentada.

“53- Eles dizem haver encontrado no barco um bilhete que eu enviaria a Licino, dizendo que eu havia assassinado o homem. No entanto, por que eu precisaria enviar um bilhete se o portador sabia de tudo? (...) Depois, considerai que o bilhete é diferente do relato do indivíduo interrogado, pois o interrogado diz ter matado ele próprio a vítima, enquanto o bilhete que foi aberto me apontava como assassino. 55- Então, em qual dos dois é preciso acreditar? Pois primeiro eles não acharam o bilhete

---

<sup>119</sup> Como vimos no caso da reconciliação encenada nas *Eumênides*(Capítulo II, 2.3) e também na prescrição da lei de Dracon (Capítulo I, 1.3).

quando vasculharam o barco, só mais tarde. (...) Se eles tivessem pensado desde o primeiro momento em persuadir o escravo a me acusar falsamente, não teriam então maquinado (*emēkhanēsanto*) o recurso ao tal bilhete” (V 53-56).

É importante observar que o bilhete apresentado pelos acusadores como evidência do crime tem, para o acusado, um sentido jurídico distinto das provas apresentadas pelas testemunhas que possivelmente sabem que o crime aconteceu por terem visto, por terem observado. A expressão que Helos utiliza para qualificar o bilhete confirma a má fé de seus acusadores, pois o bilhete aparece associado com o termo *emēkhanēsanto*, verbo denominativo derivado de *mēkhanē*, que indica o engano, o produto de uma maquinação, o planejamento maldoso e malicioso<sup>120</sup>. Desse modo, Helos busca, novamente, reafirmar a conduta censurável de seus acusadores, tal como sugere a pergunta retórica elaborada por ele, reinstaurando o reconhecimento da sua inocência.

Mas, o fim do conflito entre os litigantes e a possibilidade de absolvição do acusado não alcançariam uma solução suficiente sem a configuração dos motivos que levaram os acusadores a iniciarem o processo. Numa tentativa conscienciosa de ver muitos traços relevantes do caso aparecerem do modo mais verossímil e nítido possível, o acusado nos mostra que a busca pelo motivo é a busca por uma consideração universal dos fatos capaz de abranger e explicar todos os meandros do processo.

“57- Por qual motivo eu mataria o homem? Pois não havia nenhuma inimizade entre mim e ele. Mas eles têm a ousadia de dizer que eu matei gratuitamente (*kháriti*). (...) A fim de tomar dinheiro (*khremata*) eu chegaria ao ponto de matá-lo? Mas ele não tinha nenhum. 59- Mas eu teria mais motivo em depor contra ti a mesma acusação que é por dinheiro (*khremátōn*) que intentas condenar-me à morte: é mais verossímil (*eikótōs*) e eu estaria mais próximo da verdade (*alētheias*) do que tu. (...) Pois demonstro (*apodeiknymi*) claramente (*phanerán*) a tua premeditação (*prónoia*) contra mim, tu, porém, com uma obscura argumentação (*aphaneí logōi*) intentas me arruinar” (V 57-59).

Assim, o acusado, nas suas ponderações, indica que os acusadores moveram o processo contra ele, buscando obter muitas vantagens financeiras, confrontando-os, pois, com uma questão sobre valor: O que verdadeiramente tem valor, o que é digno de

---

<sup>120</sup> Pierre Chantraine observa que *mēkhanē* pertence à família semântica da palavra *dólos*, indicando o planejamento maldoso, a malícia danosa (1977, p.699).

se fazer por dinheiro? Eis uma questão que nos indica algo que não deveria nesse momento nos surpreender, visto que a resposta está estreitamente ligada às questões sobre auto-suficiência, virtude e risco. Parece bastante natural que esteja em jogo não apenas a consideração do valor da vida, mas também a consideração da verdadeira visão que a acompanha. Julgar sem valor uma vida parece ao acusado algo tão absurdo quanto desprezar o conteúdo de sua própria vida. Essa postura do acusado com respeito ao valor está claramente vinculada a uma concepção de bem viver que deveria ser, de bom grado, partilhada pelo cidadão democrático ateniense, que deveria lamentar a postura dos homens que, sejam amigos ou inimigos, se matam por dinheiro, poder e propriedade. A estratégia do raciocínio de Antifonte, apresentada por Helos, consiste em encontrar o valor do *éthos* na justiça, alegando, em contrapartida, que seus acusadores, que se atormentam por dinheiro, escolheram um modo de vida que exemplifica esses valores e não os seus opostos.

Assim, o valor das ações justas praticadas pelo orador nos remete ao problema da íntima relação dos fenômenos de natureza religiosa com a ação criminosa.

“É preciso, porém, que voteis considerando os sinais dos deuses (*theōn sēmeíois*) como indícios não menos importantes. (...) Creio que vós sabeis que muitos homens que têm as mãos sujas ou alguma outra mancha na alma arruinam consigo também os que viajam no mesmo barco, mesmo os que se dispõem de modo piedoso diante dos deuses. (...) 83- No meu caso, em todas as circunstâncias, aconteceu o contrário. Quantos navegaram comigo tiveram uma excelente navegação; onde quer que eu depusesse um sacrifício, de melhor maneira ele não poderia transcorrer. Eu avalio que estes são grandes indícios de que a culpa de que eles querem me acusar não é verdadeira” (V 81-83).

A vida religiosa do acusado, nos mostra Antifonte, se articula, coerentemente, com a prática das ações virtuosas e retrata dramaticamente seu distanciamento com relação ao crime de sangue. O que considero digno de ser realçado é que, além de ser inocente diante das leis humanas, o acusado demonstra sua pureza, pois nada fica devendo às obrigações religiosas que prescrevem o respeito pela vida humana. Sua responsabilidade e retidão diante dos homens e dos deuses traz consigo a compaixão

necessária para imprimir, no ânimo dos seus juízes, a piedade necessária para a sua absolvição.

É aqui que toma sentido a hipótese proposta na introdução desta seção: determinados aspectos da retórica judiciária, enunciados no discurso de defesa de Helos, possibilitam a Antifonte a apreciação de problemas éticos e políticos que têm por finalidade refletir sobre a culpabilidade e sobre as formas de solucionar delitos atribuídas à atividade jurídica. Já ressaltai antes o caráter espetacular do texto e os elogios que a ele dirigiram as análises empreendidas pela crítica recente. Por esta razão, deixei, deliberadamente, para estas observações conclusivas a apreciação das análises mais significativas para meus propósitos. O problema fundamental, a meu ver, remete para a tendência geral que aponta como prototípico o método das provas utilizado por Antifonte. A calorosa discussão começa quando Solmsen observa que, ao escrever a defesa de Helos, Antifonte deixou de lado os métodos arcaicos e irracionais das provas inspiradas pelos juramentos e evidências circunstanciais, passando a utilizar uma nova técnica, a *Beweistheorie*, inspirada pelas evidências diretas e pela lógica das probabilidades<sup>121</sup>. Contra a perspectiva da *Beweistheorie*, Gagarin dedicou um artigo no qual afirma que o modelo idealizado por Solmsen converte, erroneamente, a definição aristotélica das provas não artísticas numa rígida hierarquia de provas que decidem o caso automaticamente. Gagarin insiste que, embora Antifonte tenha testado no discurso sobre o assassinato de Herodes novos tipos de argumentos, as provas não artísticas não eram decisivas “em si mesmas”, visto que estavam sujeitas ao debate e ao exame, como qualquer outro tipo de prova ou evidência (1990, p.25-29). Já Carawan parece querer relativizar as teses de Solmsen e Gagarin, ao revelar as divergências existentes no uso que Antifonte faz dos testemunhos. Para Carawan, Antifonte não

---

<sup>121</sup> Sobre a tese de Solmsen ver Gagarin (1990, p. 21-29).

explora suficientemente os álibis oferecidos pelos testemunhos que poderiam funcionar como evidência direta, coincidindo, assim, com a *Beweistheorie* de Solmsen. Ao mesmo tempo, Carawan faz uma concessão à interpretação defendida por Gagarin, ao afirmar que, na primeira metade do discurso, as provas não artísticas emergem mais para “organizar as ideias” do que para instituir uma “tirania intelectual dos tradicionais métodos de prova” (1998, p. 315-319). Gernet, por seu turno, prefere amenizar as referências excessivamente concentradas no uso da lógica das probabilidades, para se ater aos elementos retóricos que conduzem a uma psicologia moral expressa pela conduta dos acusadores (1954, p. 102,103).

