

TRANSGRESSÃO E IMPUTABILIDADE NA TRAGÉDIA DE EURÍPIDES

Andreilino Ferreira dos Santos FILHO*

RESUMO

Trata-se de discutir a relação entre responsabilidade e imputabilidade no cenário da tragédia grega. Especificamente, é na *Medeia* de Eurípides que a questão é tratada, na medida em que o escritor apresenta o distanciamento do destino e da potência divina suficiente para estabelecer o homem como agente e, portanto, imputável pelas suas ações, embora a punição não esteja a priori garantida.

Palavras-Chave: Tragédia Grega; Eurípides; Transgressão; Imputabilidade; Direito Grego

A tragédia grega é, sem sombra de dúvida, um dos maiores e mais importantes acontecimentos na Grécia e, porque não dizer, em todo o ocidente. Prova disso é a candente atividade teórica acerca do tema. A monumental produção acadêmica que vem se configurando a partir do século XIX tem reunido diversos estudiosos que, tomando a Tragédia como um fenômeno multifacetado, alargaram em muito as possibilidades de pesquisa. Tal interesse, como ressalta Romilly,

Não se trata simplesmente de fidelidade a um passado brilhante. É evidente que a irradiação da tragédia grega se prende à amplitude do significado, à riqueza de pensamento que os seus autores souberam imprimir-lhe. A tragédia grega apresentava, por meio da linguagem diretamente acessível da emoção, uma reflexão sobre o homem. Sem dúvida, é por isso que, em épocas de crise e de renovação como a nossa, sentimos a necessidade de um retorno àquela forma inicial do gênero. Criticam-se os estudos gregos, mas ainda se representam, no mundo quase todo, as tragédias de Ésquilo, de Sófocles e de Eurípides, pois é nelas que essa reflexão sobre o homem brilha com sua força primeira. (ROMILLY, 1998, P. 7)

O objeto da tragédia é o mito. De acordo com Aristóteles (1987) na sua *Poética*, se tomarmos como referência o objeto da narrativa trágica, ela nem sequer se difere da epopeia. Ou seja, para ambas o objeto é o imaginário mítico. O mito é, por assim dizer, a alma da tragédia.

Esse imaginário mítico que se manifesta na tragédia não é a simples reposição de um passado remoto, mas significa antes a retomada da tradição na qual o homem grego é formado (*paideia*) para, a partir dela, refletir sobre o presente, isto é, sobre o tecido social da *polis* do século V antes da nossa era, bem como pensar acerca da condição humana geral.

* Universidade do Estado de Minas Gerais e Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
E-mail: andrelinofilho@yahoo.com.br

Nesse sentido, o fenômeno, que, vale ressaltar, também é produção artística e evento cívico, encampa simultaneamente uma dimensão particular, na medida em que apreende o que há de mais específico no seu contexto, e universal enquanto fornecimento de elementos indispensáveis para a compreensão do homem ocidental.

O mecanismo de que se serve à tragédia para levar a cabo tal reflexão é a noção de *mimesis*, o que, de acordo com a *Poética* do estagirita, trata-se da imitação de ações². Nesse expediente mimético aparecem tanto os caracteres das personagens como o pensamento que engendra a ação propriamente dita. Entretanto, algo intrigante também emerge. Trata-se da responsabilidade pelo resultado da ação.

É sabido que a tragédia não imita simplesmente a bondade dos homens. Ela fomenta, antes de tudo, a reflexão acerca da desmesura (*hybris*) humana, e, por conseguinte, implica na punição do agente. Mas, como as noções de crime e castigo podem ser colocadas pela tragédia e como o agente pode ser legal e legitimamente responsabilizado? Uma resposta possível, embora de certa forma evasiva, é que o homem é punido pelo excesso. Mas qual é o estatuto desse excesso? Uma possessão, loucura ou um ato deliberado? E nos casos em o destino aparece como algo inexorável, não seria preciso admitir uma volição que prescindia de escolha ou uma espécie de responsabilidade independente das intenções? Nenhuma resposta simples pode efetivamente satisfazer a tais indagações.