Gostaria de frisar que as hipóteses aventadas por Gagarin, Carawan e Gernet, para justificar as estratégias retóricas utilizadas por Antífonte, me parecem consistentes. Porém, não seria descabido acrescentar que os novos tipos de argumentos experimentados por Antífonte estão fortemente associados ao teor das condutas processuais. Não me parece legítimo deduzir do discurso uma série de abstrações lógicas e aristotelizantes, que reduzem a amplitude dos recursos retóricos explorados por Antífonte a um manual de oratória. Trata-se de evidente simplificação não lhe garantir a liberdade para utilizar um universo de possibilidades discursivas que abarca tanto a complexidade processual da lógica jurídica, como as teorias filosóficas e o discurso ficcional da literatura. Volto a repetir: Antífonte busca novas modalidades discursivas nas quais se configure a possibilidade de harmonia entre a fala do orador, a fala do poeta e a fala do filósofo. Há sempre um outro ponto de vista – é isso que o *lógosantilógico* de Antífonte visa a demonstrar. Não parece ser outra coisa que se afirma no discurso sobre Herodes, entendido como sua obra mais excelente, uma sorte de resumo e coroamento da sua arte: uma verdadeira declaração de princípios.



### 3.1.6- *Acerca do Coreuta*

Podendo ser localizado cronologicamente num período muito próximo à revolução dos Quatrocentos<sup>122</sup>, que culminou com a condenação de Antifonte à pena de morte, o discurso *Acerca do Coreuta* transporta a discussão sobre um assassinato involuntário para a esfera da história política de Atenas. Sobre os dados dessa história, o relevante é a adoção do discurso retórico como veículo para uma reflexão que, contemplando com uma perspectiva crítica o sucesso e o fim da carreira de um orador, coloca-a em juízo. Trata-se de um juízo cuja sentença não está dada pelos fatos: no presente discurso o cliente de Antifonte precisa defender-se de uma acusação caluniosa de assassinato que foi motivada por seus inimigos políticos, contra os quais ele já havia endereçado uma acusação de corrupção (*eisángelia*), cujo discurso também havia sido escrito por Antifonte. Neste momento, a atmosfera política ateniense estava impregnada pelas lutas entre facções e os julgamentos eram feitos sob o patrocínio dos conflitos viscerais que faziam da moralidade das decisões uma opção de risco.

O discurso *Acerca do Coreuta* lança todo esse processo histórico numa escala mais ampla, jogando com os dilemas éticos e jurídicos que envolvem os litigantes. Tudo é apresentado como uma grande farsa, para a qual ocorre a subversão do pudor e das leis. Logo no exórdio, o orador dirige aos juízes uma austera advertência:

“Vós não deveis aprender as leis a partir dos discursos do acusador, e a partir daí avaliar se foram ou não bem feitas, mas, ao contrário, a partir das leis avaliar seus discursos, a ver se eles vos instruem corretamente e de forma legal ou não” (VI 2).

Essa exortação de ordem dramática comparece não apenas no exórdio, mas ao longo de todo discurso, com a finalidade de radicalizar a visão dos juízes sobre os motivos injustos que levaram os acusadores a iniciar o processo. Nos mostra o orador que o processo foi iniciado e motivado pela calúnia e pelo engano (*diabolēs kaí apátēs*),

---

<sup>122</sup> Adoto a cronologia estabelecida por Gernet (1954, p.138).

revelando seu descontentamento com as ações perniciosas que, mais que prejudicar sua vida e interesses privados, visam prejudicar política e materialmente Atenas, lhe retirando aquilo que lhe é mais próprio, destruindo as instituições jurídicas que haviam fundamentado sua glória (VI 7,8). Atacando os abusos de poder e a avidez dos acusadores, o orador prepara um tipo de argumentação capaz de indicar todos os abusos e erros vinculados à natureza do próprio processo. É natural que a essa atitude pragmática se fosse acrescentada a narrativa sobre o assassinato em questão. Porém, o orador adia ao máximo a tão esperada narrativa do assassinato, substituindo-a, insistentemente, pelos argumentos que servem para referendar a ilegalidade do processo e que também servirão de linha mestra para descrever a má fé de seus adversários (VI 9,10).

De qualquer modo, o orador pretende demonstrar que possui bom senso e inicia sua narrativa sublinhando a singularidade da sua versão dos fatos diante das histórias incoerentes contadas por seus adversários. Desse ângulo singular, a morte aparece como um acidente trágico, uma sorte de espetáculo regido pelo acaso. No contexto da crítica aos procedimentos processuais e, desejando enfatizar que não se corrige a cegueira da *týkhe*, intenta o orador mostrar que, ao patrocinar o coro (*khóregia*) para o festival das Targélias<sup>123</sup>, cumpriu pontualmente com sua obrigação cívica. Aos jovens do coro, ofereceu toda assistência e cuidado e, embora não tenha frequentado os ensaios diários, justamente por estar envolvido com o processo jurídico (*agōn*) contra seus atuais caluniadores, incumbiu da tarefa mestres (*hó didáskalos*) competentes e de confiança (VI 10-13). É nesse ponto que inicia o registro narrativo da morte de um dos jovens do coro, Diodoto, que, tendo adoecido, recebeu dos mestres um remédio (*pharmákon*)<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> Segundo Walter Burkert, as Targélias eram festas atenienses que cultuavam e homenageavam o deus Apolo (1993, p.437).

<sup>124</sup> No pequeno prefácio apócrifo, que antecede o discurso, consta que Diodoto “bebeu o remédio a fim de melhorar a voz e, ao beber, morreu” (VI, *Hýpóthesis*).

Sem eficácia para curar a doença, o remédio não serviu para aliviar a morte. A atitude cuidadosa dos mestres passa a ser explorada pelos acusadores como uma conduta criminosa premeditada (*bouléusis*) pelo orador e que teve como efeito produzir a morte ao invés de servir como terapia (VI 15-17).

Do ponto de vista que agora nos interessa – o das disparidades entre a classificação do crime e a conduta processual – as circunstâncias que envolveram a morte do jovem poderiam ser utilizadas para avaliar o problema da intencionalidade. O conteúdo dessa avaliação dirige-se diretamente contra os excessos cometidos pelos acusadores :

“15- Em primeiro lugar, com efeito, vos demonstrarei que não mandei o rapaz beber o remédio, nem sequer estava presente quando ele o bebeu. E não digo isso com veemência para me esquivar da culpa e atribuí-la a outrem. Não, certamente. Não incrimino senão a fortuna (*týkhe*) e creio que ela já foi a causa (*aitías*) da morte de muitos outros homens. E nem eu nem ninguém haveria de impedir aquilo que é devido a cada um. (...) Eles [os acusadores] juram que eu sou assassino de Diodoto por haver tramado sua morte (*bouleúsanta tôn thánaton*). E eu jurei que não o matei, nem agindo com as próprias mãos, nem como mentor (*mête khiri ergasámenos mête bouleúsas*)” (VI 15-16).

É importante que a fortuna (*týkhe*) seja a protagonista que controla a morte. Esse recurso atende, assim, às necessidades da concepção de intencionalidade que Antifonte parece perseguir para cumprir a função de denúncia contra a falsa acusação. A morte é algo ditado pela *týkhe*, dela não escaparam muitos outros homens, logo, a recusa da autoria do crime e da sua classificação manifesta-se assim como a recusa do acusado de ser criminosamente responsável, ainda que involuntariamente ou acidentalmente, como irão afirmar seus adversários:

“19- Nesse caso porém, em primeiro lugar, os próprios acusadores concordam que a morte do rapaz não aconteceu nem por premeditação nem por armação (*mé ek pronoías*); em seguida, que todos os fatos aconteceram à luz do dia, diante de muitas testemunhas, adultos e jovens, livres e escravos, por cujos depoimentos se pode, no caso de alguém ter de fato cometido alguma injustiça, obter uma prova evidente, e, no caso de alguém ser acusado sem ter cometido injustiça, refutar peremptoriamente a falsa acusação” (VI 19).

Isso parece-me demonstrar que o foco de Antifonte não recai diretamente sobre a classificação do crime, tendo em vista a intenção do agente. Suas estratégias retóricas concentram-se, sobretudo, na questão da legalidade do processo. Contudo, desejo

ressaltar que o próprio desvio de foco é relevante em si. Não haveria outro recurso possível para o acusado, já que a continuidade do primeiro processo por crime de corrupção, que ele apresentou contra seus acusadores, só é possível através do cancelamento do processo por homicídio no qual ele é apresentado como réu<sup>125</sup> (VI 36). É pela ausência de opções intermediárias entre a prova da inocência e a falsa acusação que o processo se torna problemático.