Antes de qualquer coisa, é preciso ressaltar que a linguagem trágica é ambígua. Tal ambigüidade resulta daquilo que pode ser chamado de matéria da tragédia, isto é, a linguagem jurídica. Ainda que a Epopeia contenha elementos que contribuíram para a formação do direito grego, é na tragédia que eles ganham intensidade. A tragédia pode, pois, ser vista como uma leitura jurídica do mito, na medida em que ecoa como expressão literária do direito grego.

Por outro lado, importa dizer que no contexto em que se inscrevem as representações trágicas não há ainda uma configuração jurídica de mundo plenamente consolidada. O direito grego do século V a.C. está longe de ser um *cânon* definido. Ao contrário, ele é composto de categorias jurídicas fluidas e, nesta medida, ambíguas.³ Nesse sentido, o termo talvez mais caro é o verbo *harmatanein* que pode designar o mesmo que *adikein*, isto é, quem intencionalmente cometeu o ato criminoso.

² Segundo a *Poética* de Aristóteles, “é, pois, a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o ‘terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções’.” 1449 b 24-33. Portanto, “sem ação não pode haver tragédia (...)” 1450 a 23.

³ A ambigüidade da linguagem – e neste caso mais especificamente da linguagem jurídica – presente na tragédia parece permitir em última instância a imputação de responsabilidade ao agente da ação. A ambigüidade é aquilo que impermeabiliza os espíritos, muito embora pressuponha, já que a tragédia ao desdobrar-se do ponto de vista da *catarse*

Aqui duas possibilidades se abrem, a saber: a ênfase na autonomia humana de um lado e o caráter inexorável do ditame divino, ainda que se reserve um espaço para a responsabilidade humana. De acordo com Lesky (1966), no primeiro caso, não é difícil concluir que se trata de uma leitura anacrônica, na medida em que há uma clara projeção de categorias modernas (vontade, liberdade e autonomia) para interpretar a grecidade. Já no segundo, a garantia da legitimidade da imputabilidade ancorada num sujeito que assume a sua destinação, configurando a ação voluntária é igualmente problemática. Se não é possível falar livremente de termos como autonomia e vontade na Grécia Antiga, não seria também inaceitável admitir a ação voluntária? Assim, dizer que o sujeito é imputável porque assume a sua destinação não seria, no fundo, mais do que uma decisão sem escolha, responsabilidade independente das intenções. Portanto, o problema da legitimidade da punição continua.

Nas sociedades contemporâneas do ocidente a noção de vontade é uma das dimensões fundamentais da pessoa. É pela categoria da vontade que podemos imputar à pessoa o caráter de agente numa determinada ação. Na medida em que a vontade é esse elemento constituinte da “essência” humana ou do indivíduo, ele passa a ser duplamente responsável pela ação que engendra: diante de outrem e diante de si mesmo. Mais do que isso, o sujeito não só é responsável pelo ato posto no aqui e agora, como também é julgado pelos atos passados. Nesse sentido, o que está em jogo é a permanência, a continuidade e a unicidade do sujeito. A extensão da imputabilidade corresponde à extensão do sujeito e da vontade que o constitui. O sujeito é, pois, a fonte de suas próprias ações. Segundo Vernant,

a categoria da vontade, no homem de hoje, não supõe apenas uma orientação da pessoa em direção da ação, uma valorização do agir e da realização prática, sob suas diversas formas, mas, muito mais, uma preeminência que, na ação, se atribui ao agente, ao sujeito humano posto como origem, causa produtora de todos os atos que dele emanam. (VERNANT, 1999, p. 25)

A vontade é, assim, o horizonte no qual se inscreve a decisão ou, mais apropriadamente, ela se efetiva na decisão do sujeito. Acrescenta Vernant (1999), que o indivíduo ao se empenhar numa opção constitui a si próprio como agente ou, dito de outro modo, se apresenta como sujeito responsável, autônomo e passível de imputabilidade.

A naturalidade pela qual a visão moderna é acolhida se impõe com tamanha força que parece violar critérios hermenêuticos. No contexto em que sequer existe uma palavra que traduza o vocábulo vontade seria no mínimo um anacronismo se perguntar pela culpabilidade na tragédia. Mas se

(efeito sobre o espectador) produzindo a consciência trágica, que o espectador também viva a ambiguidade da linguagem (e ao fazê-lo, reconheça a sua condição).

a tragédia não é um mero artefato cultural-artístico, porque apreende e interpela o seu próprio contexto, a questão ganha uma nova visada. É preciso discutir no interior da mentalidade grega e, em especial a do século V a.C., os elementos que podem oferecer uma leitura que, ao fim e ao cabo, implique na explicitação da natureza da imputabilidade emergente nas representações trágicas. Só assim o agente trágico deixaria o lugar de joguete nas mãos inexoráveis do destino ou dos deuses. A sugestão oferecida por Vernant e por nós acolhida é a seguinte:

Sem um julgamento *a priori* devemos examinar de que formas se revestiram, no quadro da civilização helênica, as categorias respectivas da ação e do agente, como se estabeleceram, através das diversas práticas sociais (religiosas, políticas, jurídicas, estéticas, técnicas), as relações entre o sujeito e suas ações. (VERNANT, 1999, p. 26).

O helenista ressalta que, se sujeito trágico é incapaz de se colocar para além da constatação do dilema, o seu comprometimento com a ação traduz não uma escolha livre, mas tão somente o reconhecimento da necessidade (*ananke*) em face da qual a ação ocorre.

É preciso, pois, apreender o estatuto da ação humana no interior de duas ordens de realidade, a saber, o *ethos* (caráter) e o *daimon* (potência divina) onde se enraíza a decisão trágica. A expressão jurídica desse dilaceramento no qual se encontra o homem é a distinção entre o justo por natureza e o justo por convenção ou o conflito entre *nomoi*, a saber, a lei natural e a lei positiva.

A rigor, o refinamento de tal conflito pode ser constatado na *Antígona* de Sófocles. Nessa obra, duas ordens distintas, mas não separadas, se encontram. Tratam-se da moral e do direito. A moral, a tradição que evoca os antepassados e, entre eles, os deuses, exige o cumprimento de uma lei de sangue, uma espécie de lei natural. O direito,⁴ isto é, a lei positiva, por sua vez, implica a obediência àquilo que é prescrito pelo “Estado”, não interessando se o *nomos* é resultado da decisão de um *tyrannos* ou da deliberação da *ekklesia*. Ao contrário do que sugeriria uma leitura afoita dessa tragédia, não é o conflito pura e simplesmente de duas leis, mas algo para o qual os gregos começam a sinalizar, isto é, a articulação entre moral e direito numa unidade fundamental. É questionável, segundo Miguel Reale,

a existência ou não de uma ‘consciência do problema’ entre os gregos. Pode dizer-se, no entanto, que prevalece o reconhecimento de que na Grécia foram ventiladas certas questões atinentes ao assunto, mas sem ser proposta de maneira deliberada a questão de critérios capazes de distinguir o jurídico do não-jurídico, ou as diversas esferas da Ética. (REALE, 1996, p. 622).

⁴ É importante lembrar que na Hélade não existe uma palavra que de fato traduza o termo direito, pois, é possível falar no máximo do justo (*dikaion*).

Com efeito, não distinguir claramente a moral do direito não é nenhum demérito dos gregos, pois, segundo o jurista, o que importa é apenas a distinção do ponto de vista funcional.⁵ Embora para o jurista a vida prática como um todo se enraíza no expediente político, vale lembrar com Gernet (1968, p. 7) que o direito grego não pode ser pensado prescindindo da religião, na medida em que “a história das instituições familiarizou-nos por muito tempo com a idéia de que os direitos mais antigos, muito diferente dos nossos, possuem como característica comum uma visada da “religião” fortemente marcada”.

Entre os tragediográficos, é na obra de Eurípides que encontramos o cenário mais apropriado para o desenvolvimento da questão. Sua produção, sobretudo *Medeia*, é entre todo o gênero trágico a mais inovadora. A novidade diz respeito ao afastamento da potência divina, deixando, por consequência um espaço maior para a ação humana. Segundo Romilly (1998, p. 102), “Eurípides introduziu no gênero trágico uma profunda renovação, presente em todas as suas obras. Ele desenvolveu a ação, forçou os efeitos, liberou a música, multiplicou os personagens, desceu os heróis dos seus pedestais, operou mil reviravoltas, consideradas, por muitos, melodramáticas.”