Contudo, grande parte dos comentadores postula que Antifonte manifesta uma desajeitada contradição, ao mostrar que o crime foi premeditado e, ao mesmo tempo, involuntário. Para solucionar essa contradição, as opiniões se dividem. Douglas MacDowell pretende descartar essa hipótese da contradição, demonstrando que no texto da lei de Drácon não está delimitado se um assassinato premeditado deve ser, exclusivamente, um assassinato cometido intencionalmente. Ele resolve rapidamente o problema, ao comparar a morte do jovem corista com a morte por envenenamento narrada no *Contra a Madrasta*. Segundo MacDowell, o que é importante para Antifonte é elaborar uma definição para dois tipos de atitude criminosa: a que envolve apenas o planejamento do crime e a que envolve a participação direta no crime, através do uso que o assassino faz das suas próprias mãos para matar a vítima (1986, p.111-116). De fato, concordo que Antifonte tenha se empenhado em refletir sobre esses problemas, mas creio que o resultado dessa reflexão aplica-se somente ao discurso *Contra a Madrasta*. A diferença básica que separa os dois discursos, no nível da reflexão sobre a intencionalidade, faz com que no discurso *Contra a Madrasta* possam ser tratados, separadamente, tanto a participação direta no crime como a implicação indireta como mentor do mesmo crime, enquanto no discurso *Acerca do Coreuta* não é aceito por parte do orador nenhum tipo de envolvimento com o crime.

---

<sup>125</sup> No parágrafo 36 o orador menciona a interdição que destitui as “prerrogativas legais” de todos aqueles que se envolvem num processo de homicídio. Interdição que é também de natureza religiosa, pois, o assassino pode levar sua mácula (*miasma*) ao tribunal, contaminando os que estão puros (*katháros*).

O que é especialmente válido para o discurso *Acerca do Coreuta*, na opinião de Carawan, é o *locus classicus* da literatura trágica que é retomado por Antífote para pensar a concepção popular acerca da instigação ao crime. Utilizando como exemplo a participação de Egisto como mentor no assassinato de Agamêmnon na cena trágica composta por Ésquilo, Carawan propõe o que ele chama de uma “interpretação mais coerente” para o problema do crime premeditado e involuntário. Para ele, temos que considerar que Antífote propõe uma concepção de *boúleusis*, na qual se constata um “avanço ético” com relação aos pensadores que o precederam. A função que a *boúleusis* assume no discurso *Acerca do Coreuta* implica em conceber a elaboração de uma premeditação deliberada que está totalmente separada do resultado final produzido pela ação (1998, p. 255-258). Essa releitura da cena trágica e essa reformulação do conceito de *boúleusis* apenas mascara a solução do problema, visto que, o exemplo de Egisto não ajuda a resolver a contradição instaurada no discurso de Antífote. Como vimos anteriormente, Egisto faz questão de assumir a autoria do crime e, segundo a opinião do coro e de Orestes, ele é tão culpado quanto Clitemnestra<sup>126</sup>. Quanto ao novo conceito de *boúleusis*, nada seria mais estranho ao pensamento ético de Antífote que uma situação na qual sua identificação com uma ação premeditada aparecesse completamente desvinculada das suas consequências.

A interpretação que melhor ajuda a iluminar a questão da *boúleusis*, que vem perturbando os comentadores através dos séculos, a meu ver, é a que é apresentada por Michael Gagarin. Julgo ponderada a conclusão de Gagarin de que o problema da premeditação em conexão com o homicídio involuntário constitui uma excessão e não possibilita nenhum tipo de comparação com o uso do termo da lei de Dracon e com a tradição literária, como sugerem MacDowell e Carawan. Segundo Gagarin, uma

---

<sup>126</sup> Cf. Capítulo II, 2.1.

resposta adequada a esta indagação nos leva a pensar que a escolha dos procedimentos retóricos mostra que as preocupações do orador dirigem-se à resolução do outro processo que ele iniciou contra os acusadores. Ele afirma que, do ponto de vista da narrativa, o discurso é “notavelmente deficiente em fatos”, porque o orador não precisa provar sua inocência e muito menos argumentar se houve ou não premeditação; o que lhe cabe provar são os erros cometidos por seus adversários, ao conduzirem o processo e ao levantarem falsa acusação (1981, p. 41-45).

De fato, no contexto maior da crítica à atividade jurídica, o que mais pode degradar as leis de homicídio é sua submissão ao interesse dos que adotam um gênero de vida marcado pelo uso arbitrário do poder político. Por essa razão, a essência do trabalho de reflexão empreendido por Antifonte diz respeito à ponderação dos interesses e dos critérios de justificação que obtém uma grande parte de sua especificidade do vínculo estreito entre a avaliação e a resolução de agir.

### 3.2- A Justiça Persuasiva no fragmento *Sobre a Verdade*

Depois da leitura do primeiro parágrafo do fragmento “A” deste papiro de Antifonte, o problema essencial que se nos apresenta é o conceito do justo e o valor da lei mais difundidos na sua época<sup>127</sup>. Neste trecho, Antifonte também nos apresenta o antagonismo entre as leis positivas e as prescrições da natureza.

I- “Justiça (*dikaiosýnē*), com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão. De fato, um homem utilizaria convenientemente (*symppheróntos*) a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas (*martýron*), exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza (*tá tēs phýseōs*). Pois as prescrições das leis são impostas de fora, as da natureza são necessárias. E as prescrições das leis são pactuadas (*homologuēthénta*) não geradas naturalmente, enquanto as da natureza são geradas naturalmente e não pactuadas. 2- Transgredindo as prescrições das leis, com efeito, se encoberto diante dos que compactuam, aparta-se de vergonha e castigo; se não se encobre, porém, não. Se alguma das coisas que nascem com a natureza é violentada para além do possível, mesmo que isso ficasse encoberto a todos os homens, em nada o mal seria menor, e, se todos vissem, em nada maior, pois não é prejudicado pela opinião, mas pela verdade. O exame destas coisas é totalmente justificado pelas seguintes razões: porque muitas das coisas justas segundo a lei (*katá nómon dikaion*) estão em pé de guerra com a natureza” (*polemiōs téi phýsei*).

*Papirus Oxyrhincus*, XI, 1364, ed. Hunt.

O antagonismo entre esses dois tipos de leis é discutido energicamente pelo sofista, que toma como premissa a definição de justiça como não transgressão das leis da cidade. Partindo dessa definição, ele argumenta que, para os homens, é conveniente observar as leis (*nómos*) quando, no momento da ação, se está na presença de testemunhas; se, ao contrário, a ação não é acompanhada de testemunhas, os homens devem seguir as prescrições da natureza (*phýsis*), cujas normas não podem ser impunemente transgredidas, mesmo na ausência de testemunhas. O que está em jogo aqui não são as aparências, mas a *verdade*, como diz Antifonte, em nítida alusão ao título do seu livro. Convém lembrar que Antifonte escreveu essa sua obra no momento em que a jurisprudência estava por inventar num ambiente de intensos debates e

---

<sup>127</sup> No diálogo platônico *Protágoras*, encontramos um comentário vivo da política de Atenas na época dos grandes sofistas. Nas passagens 326c-d e 337c desse diálogo, Platão, ao encenar com muita engenhosidade a reunião dos sofistas, nos mostra Protágoras e Hípias sustentando pontos de vista contraditórios. Enquanto Protágoras exalta os valores da lei da cidade-Estado como o “paradigma” segundo o qual todos os homens devem viver, Hípias observa que “a lei é o tirano dos homens”. Neste cenário criado por Platão, podemos de fato sugerir, como já o fez Ettore Bignone, que o papel de Hípias poderia representar a posição de Antifonte (1965, p.24).

crecente interiorização do sentimento do direito. Contudo, se desejarmos enfatizar as críticas do sofista às leis positivas, sem fazer da sua doutrina uma apologia ao anarquismo, devemos pôr em dúvida que essa definição coincida com a posição adotada por ele e discuti-la. Podemos justificar nossa dúvida, lembrando que, devido à precária condição de conservação do papiro, não temos a argumentação inicial que foi desenvolvida por nosso autor. Outra justificativa importante, apresentada por Bignone, diz respeito à coerência interpretativa que envolve o conjunto da obra do sofista, ou seja, devemos ler o papiro tendo em vista os demais fragmentos que nos foram transmitidos pelos antigos doxógrafos (1965, p.24-25). Para a helenista francesa Barbara Cassin, a interpretação do papiro envolve, de início, uma reflexão acerca do problema do método de pesquisa em história da filosofia, visto que, na maioria das vezes, os leitores de Antifonte adotam posições ideológicas fortes e, com muita frequência, se dispõem de antemão a encontrar nos sofistas doutrinas que defendem a transgressão dos costumes e das leis (1995, p.156-158).