O desprezo pela guerra em Eurípides não deixa dúvida quanto à especificidade do contexto por ele apreendido. Trata-se de destinar um espaço para a decisão humana que não é mais do que um olhar de inspiração política, isto é, a apreensão da efetiva capacidade da deliberação humana acerca dos destinos da *polis* que se cristaliza do debate político ateniense. Nesse sentido, o teatro de Eurípides reverbera uma nova semântica para o vocábulo *agon*. Tal noção emerge sob a égide da política como combate de ideias. Esta é a guerra que figura nas peças de Eurípides, uma guerra (*polemos*) dos *logoi*.

Não é difícil notar um afastamento grandioso daquilo que caracteriza em grande parte o teatro anterior, a saber, a inexorabilidade da punição, independentemente da sua legitimidade. O peso nos caracteres das personagens, veia principal da tragédia euripidiana, somado ao acentuado elemento patético que perpassa a ação humana configura um novo horizonte no qual se inscreve a *práxis* humana. É uma diferença crucial, na medida em que o homem trágico de Eurípides carrega sobre os ombros a responsabilidade da ação, embora a punição não esteja garantida.

O herói evocado por Eurípides prescinde de um *topos* ideal para instalar a realidade humana. É esse realismo que põe a baila a psicologia das personagens. Diferentemente dos seus

⁵ De acordo com o jurista Miguel Reale em sua *Filosofia do Direito* (1996, p. 621) não é animadora a “intenção de traçar limites nítidos ou rigorosos entre o campo jurídico e o moral, mesmo porque importa mais saber distingui-los em sua *funcionalidade* do que separá-los, enquadrando-os em categorias estanques, isoladas uma da outra e do sistema geral da conduta humana. Que a abstração não nos leve a ponto de esquecer a *unidade fundamental* da vida ética, pois o Direito se esclarece pela Moral, pelos costumes e pela atividade religiosa ou pela econômica, e vice-versa, assim como pelo *todo do convívio social*, no qual aqueles elementos se inserem, de maneira que nos devem interessar tanto as ‘distinções’ quanto as ‘conexões’ existentes”.

antecessores, o escritor privilegia o domínio das paixões como sendo aquilo que torna o homem efetivamente humano. Ressalta Romilly que

o retrato das paixões em si era uma novidade. Ésquilo interessava-se pouco por ele: os problemas do erro e do castigo sobrepunham-se à psicologia. Já na obra de Sófocles existe maior interesse; mas seus personagens assumem virtudes tão íntegras que são definidos mais por um ideal que por uma via interior complexa. Eurípides foi o primeiro a representar o homem preso a suas paixões, e a tentar descrever os seus efeitos. (ROMILLY, 1998, p. 111).

A ação despida do caráter fabuloso típico dos grandes heróis permite a distinção entre responsabilidade e imputabilidade, o que é da maior importância para a assimilação das categorias que compõem o embrionário direito grego. O recorte histórico no qual Eurípides está inserido parece ser o ocaso da redução da justiça à unilateralidade da vingança, muito embora seja uma ação do homem em nome do homem.

Contudo, o problema da legitimidade da punição permanece, pois o sublinhar do domínio patético que orienta a ação está longe de engendrar a categoria da intencionalidade. Ao contrário, o *pathos* é minimização da culpa quando não é a erradicação do caráter ilícito do ato. Portanto, a preocupação velada na obra de Eurípides é, de certa forma, o eco da sofística, na medida em que retira o homem dos grilhões do *nomos* tradicional, espelho da ordem cósmica, para o ordenamento que é o resultado de uma convenção social, engendrada pela argumentação vitoriosa. Ou seja, tudo que está sob o escopo da palavra se justifica. Logo, a inimputabilidade está, em princípio, garantida, apesar da impossibilidade de apagar a responsabilidade, o que é simplesmente contraditório aos olhos do direito moderno, mas que se justifica num contexto em que a vingança é uma categoria válida.