Seguindo essas oportunas advertências, consideramos que, neste papiro, Antifonte leva ao extremo a oposição sofística tradicional, ao dizer que as leis, além de não serem fundadas na natureza, entram em conflito com ela, pois o que é justo segundo as leis equivale às ações que oferecem as maiores vantagens (*sympheróntos*) para os homens que as praticam. A consequência que resulta dessa concepção corrente de justiça que, a meu ver, Antifonte pretende debater, é a contradição do conceito de justo vinculado às prescrições das leis positivas, que são ocasionais e que variam de acordo com o momento oportuno (*kairós*). Assim, nosso sofista conclui no último parágrafo do fragmento “A” que, para as vítimas, “a justiça oriunda da lei (*nóμου δίκαιον*) não é capaz de dar assistência”, visto que:

“Por outro lado, parece não ser suficiente para socorrer os que se submetem a tais coisas o justo que vem da lei, o qual, primeiramente, permite a vítima sofrer o ataque e o atacante atacar. E nem



impedia então a vítima de sofrer e o atacante de atacar. E, quando ela traz o castigo, ela não está mais do lado da vítima do que do lado do culpado; pois a vítima deve persuadir àqueles que infligirão o castigo que ela é realmente a vítima, ela deve se defender para poder obter a justiça enquanto é permitido ao culpado desmentir essas acusações. 7- e esta condição é terrível [...] é sobretudo a potência da persuasão da acusação, que pertence ao acusador, que protege tanto a vítima quanto o culpado. A vitória é das palavras” [...]. (*Papyrus Oxyrhyncus*, XI, 1364, ed. Hunt.)

Para questionar as leis positivas da *pólis*, o sofista aponta suas consequências antitéticas e contraditórias, ao mostrar que elas são insuficientes porque não podem prevenir o mal. Aqui, o processo judiciário é condenável do ponto de vista ético, porque considera que tanto o inocente como o culpado são iguais perante a lei, devido à ambivalência da persuasão (*peithō*) que põe o bem e o mal no mesmo plano. Por isso, sua *tékhnē* antilógica é mesmo definida nesta dupla direção, pondo à prova e discernindo o que compromete a imagem da retórica diante dos tribunais. Assim, a retórica põe-se a serviço da justiça, na medida em que a arte das *antilogias* é redirecionada como uma das formas de exacerbação da própria mistura do diálogo filosófico com o *agōn* da retórica judiciária.

Ao fazer um comentário filológico do fragmento, o pesquisador italiano Mario Untersteiner enfatiza que a justiça (*dikaiosýne*), tal como foi apresentada e criticada por Antifonte, é para os cidadãos da *pólis*, na época da democracia, mais do que uma virtude, pois a justiça possui um valor objetivo que corresponde a todos os ideais cívicos (1962, p.72-73). O abandono dos temas míticos e teológicos e a construção racionalista do conceito de justiça que irá se contrapor ao conceito cívico de justiça pode ser explicado pela ética da ciência natural presente em Demócrito<sup>128</sup>. Para esse filósofo o problema mais intimamente sentido é o vínculo entre o homem e a cidade-Estado, entre a consciência individual e a coletividade. Em seu sistema, a vida política

---

<sup>128</sup>Sobre as influências de Demócrito na ética de Antifonte, conferir Bignone (1965, p.10-44) e Untersteiner (1993, p.69-72). Reproduzimos aqui um trecho no qual Untersteiner mostra a importância da filosofia da natureza para a compreensão da doutrina ética de Antifonte: “La gnoséologie et la physique d’Antiphon constituent une unité organique sur laquelle se greffent tous les problèmes éthiques” (1993, p.70).

passa a ser entendida como o produto do trabalho de homens que atuam como artífices ao criarem a cidade (*pólis*) e suas leis. Contudo, ele constata que os decretos da justiça estabelecida pelas leis humanas estão em desacordo com a justiça que a natureza inscreve no coração dos homens<sup>129</sup>.

Eis aqui os vínculos que unem a cosmologia de Demócrito às reflexões éticas e antropológicas de Antifonte; vínculos que explicam porque o sofista concede tanta importância à natureza (*phýsis*) que para ele é a matriz de onde provêm todas as experiências antitéticas e todas as obras efêmeras produzidas pela *tékhne* que, assim como o *nómos*, é uma condição derivada, um artifício. Retornar a essa matriz imutável e apaziguar os conflitos constitui para ele a maior virtude, pois, como afirma Barbara Cassin, para Antifonte, a verdade e a natureza são da mesma ordem. Nessa perspectiva, ela observa que podemos compreender melhor a posição de Antifonte se o situarmos tanto como crítico quanto como seguidor dos filósofos que o precederam (1995, p.161-175).

De início devemos lembrar que Antifonte concede a sua principal obra o título de *A verdade*, coincidindo assim com o título do poema filosófico de Parmênides e com o tratado de Protágoras. Essa aproximação não é fortuita, pois representa o fruto de uma inversão, ou como diz Cassin, é uma “estratégia sofisticada” que tem por finalidade operar um deslocamento que parte da natureza entendida como origem e *verdade* e a direciona rumo ao mundo da política. Ao tratar desse mundo ao qual pertencem os cidadãos, Antifonte critica as insuficiências das leis precisamente porque a natureza e a verdade não são projetadas sobre o que a lei prescreve. Por essa razão, o objetivo de

---

<sup>129</sup>Tomemos como referência para ilustrar essa aproximação aqui sugerida o fragmento DK 68 B 264: “Em nada respeitar mais os homens que a si mesmo, nem fazer algo mau, quer ninguém vá ver, quer todos os homens. Ao contrário, respeitar principalmente a si mesmo e estabelecer para a sua alma esta lei: nada fazer de inadequado”.

Antifonte é relativizar a norma artificial da lei e apresentar a norma da natureza como sendo a autêntica norma.

Mas como o sofista supera esse abismo imposto pelas contradições éticas da lei positiva, para enfim encontrar a autêntica norma que está em harmonia com a natureza?

No papiro, a partir da terceira coluna, Antifonte nos mostra que os imperativos da vida e da morte estão em conformidade com a natureza e conclui que o que é conforme a natureza é sempre útil. Como a verdade está do lado da natureza e não da fabricação dos homens, resulta daí que em todas as circunstâncias deve-se agir de acordo com o princípio da utilidade, que é o mais próximo da natureza.

“4 - O que é posto pelas leis como sendo útil é um vínculo para a natureza; ao contrário o que é posto como tal pela natureza é a liberdade. Portanto, pensando bem a natureza não tira mais proveito dos nossos sofrimentos do que das nossas alegrias, assim o que causa dor não será mais útil que o que causa prazer, pois o que é útil na verdade não deve prejudicar, mas beneficiar.”

(*Papyrus Oxyrhyncus*, XI, 1364, ed. Hunt.)

Partindo dessa premissa hedonística, na qual a natureza reconhece como um bem aquilo que causa prazer e reconhece como um mal aquilo que causa dor, Antifonte chega a uma conclusão moral positiva, ao afirmar que o útil é uma necessidade vital que cria um vínculo entre os homens, pois tem como fundamento da justiça a natureza. Em conformidade com este princípio utilitário, Antifonte elogia a serenidade, a calma e a autonomia moral do homem em relação às leis, no fragmento de sua obra *Da Concórdia (Péri Homonóias)*:

“Não há meio mais seguro de julgar se um homem é moderado, como não há como ver se ele fecha seu coração aos prazeres imediatos se ele mostra capaz ao se controlar de obter vitória sobre si mesmo. Ao contrário, aquele que quer, imediatamente, satisfazer seus desejos, deseja o pior no lugar do melhor”. (Fr. DK 87 B LVIII).