Contemporânea dos sofistas, a tragédia de Eurípides parece ser a refração do direito de sua época. Mas algo é simplesmente intrigante, a saber, a permanência da categoria da vingança, sobretudo na figura da personagem de Medeia. O problema é que tal categoria só tem plena validade no unilateralismo do direito familiar, isto é, aquele que pressupõe o *oikos* como o centro dos valores e, portanto, das ações. O que é, então, curioso em Eurípides é que, a despeito da noção de vingança, o direito pressuposto por ele é o do século V a.C, em que a questão da vingança privada não faz mais nenhum sentido. Então, estaria Eurípides carregando resquícios do direito anterior? Isso é de fato aceitável num autor que retira da sua contemporaneidade a matéria das suas representações? Assim, uma hipótese precisa ser levantada, qual seja, a vingança surge em Eurípides sob a forma de atenuante da ação.

Por isso a escolha de *Medeia* não é arbitrária, pois a peça apresenta de forma contundente o domínio do patético. O *pathos*, pois, que governa as personagens é de fundamental importância para a compreensão do amplo espaço que Eurípides oferece à ação, o que implica o afastamento dos ditames dos deuses e do destino. A ação humanizada sugere a autonomia do homem. Contudo, a autonomia humana posta na referida tragédia não nos permite inferir que a ação é plenamente imputável, provavelmente – e aqui está em jogo a hipótese de leitura – pela natureza da mola propulsora da ação, isto é, o irracional. Na ausência de um expediente racional do qual se possa deduzir a ideia de bem, a ação é posta unilateralmente, pois evoca sempre a legitimidade.

A redução da justiça à vingança, posta de forma cabal em *Medeia*, funciona como atenuante – para não dizer excludente de ilicitude – apesar de que a possibilidade de ausência ou enfraquecimento da punição não serem dados *a priori*. É verdade que as condições são dadas pela esfera jurídica, mais especificamente pela ambiguidade que a perpassa, mas o que parece retirar a natureza ilícita de um ato é o expediente retórico.

As personagens de Eurípides, sobretudo *Medeia*, justificam suas ações. O exemplo paradigmático do peso da argumentação sintetiza-se no trecho em a esposa traída prepara a justificativa para a sua ação bárbara:

Das criaturas todas que tem vida e pensam, somos nós, as mulheres, as mais sofredoras. De início, temos de comprar por alto preço o esposo e dar, assim, um dono a nosso corpo – mal ainda mais doloroso que o primeiro. Mas o maior dilema é se ele será mau ou bom, pois é vergonha para nós, mulheres, deixar o esposo (e não podemos rejeitá-lo). Depois, entrando em novas leis e novos hábitos, temos de adivinhar para poder saber, sem termos aprendido em casa, como havemos de conviver com aquele que partilhará o nosso leito. Se somos bem-sucedidas em nosso intento e ele aceita a convivência sem carregar o novo jugo a contragosto, então nossa existência causa inveja; se não, será melhor morrer. Quando um marido se cansa da vida do lar, ele se afasta para esquecer o tédio de seu coração e busca amigos ou alguém de sua idade; nós, todavia, é numa criatura só que temos de fixar os olhos. Inda dizem que a casa é nossa vida, livre de perigos, enquanto eles guerreiam. Tola afirmação! Melhor seria estar três vezes em combates, com escudo e tudo, que parir uma só vez! (...) Vezes sem número a mulher é temerosa, covarde para a luta e fraca para as armas; se, todavia, vê lesados os seus direitos do leito conjugal, ela se torna, então, de todas as criaturas a mais sanguinária! ” (EURÍPIDES, 1991, p. 258-302)

Medeia, justifica durante toda a peça, ainda que apenas na dimensão patética, a sua ação. Ora, se a argumentação não ameniza o caráter bárbaro da ação da referida personagem, o desfecho da

tragédia indica que, embora responsável, ela é que sai ilesa da trama, ainda que Aristóteles entenda tal término como uma quebra na unidade da ação, uma vez que Medeia foge no carro do Sol⁶.

Tais considerações, no entanto, não são simples mergulho no texto euripídiano. Compreender a distinção entre responsabilidade e imputabilidade exige a recorrência a categorias jurídicas da época, isto é, recorrer à esfera jurídica do século V a.C. Tal compreensão é de suma importância para entender como o cenário posto por *Medeia* justifica a ação no sentido de torná-la livre de punição.