É esta autonomia do homem moderado que revela um importante elemento de oposição ao anarquismo professado por aqueles que encontram na doutrina de Antifonte uma brecha por onde passará a contestação da possibilidade de construção de

uma ética com pretensões universalistas. Como mostra Guthrie, a concepção de justiça apresentada por Antifonte encontra seus ecos nas palavras de Cálicles, tal como Platão o apresenta em seu diálogo *Górgias*. Na passagem 482e–483a, Cálicles, ao defender a lei da natureza, defende também o triunfo do direito pela força. Para ele, a lei da natureza, ao estabelecer o direito do mais forte, oferece aos indivíduos mais audaciosos as maiores vantagens, estabelecendo entre os homens a desigualdade natural. Para Guthrie, esse argumento de Cálicles não está em contraste com a utilidade egoística dos indivíduos audaciosos, que, tal como vimos em Antifonte, devido à ausência de testemunhas, conseguem escapar da punição ao cometerem uma falta (1995, p.97-111). Aos olhos de Guthrie, Antifonte, ao criticar a concepção legal de justiça em favor de uma natureza hedonística, pode ser classificado como um “anarquista moralizante bem intencionado” (1995, p. 111).

Para defender os ideais altruístas de Antifonte, mostrando que ele percorre um caminho oposto ao de Cálicles, recorreremos ao fragmento “B” do papiro, no qual Antifonte defende o princípio do cosmopolitismo, depois de ter colocado em evidência as controvérsias do direito positivo:

“Convém considerar as necessidades que a natureza impõe a todos os homens: todos conseguem satisfazê-las nas mesmas condições e naquilo que diz respeito a todas essas necessidades nenhum de nós é diferente, quer seja Bárbaro ou Grego: todos nós respiramos o mesmo ar com uma boca e um nariz, todos nós comemos servindo-nos de nossas mãos”.

(*PapyrusOxyrhyncus*, XI, 1364, ed. Hunt.)

O passo acima citado representa para o pesquisador Ettore Bignone a pedra de toque que permite interpretar a lei da natureza defendida por Antifonte num “sentido humanitário e sentimental”, pois a natureza é fundada sobre um princípio igualitário, enquanto Cálicles, ao contrário, defende que a natureza é um exemplo de luta desigual de poderes, na qual os mais fortes sempre prevalecem (1965, p.70).

Por seu turno, Untersteiner acredita que o cosmopolitismo defendido por Antifonte rompe as barreiras que dividem os povos, superando os conflitos produzidos pelo direito positivo e permitindo que a unidade harmoniosa da natureza retorne ao mundo dos homens (1993, p.68-69).

À luz de nossas últimas considerações, acreditamos que Antifonte encontra uma solução coerente para o problema da justiça, ao mostrar que a harmonia que está presente na humanidade igualitária abarca também o indivíduo que exerce o auto controle dos seus impulsos, fundando assim uma legalidade autônoma, capaz de coincidir com a ética da *isonomía*<sup>130</sup>. Podemos dizer, portanto, que estamos diante de um paradigma que nos ensina sobre a dificuldade de se conhecer todas as determinações existentes na vida política, sobretudo quando os pressupostos teóricos encontram-se estruturados no enraizamento da justiça, no espaço da disputa oratória.

---

<sup>130</sup> Para Martin Ostwald, Antifonte transforma em conceitos as premissas da soberania popular e da *isonomía* introduzidas por Clístenes e Elfiates em suas reformas democráticas (1990, p. 298).

## CONCLUSÃO

*Acordava ainda no escuro, como se ouvisse o sol chegando atrás das beiradas da noite. E logo sentava-se ao tear. Linha clara, para começar o dia. Delicado traço cor da luz, que ela ia passando entre os fios estendidos, enquanto lá fora a claridade da manhã desenhava o horizonte.*

*...Desta vez não precisou escolher linha nenhuma. Segurou a lançadeira ao contrário, e jogando-a veloz de um lado para o outro, começou a desfazer seu tecido. Desteceu os cavalos, as carruagens, as estrebarias, os jardins. Depois desteceu os criados e o palácio e todas as maravilhas que continha. E novamente se viu na sua casa pequena e sorriu para o jardim além da janela.*

Marina Colassanti – *A Moça Tecelã*

Ao longo de toda a tese a questão da deliberação ocupou um lugar de destaque. Os vários fios que venho acompanhando se ajuntam aqui. Para recapitular as linhas que constituem a estrutura rigorosa e a organização sutil que encontramos na obra de Antifonte, esse meu texto curto, com suas estranhezas, suas audácias e lacunas, pode, de certo modo, ter emaranhado as linhas do *lógosantilógico* tendendo a reduzi-lo às leis de um gênero para tentar criar uma imagem de si mesmo. Uma imagem de uma aventura nova e rara, tecida por Antifonte, que, entre os pontos conhecidos da tradição literária, arriscou dar curso livre a todas as possibilidades da razão, a todos os seus recursos, sem temer afirmar em alto e bom som sua existência. O texto de Antifonte articula raciocínios e pesquisas metodológicas e é isso, precisamente, que lhe confere seu valor, que faz dele o testemunho nobre de uma cultura cuja moralidade e racionalidade jurídica sobrevivem, em sua maior parte, somente através de textos de excelência literária, que apresentam para a nossa leitura intrincados problemas de comprovação e interpretação. Por isso, foram analisadas a obra de Antifonte, as leis de Dracon e as obras dos poetas como fonte de reflexão ética que incorporam, tanto no seu conteúdo como na sua forma, concepções de deliberação e responsabilidade que estabelecem um pertinente diálogo com o pensamento jurídico. Lidando com todos esses textos, as perguntas às quais eu quis responder eram muitas: Com que critérios e por quais razões

Antifonte escolhe expor através da arte retórica a complexidade e a indeterminação próprias da deliberação humana? Em que medida, uma obra filosófica como a de Antifonte pode almejar solucionar esses problemas, ao ser contraposta às diferentes perspectivas apresentadas por poetas e legisladores? Por que, nos discursos de Antifonte, os debates críticos e a construção de reflexões sistemáticas sobre os crimes de sangue sempre se inclinam à orientação dos afetos promovidos pela retórica? Qual é a relação entre os crimes narrados por Antifonte e as leis concebidas para puni-los?

As hipóteses que utilizei para tentar responder a estas questões indicam que o problema das relações entre as novas instituições da *pólis* e o antigo poder familiar suscitou mecanismos de resolução de disputas para casos de assassinato que exigiram novas prerrogativas discursivas. Em outras palavras, a antiga ênfase dada ao valor formal dos juramentos e dos testemunhos suscitou critérios para o uso das regras da evidência, dos raciocínios sobre os fatos e sobre as circunstâncias que são peculiares aos processos de homicídio, sobretudo em Antifonte. Embora, os raciocínios de Antifonte sejam mais novos e mais numerosos, seus princípios podem ser encontrados em outra parte. De fato, vimos, ao longo dos capítulos precedentes, que, para construir seus discursos, Antifonte opta por fazer aparecer relações, refutações, linhas de explicação e encadeamentos que estão inseridos na gênese arcaica da literatura épica e legislativa, bem como no contexto do teatro trágico que lhe é contemporâneo.

Foi por isso que julguei ser preciso levar em conta, em cada um dos capítulos da tese, exemplos detalhados, que analisei partindo da descrição e da classificação dos fatos, acerca dos crimes de sangue, até chegar aos argumentos que os interpretam. Com certeza, não tive a pretensão de ter esgotado aqui todos os problemas trazidos pelos textos, longe disso. O que tentei fazer, como indiquei na primeira seção do capítulo I, foi um levantamento de suas características e questionamentos mais

manifestos, escolhendo algumas passagens específicas, definindo assim, por aproximação, os traços mais notáveis do pensamento de Antifonte, tendo como referência o acervo de textos que ele recebeu de herança da tradição poética e legislativa.