Do ponto de vista jurídico, é simplesmente escandalizador que a personagem escape à punição. Tal escândalo é mitigado, no entanto, se atentarmos para a estrutura do agir levada a cabo por essa tragédia. Ou seja, a ação prescinde da deliberação racional (*bouleusis*).

As categorias jurídicas impostas pelo direito visavam a regulamentar a exclusão do caráter de ilicitude da vingança privada, a fim de distinguir diversas formas de ilícitos e suas respectivas punições. Nesse sentido, a *agnoia* que até então constituía a própria essência da falta, poderá, por oposição a *hekousion*, definir a categoria dos delitos cometidos de mal grado, *ákōn*, sem intenção delituosa. Toda decisão (*proairesis*) seria um ato executado de bom grado, isto é, *hékōn*, apesar de aquilo que se faz de bom grado não ser objeto de uma decisão, o que é contraditório. Nesse sentido, a ação por apetite (*epithymía*) ou impulso (*thymos*) sem a precedência da reflexão é *hekōn*, embora não seja, a rigor, *proairesis*. Enquanto *proairesis*, a decisão se apóia num desejo racional, uma aspiração (*bouleusis*) penetrada pela inteligência e orientada por um objeto prático que o pensamento já apresentou à alma como um bem. Portanto, *proairesis* implica deliberação (*bouleusis*), um cálculo racional, uma escolha que resulta numa ação.

A deliberação racional exige o espaço da contingência. Sem ela a ação não pode ser qualificada como humana. *Medeia*, a despeito de não realizar a deliberação racional, coloca as condições de possibilidade da *bouleusis*. Somente numa narrativa trágica em que a potência divina está, de certa forma, cerceada é que surge efetivamente a contingência. Ela se centra na pesquisa sobre os meios que conduzirão a um fim. O fim a que se propõe a traída Medeia é a vingança. Ainda que a personagem estabeleça um inquérito acerca dos meios, este não é um expediente deliberativo. A rigor, o fim da peça não é ético, já o *telos* da ação não é o bem. O bem visado no caso de Medeia não é universal, pois satisfaz apenas a um orgulho golpeado pela traição. Na unilateralidade da ação, o bem se mostra igualmente unilateral.

⁶ “Por que tentas forçar e destruir as portas? Procuras os cadáveres e a criminosa? Poupa-te esta fadiga; se quiseres ver-me, estou aqui. Dize o que esperas. Tuas mãos, porém, jamais me tocarão. Este é o carro que o Sol, pai de pai, fez chegar até mim, para me proteger contra o braço inimigo.” (*Medeia*. 1501-1508)

Então, o que podemos inferir acerca da punição em *Medeia*? Sob o domínio da unilateralidade não é difícil compreender a falta de correspondência entre responsabilidade e imputabilidade.

De acordo com Jaeger (1995), é a partir do século VI a.C que o Estado ateniense começa a ser configurado juridicamente. Isso não quer dizer, no entanto, que diversos elementos da tradição não tenham contribuído para o desenho da esfera jurídica. Vale ressaltar que a formação jurídica ecoa como o acabamento da formação do Estado Ático, que desde as colônias gregas da Ásia Menor vinha sendo fomentado, a despeito da figura do Estado não aparecer nessa tradição como *telos* último da sociedade.

Na poesia homérica, mais especificamente na *Ilíada*, podemos encontrar traços significativos do Estado jônico. Nessa narrativa, a figura de Heitor aparece como o exemplo paradigmático para pensar o Estado troiano e, de certa forma, a região da Ásia Menor como um todo. Lá podemos ver um expediente destinado à administração da justiça que não se reduz à figura do rei, até porque este é uma espécie de adorno, sem efetividade do ponto de vista do exercício do poder (*kratos*). Neste sentido, estamos a um passo da aristocracia.