Tal projeto implica, obviamente, em dificuldades de apresentação, posto que se trata de determinar a parte de intervenção pessoal e de interpretação introduzidas por Antifonte na sua herança do antigo *lógos*. Para isso, considere, antes de mais nada, Antifonte como um exemplo de escritor que dialoga com a tradição e com o público que lhe é contemporâneo. De um ponto de vista teórico, o primeiro diálogo faz-se com a poesia épica de Homero. O objetivo do diálogo que estabeleci entre os dois pensadores foi abordado na segunda seção do capítulo I, onde examinei as condições que motivaram o surgimento das reflexões e teorias sobre a forma de justiça mantenedora da ordem política na poesia homérica, tendo, como ponto de partida, a querela político-jurídica que o poeta apresenta na *Ilíada* para questionar e colocar à prova o sistema jurídico dos heróis. Comecei analisando os mais antigos registros das práticas jurídicas narrados pelo poeta, em *Ilíada* 18.489-509, através das pinturas feitas pelo deus Hefesto no novo escudo de Aquiles, que mostrava imagem pictórica do julgamento de um assassino. Para superar a solução deselegante apresentada pelos helenistas que postulam o primitivismo irracional do julgamento arcaico, enfatizando a oposição entre a “ação religiosamente eficaz” e a “ação juridicamente válida”, busquei mostrar que o confronto das teses dos litigantes no âmbito da cena do escudo de Aquiles representa uma verdadeira revolução intelectual, que faz recair o *lógos* nas oposições *antilógicas*. A evidência principal que sublinhei para sustentar esta minha hipótese leva em conta que a administração da justiça na poesia épica repousa em grande parte na força da palavra, força retórica nos primórdios da elaboração do que mais tarde, na época de Antifonte,



irá se transformar numa *tékhnē*. Outro problema que reexaminei diz respeito à natureza da intencionalidade e da responsabilidade heroicas. Para resolver este problema, me pareceram fora de lugar as teses que afirmam que o herói épico atribui seus pensamentos e estados de alma a agentes exteriores, visto que seria incapaz de reconhecer a dimensão subjetiva e interior das suas faculdades criadoras, emocionais e morais por ser imaturo e excessivamente despreparado para tomar uma decisão enquanto agente moral. Por isso, busquei determinar que a natureza discursiva do julgamento arcaico estimula os litigantes a resolverem suas disputas e a reconhecerem o valor das suas obrigações através de uma discussão racional, de uma consideração argumentada e disciplinada sobre os modos de atuar, suas vantagens e desvantagens.

Do testemunho do julgamento do assassinato narrado por Homero passei para a abordagem do julgamento prescrito pelas primeiras leis de homicídio publicadas por Dracon, discutidas na terceira seção do primeiro capítulo. Nesse percurso, tive como guia o texto epigráfico, onde encontramos um sumário de algumas importantes concepções acerca do delito e da ação injusta, que emergem de um padrão que foi definido por Dracon como um padrão válido para todos os membros da comunidade. O caráter original das suas leis nem sempre é percebido, devido, talvez, à própria forma de exposição. Isso motivou-me a concluir com algumas reflexões sobre o problema da originalidade da legislação draconiana. Para começar, observei que para muitos estudiosos da lei de Dracon é improvável que a lei promulgada tenha levado a uma reabilitação imediata da justiça e a um progresso inequívoco. Assim, não surpreende perceber que intérpretes recentes nem sempre concordem que a legislação draconiana foi mais valorosa que a prática consuetudinária que a antecedeu. O expositor mais eloquente dessa concepção é o helenista Michael Gagarin, para quem: “as regras da lei de Dracon estão muito próximas das regras e práticas homéricas; é particularmente

difícil entender por que Dracon precisou publicá-las por escrito”. Enfrentei o desafio de interpretar a lei de Dracon como um diálogo novo que não abandona a matéria da narrativa homérica, mas instaura nela uma crise de vastas consequências; identifiquei, através da retórica, que traduzir em leis as prescrições para as ações implica em situar o *lógos* numa esfera própria na qual o critério de verdade, inerente ao *lógos* do legislador, do orador e do filósofo, abarca tanto o automatismo da repetição do sentido sempre idêntico do *lógos* da lei, como o exercício sempre múltiplo do *lógos* enquanto instrumento de persuasão. Deste modo, mostrei que o jogo retórico propiciado pela administração das leis revela-se, ao mesmo tempo, como meio de afirmação, de defesa da lei e como meio de recusa, negação desta mesma lei. Ambiguidades cuja expressão maior se dá através da eficácia do *eikós*, do argumento da verossimilhança e da probabilidade tal como foram explicitadas por Antifonte em seus discursos. Com isso, creio ter demonstrado, contradizendo vários pesquisadores, que nos textos de Homero e de Dracon há uma atividade reflexiva que visa conceituar as diferentes formas de avaliações do comportamento delituoso, reprovável. Avaliações e reflexões que foram explicitadas através do jogo oratório que envolvia as partes em litígio, pois, sempre que este tipo de comportamento delituoso aparece imputado a um sujeito, cabe a este sujeito protestar discursivamente evocando seja a involuntariedade, seja a falta de liberdade de suas ações como circunstâncias que excluem a responsabilidade moral ou jurídica.

No capítulo 2, mostrei que, sem o teatro trágico, a continuidade entre a tradição épica e a legislativa não poderia revelar a grandeza do pensamento de Antifonte. Isso nos autorizou a dizer que as relações entre o uso público dos discursos persuasivos e a reflexão filosófica passam agora pela cidade, pela *pólis*, por seus mecanismos de luta política *agonística*. Para o estudo da tragédia, examinei o discurso polêmico sobre a justiça da *pólis* que emerge da trilogia esquiliana *Orestéia*, na qual as correspondências e

oposições que inspiram os debates oratórios favorecem as distinções que determinam a classificação das ações humanas tanto no plano moral como no plano jurídico. Nesse sentido, ressaltei que um primeiro signo de tensão entre o plano moral e o plano jurídico permite avaliar o cálculo do discernimento moral, ao contrapor duas formas de justiça: a justiça do *oikos* e a justiça da *pólis*. Essa constatação indica, como demonstrei, que há na *Orestéia* uma dialética trágica instaurada no debate que põe a *práxis* democrática da *pólis* em confronto com os valores ancestrais herdados do seu passado aristocrático. Também busquei evidenciar que, para apreender o que está em jogo nas reflexões esquilianas sobre a autonomia da vontade e sobre a responsabilidade dos seus heróis criminosos levados a julgamento, importa levar em conta sua aproximação com a sofística. Por essa razão, resolvi explorar as primeiras reflexões sobre a autonomia da vontade e sobre a especificidade do discurso jurídico que foram inauguradas por Antífote, ao estabelecer em seus escritos a importância do apaziguamento das querelas que residem entre a razão e o desejo e a importância das querelas insuperáveis que opõem a natureza e a lei, o público e o privado.

Finalmente, no capítulo 3, me interessei em mostrar o caráter complexo e original do pensamento de Antífote que, ao vivenciar e questionar o papel da retórica e da responsabilidade da autonomia, apresenta uma análise dessas questões que não se limita a repetir as fórmulas consagradas pela tradição. Isso pode ser constatado, por exemplo, quando ele utiliza em seus discursos a lógica das probabilidades que é fortalecida pelos floreios bem ornamentados que encorajam positivamente a incitação de emoções e sentimentos. Ele também concentra sua atenção nos argumentos mítico-religiosos que celebram a hegemonia da piedade e da justiça através da *kátharsis* e têm por tarefa dizer sua valorosa função: livrar a cidade da mácula produzida pelo assassino. Nesse percurso, mostrei que os elementos dramáticos são sempre explorados para envolver o

auditório com a história dos crimes que ele narra em seus discursos. É assim que Antifonte exige de seus ouvintes e leitores um envolvimento e uma resposta ativos. Também comparei o uso das verossimilhanças, que fundamentam as narrativas dos crimes de sangue, com o uso trágico das emoções, que cercam o medo da morte, ressaltando que Antifonte ensina explicitamente que essas são respostas que preservam um sistema de valores multilateral que, confrontado com o apelo ao intelecto, se enreda nas *antilogias*, desviando a experiência reflexiva da aridez da unilateralidade. Nesse contexto que acabei de descrever, concluo que Antifonte soube priorizar a liberdade criativa ao utilizar um universo de possibilidades discursivas que abarca tanto a complexidade processual da lógica jurídica, como as teorias filosóficas e o discurso ficcional da literatura. Assim, tais conclusões me levaram a descobrir uma outra dimensão das hipóteses que apontei nos capítulos precedentes. Compreendo agora que Antifonte busca novas modalidades discursivas em que se configura a possibilidade da harmonia entre a fala do orador, a fala do poeta e a fala do filósofo. Isso corresponde a dizer que, para Antifonte, o livre pensador não deve identificar-se inteiramente com algum modelo ou postulado teórico, visto que há sempre um outro ponto de vista – é isso que o seu *lógos antilógico* visa a demonstrar. O abandono da verdade teórica não implica, no entanto, no abandono de certa sabedoria sobre a natureza humana e é por isso que as ações transgressoras incitam a grandiloquência de Antifonte, que não mede esforços para realçar em seu texto a dupla orientação e a contraposição das intencionalidades.

Para finalizar, mostrei que a reflexão de nosso autor tanto nos discursos como no fragmento *Sobre a Verdade* revela sua elegante habilidade no manejo das *antilogias* e das verossimilhanças, ao mostrar que é possível inverter a condição de inocência das vítimas, assim como é possível absolver de culpa os acusados. Para apreender o valor

dessa habilidade, afirmo que Antífonte, ao voltar sua atenção para essa questão, na qual se perpetua a própria função de denúncia, de contraponto que deve enquadrar a interpretação dos discursos persuasivos, não hesita em repensar o estatuto do orador e da sua arte oratória.

Por enquanto, só posso agradecer ao leitor por ter destecido, em cada capítulo da minha tese, as maneiras pelas quais minha leitura interferiu de forma tendenciosa na trama tecida por Antífonte, admirável sábio que fia no fio da leitura seu destino e sua sobrevivência perene como texto clássico e como autor clássico.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes Primárias

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

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

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

ANTIPHON. *Speeches*. Ed. e Trad: Maidment, K. J. In: *Perseus Classical Texts*: <http://www.perseus.tufts.edu>

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

*Antiphon*. THE OLDER SOPHISTS. Transl. John S. Morrison. Edited by: Rosamond Kent Sprague. Indianapólis: Hackett Publishing Company, 2001.

ANTIPHONTIS TETRALOGIAE. Ed. e trad. F. Decleva Caizzi. Milano: Instituto Ed. Cisalpino, 1969.

ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. Trad. Delfim F. Leão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2009.

ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1997.

ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARISTOTLE. *Rhetoric*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

EARLY CHURCH FATHERS - Additional Texts. Edited by Roger Pearse.

In : "Tertullian Project" - <http://www.tertullian.org>

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

EURÍPIDES. *Orestes*. Trad. Augusta Fernanda de Oliveira Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

FILOSTRATO. *Vidas de los sofistas*. Trad. José M. Riaño. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Arx, 2003.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin, 2012.
- HOMERO. *Odisséia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin, 2011.
- LES PRESOCRATIQUES. Org. Jean P. Dumont. Paris: Gallimard, 1998.
- PAUSÂNIAS. *Description of Greece*. Translation by W.H.S. Jones, Litt.D. Cambridge: Harvard University Press, 1918.
- PLATONE. *Leggi*. Trad. Roberto Radice; Introdução: Giovanni Reale. Milano: Editora Rusconi, 1997.
- PLATÓN. *Protágoras*. Trad. Ute Schimidt Osmanczik. Ciudad del México: UNAM, 1994.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas – Sólon e Públícola*. Trad. Delfim F. Leão e José Luís L. Brandão. Coimbra: Editora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.
- PLUTARCO. *Les vies des hommes illustres*. Trad. Jacques Amyot. Paris: Gallimard, 1951.
- Plutarch. *Plutarch's Lives*. Trad. Bernadotte Perrin. In: *Perseus Classical Texts*: <http://www.perseus.tufts.edu>.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Maria Helena R. Pereira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Raul M. Rosado Fernandes; M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: Ed. UNB, 1986.
- UNTERSTEINER, Mario. *ISofisti: Testemonianze e Frammenti*. Firenze: La nuova Itália, 1967.

## Fontes Secundárias

- AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristotele*. Paris, Flammarion, 1986.
- AUBRIOT, Danièle. “Les Litaí d’Homère et la Díkē d’Hésiode”. *Revue des Études Grecques* 97 (1984) p.01-25.
- BACONICOLA, Chara. La Justice dans la Tragédie Grecque. IN: Maria Protopapas. *Mythe et Justice dans la pensée Grecque*. Paris: P.U.L. 2009. 173-191.
- BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro. *Os monstros do remorso em Ésquilo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro; LAGE, Celina Figueiredo. “O riso obsceno no êxodo do *Agamêmnon* de Ésquilo”. *Scripta Classica on-line* 2 (2006) p.58-75.
- BENDLIN, Andreas. Purity and Pollution. In: Daniel Ogden. *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2010, p.178-189.
- BIGNONE, Ettore. *Studi sul Pensiero Antico*. Roma: L’Erma di Bretschneider, 1965.
- BIGNOTTO, Newton. *O Tirano e a Cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- BOUVIER, David. *Le Sceptre et la Lyre: L’Iliade ou les héros de la mémoire*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2002.
- BOWRA, C.M. *Historia de la Literatura Griega*. Trad. Alfonso Reyes. Cidade do México: ed. Fondo de Cultura Económica, 1983.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Antiga Musa (Arqueologia da Ficção)*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2005.
- BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1993.
- CAIZZI, F. Decleva. “*Hysteron Proteron*: la nature et la loi selon Antiphon et Platon”. *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1986) p.291-310.
- CAIZZI, F. Decleva. “Il nuovo papiro di Antifonte. POxy LII, 3647”. *Protágora, Antifonte, Posidonio, Aristotele*. (Studi e testi per il corpus dei papiri Filosofici, 2). Olschki (1986) p.61-69.
- CAIZZI, F. Decleva. “Le fragment 44 D.K. d’Antiphon et le problème de son auteur: quelques reconsidérations”. HE ARKHAIA SOPHISTIKÉ. *The Sophistic Movement*. (Papers read at the 1st International Symposium on the Sophistic Movement) (1984) p.96-107.



- CAIZZI, F. Decleva. “Ricerche su Antifonte. A propósito di POxy. 1364 fr.1”. In: *Studi di Filosofia Presocratica* (1985) p.191-208.
- CANTARELLA, Eva. “*Phónos mé ék pronóias*: Contributo ala Storia dell’elemento soggettivo dell’atto illecito”. *Symposion*. (1971) p.293-319.
- CANTARELLA, Eva. *Itaca: eroi, donne, potere tra vendeta e diritto*. Milão: Feltrinelli, 2011.
- CANTARELLA, Eva. *Los Suplicios Capitales en Grecia y Roma: origenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. Madri: Akal, 1996.
- CARAWAN, Edwin. *Rhetoric and the Law of Draco*. Oxford: Claredon Press, 1998.
- CARRIÈRE, Jean-Claude. “Oracles et prodiges de Salamine. Hérodote et Athènes”. *Dialogues d'histoire ancienne* 14 (1988) p. 219-275.
- CASERTANO, Giovanni. “Epimênides: sábio ou filósofo?” *Hypnos* 26, (2011) p.13-35.
- CASSIN, Barbara. *Ensaio Sofísticos*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CASSIN, Barbara. *L'Effet Sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.
- COHEN, David. *Law, violence, and community in classical Athens*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- CRAHAY, Roland. “La littérature oraculaire chez Hérodote”. *Revue belge de philologie et d'histoire* 36, 3(1958) p. 939 – 943.
- CROISSET, Alfred e Maurice. *Manuel d'Histoire de la Littérature Grecque*. Paris: Ed. Thorin et Fils, 1900.
- DEMONT, Paul “Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide”. *Kernos* 3 (1990) p.147-156.
- DE ROMILLY, Jacqueline. *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclés*. Paris: Editions de Fallois, 1988.
- DE ROMILLY, Jacqueline. *Tragédies Grecques au fil des ans*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- DE ROMILLY, Jacqueline. *Razão e História em Tucídides*. Tradução Tomás R. Bueno e Sandra L. R. da Rocha. Brasília: Ed. UNB, 1998.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- DUBEL, S. “L’arme et la Lyre : remarques sur le sens du Bouclier d’Achile dans l’Iliade”. *Ktéma* 20 (1995) p. 245-257.

- DUCHEMIN, Jacqueline. *L'agon dans la Tragédie Grecque*. Paris: Les Belles Letres, 1945.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução : Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DUPRÉEL, Eugène. *Les Sophistes*. Neuchatel: Editions du Griffon, 1948.
- EDWARDS, Mark W. *The Iliad: a commentary*. Vol. V. New York: Cambridge University Press, 1997.
- EASTERLING, P. E. & KNOX, B.M. *História de la Literatura Classica*. Trad: Federico Zaragoza. Madrid: Gredos, 1990.
- FINLEY, M.I. *The World of Odysseus*. New York: New York Review Book, 1996.
- GAGARIN, Michael. *Writing Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2008
- GAGARIN, Michael. *Drakon and Early Athenian Homicide Law*. New Haven: Yale University, 1981.
- GAGARIN, Michael. Early Greek Law. In: GAGARIN, M.; COHEN, D. (Ed). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 82-97.
- GAGARIN, Michael. The Unity of Greek Law. In: GAGARIN, M.; COHEN, D. (Ed). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 29-41.
- GAGARIN, Michael, *Antiphon the Athenian. Oratory, law and justice in the age of the sophists*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- GAGARIN, Michael, *Athenian Homicide Law: case studies*. *Center for Hellenic Studies on-line discussion series*. <http://www.chs.harvard.edu/online>
- GAGARIN, Michael. "The Prohibition of Just and Unjust Homicide in Antiphon's Tetralogies". *Greek, Roman, and Byzantine Studies* [Online], 19.4 (1978): 291-306.
- GAGARIN, Michael. "The Nature of Proofs in Antiphon." *Classical Philology* 85, no. 1 (1990): 22-32.
- GASTALDI, Viviana. *El Derecho en la Orestía de Esquilo*. Bahia Blanca: UNS, 2001.
- GERNET, Louis. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris: Éditions Albin Michel, 2001.
- GERNET, Louis. *Antropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.
- GERNET, Louis. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.

- GILL, Christopher. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GIOVANNINI A., “La Guerre de Troie entre Mythe et Histoire”. *Ktéma* 20 (1995) p.139-176.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*. Trad. Joaquim Rodrigues Feo, Madrid: Gredos, 1988.
- HARRISON, A.R.W. *The Law of Athens v.I-II*. Cambridge : Hackett, 1971.
- HUMPHREYS, Sally. “A historical approach to Drakon’s law on Homicide”. *Symposion* (1990) p. 17-41.
- JANIC, J. “The meaning of justice in the poetry of Hesiod and its continuation in the lyric of Solon” *Eos* 89, 2 (2002) p. 203-227.
- KARP, A. J. “Homeric origins of ancient rhetoric”. *Aretusa* 10, 2 (1977) p. 237-258
- KERFERD, G.B.. *The Sophistic Movement*. London: Cambridge University Press, 1981.
- KIRK G.S, RAVEN J.E., SCHOFIELD M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Carlos A. Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- KITTO, H. D. F.. *Form and meaning in drama*. London: Methuen & Co. Ltd, 1956.
- KONSTAN, David. Rhetoric and Emotion. In: Ian Worthington. *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p.411-427.
- LANNI, Adriaan. “Relevance in Athenian Courts”. In: GAGARIN, M.; COHEN, D. (Ed). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 112-128.
- LEÃO, Delfim F. The Legal Horizon of the *Oresteia*. In: E. M. Harris; D. Leão; P. J. Rhodes (eds.) *Law and Drama in Ancient Greece*. London: Duckworth, 2010, p.39-60.
- LEÃO, Delfim F. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- LESKI, A. *A Tragédia Grega*. Trad: Anatol Rosenfeld. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2003.
- LONG, Antony. Law and Nature in Greek Thought. In: GAGARIN, M.; COHEN, D. (Ed). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 412-430.
- LORAUX. Nicole. *Maneiras Trágicas de matar uma mulher*. Trad. Mario da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1995.
- LORAUX. Nicole. *A invenção de Atenas*. Trad. Mario da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1994.

- MACDOWELL, Douglas. *The Law in Classical Athens*. New York: Cornell University Press, 1986.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- MAINE, Henry Sumner, Sir. *Ancient law*. Bristol, England: Thoemmes Press, 1996.
- MARGINESU, G. 'Divieto di iterazione del Kósmos e liste di magistrati. Nota sulla 'legge costituzionale' di Dreros'. *Parola del Passato* 347 (2006) p.110-114.
- MARQUES. Marcelo Pimenta. *Platão pensador da diferença: Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MARQUES. Marcelo Pimenta. "O sofista: uma fabricação platônica?" *Kriterion* 102 (2000) p. 66-88.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. In: *Sociologia e Antropologia*. Trad: Paulo Neves. São Paulo: Editora Coasac & Naify, 2003.
- MEIER, Christian. *La naissance du politique*. Paris: Gallimard, 1999.
- MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze. "La sanction de l'homicide en droit grec et hellénistique". *Symposion* (1990) p. 04-16.
- MUNTEANU, Dana. *Tragic Pathos: pity and fear in Greek Philosophy and Tragedy*. Nova York: Cambridge University Press, 2012.
- NOËL, M.P. "De la Sophistique à la néosophistique: Sur quelques "lectures" modernes dès sophistes". *Cahiers de la Villa Kérylos* 13 (2002) p.43-53.
- NUSSBAUM, Martha. *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e Ética na Tragédia e na Filosofia Grega*. Trad: Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- OSTWALD, Martin. "Nomos and Physis in Antiphon's Peri Alêtheias". *Cabinet of the Muses*. Department of Classics, UC Berkeley (1990) p.293-306.
- PARKER, Robert. Law and Religion. In: GAGARIN, M.; COHEN, D. (Ed). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 61-81.
- PARKER, Robert. *Athenian religion: a history*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- PARKER, Robert. *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*. Oxford : Clarendon Press, 2001.
- PERNOT, Laurent. *La Rhétorique dans la Antiquité*. Editions LGF - Livre de Poche, Paris, 2000 .
- PLESCIA, Joseph. *The oath and Perjury in Ancient Greece*. Gainesville : Florida State University Press, 1976.

- POULAKOS, John. "Toward a sophistic definition of Rhetoric". *Philosophy and Rhetoric* 16 (1983) p.35-48.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. H.C.L. Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 1993.
- RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. "Um Antifonte múltiplo". *Anais de filosofia clássica*, vol. 2 n°4 (2008) p. 96-106.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os Sofistas*. Trad. João Amado. Lisboa: ed. 70, 1986.
- ROSIVACH, Vincent. "Execution by Stoning in Athens". *Classical Antiquity*, Vol. 6, 2 (1987) pp. 232-248.
- RUBINSTEIN, Lene. "Differentiated Rhetorical Strategies in the Athenian Courts". In: GAGARIN, M.; COHEN, D. (Ed). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 129-145.
- SILVA, Maria de Fátima Sousa. *Ésquilo: o primeiro dramaturgo europeu*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- SILVA, Maria de Fátima Sousa. "Eurípidés, *Orestes*. Crime, remorso e justiça". *Vt par delicto sit poena: crime e justiça na Antiguidade*. Aveiro: 2005, p.67-81.
- SILVA, Maria de Fátima Sousa. Orestes: the chronicle of a trial. In: E. M. Harris; D. Leão; P. J. Rhodes (eds.) *Law and Drama in Ancient Greece*. London: Duckworth, 2010, p. 77-93.
- SILVA, A. C.. *A arte da contradição na primeira Tetralogia de Antifonte*. Dissertação de Mestrado, 2005.
- SILVA, A. C.. Antifonte, Aspásia e Sócrates no "Menéxeno" de Platão. *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica* No. 005 (2010) p.59-68.
- SCHIAPPA, EDWARD. *Protagoras and Logos*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- SNELL, Bruno. *A Descoberta do Espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1975.
- SOLMSEN, Friedrich. *Hesiod and Aeschylus*. London: Cornell University Press, 1995.
- SPERBER, Monique-Canto. *Éthiques grecques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- STANLEY, Keith. *The Shield of Homer*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- STRAUSS, Leo. *Argument et Action des Lois de Platon*. Trad. Olivier Berrichon-Sedeyn. Paris: J. Vrin, 1990.
- TAPLIN, Oliver. "The Shield of Achilles within the Iliad". *Greece and Rome* 27,1 (1980) p.1-21.

TODD, Stephen. "Law and Oratory at Athens". In: GAGARIN, M.; COHEN, D. (Ed). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 97-112.

THÜR, Gerhard. "The Role of the Witness in Athenian Law. In: GAGARIN, M.; COHEN, D. (Ed). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 146-170.

UNTERSTEINER, Mario. *Les Sophistes*. Trad. Alonso Tordesillas. Paris: Vrin, 1993.

VERNAT, J.P.; DETIENNE, M.. *Métis: as astúcias da Inteligência*. Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.

VERNANT, J. P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Trad. Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Duas Cidades, 1987.

VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 2002.

VOLONAKI, Eleni. "Apagoge in Homicide Cases". *Dike* 3 (2000) p.147-176.

WILLETTS, R. F. "A neótas at Dreros". *Hermes* 85, 3 (1957) p.381-384.

## Outras Fontes

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

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque* *histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1977.

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

COPETE, Juan M. Cortés (Ed.). *Epigrafía Griega*. Madrid: Cátedra, 1999.

ARNAOUTOGLU, Ilias. *Leis da Grécia Antiga*. Trad: Ordep Trindade. São Paulo: Odysseus, 2003.

GOULET, Richard. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. L'Année Philologique. *Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco latine- tome LXIV*. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H.S. *A greek-english Lexicon*. New (Ninth) Edition.