Nas mãos da aristocracia o direito prescindia da discussão, pois a tradição era o limite. Não obstante, o considerável crescimento da tensão entre a nobreza e os cidadãos livres exigia além de leis escritas a discussão destas. Esse momento, captado muito bem por Hesíodo, introduz efetivamente o vocábulo *dike*. Embora o processo de codificação do direito seja um tanto opaco em muitas cidades, a poesia hesiodiana aponta com muita clareza o fenecimento da noção de *themis*. Em seu lugar, apesar do vocábulo ser tão antigo quanto o primeiro, é que se coloca o termo *dike*. A rigor, as duas palavras significam lei. Mas, *themis*, na medida em que se remete ao compêndio da grandeza cavaleiresca indica o direito consuetudinário como o horizonte no qual se inscreve a *práxis*, ao passo que *dike* tem como gênese a linguagem processual. Era uma espécie de “dar a cada um o que lhe é devido”.

A noção de *dike* é de suma importância para o engendramento e a consolidação das estruturas histórico-sociais. Ela representa o momento em que a sociedade grega exige a discussão do *nomos* que se sustenta como lei autoritária (*themis*). Ora, na medida em que a unilateralidade da lei tradicional é questionada, o que é buscado é a construção da *isonomia*, embora o vigor de tal termo só é encontrado a partir do século V a.C. Não obstante à noção de *dike* ser posta num cenário jurídico, o vocábulo remonta a esfera econômica, pois encampa a fixação de normas para a regulamentação do câmbio de mercadorias. O critério da medida e do peso aplicado às relações de troca emerge na esfera jurídica como *dike*. De acordo com Jaeger (1995, p. 137), “*dike* constitui-se em plataforma da vida pública, perante a qual são considerados ‘iguais’ grandes e pequenos”. Nesse sentido, *dike* torna-se

dikaiosyne, ideal ético que governa a *arete* do homem da *polis*. A nova *arete* não implica, no entanto, um conjunto de qualidades do qual o indivíduo é portador, como no caso do guerreiro homérico. *Dikaiosyne* significa o estabelecimento de uma objetividade que exige do homem o seu enquadramento, isto é, o critério infalível do justo e do injusto, e isto já pressupõe a fixação do *nomos* pela lei escrita. A lei é, aqui, aquilo que torna o mundo habitável pelo homem. Por isso diz Heráclito que “o povo deve lutar pela sua lei como pelas suas muralhas” (HERÁCLITO, 1990, Frg. 44 Diels).

O novo tipo de homem exigido pelo ideal de *dikaiosyne* requer a vida política (*bios politikos*). Essa exigência pressupõe uma dimensão pública e, enquanto tal, comum (*koinon*) aos homens que, sem erradicar a esfera do privado ou do que é próprio do indivíduo (*idion*), instaura as condições de possibilidade da realização no bem político (*agathos politikos*). Busca-se, portanto, a realização como *polites*, escopo último da excelência política (*politiche arete*). Com efeito, essa nova configuração não pode prescindir jamais da crítica que pesa sobre a lei caduca (*themis*) levada a cabo pelo confronto das razões (*logoi*) que caracteriza o expediente posto pela noção de *dike*.

O século V a.C é o cenário onde as questões jurídicas recebem um refinamento sem precedentes. Tal refinamento implica mudanças profundas na vida ática, as quais encampam todas as esferas da vida, mais especialmente o direito. A unilateralidade do direito cunhado no *oikos*, cujo fundamento é *nomos* divino, é posta à deriva no referido século. A distinção sofisticada entre o que é por natureza e o que é por convenção é da maior importância para cimentar todo o questionamento da tradição que ancorava a regulação da sociedade numa legalidade cósmica. Com efeito, a lei é convenção, resultado de articulação política. Se a lei vigente é convenção, segundo a denúncia sofista, o que esse movimento “iluminista” quer é justificar uma espécie de naturalismo. É a força que interessa, pois, a *isonomia* não é senão a proteção dos fracos. Na verdade, o que está em jogo aqui é a lei do mais forte⁷, ainda que o mais forte seja compreendido, num primeiro momento, sob a perspectiva da argumentação.

É precisamente aqui que a tragédia euripídica encontra o ponto de convergência com o direito grego do século V, do qual um dos expoentes mais refinados é a sofística. “Podemos buscar em Eurípidos os sinais de debate, por exemplo, entre *nomos* e *physis*” (TRABULSI, 2004, p. 163). A polida

⁷ A antítese *nomos-physis* não é simples. Afirma Dodds que “*Nomos* podia equivaler a conglomerado, concebido como o fardo herdado do costume irracional; ou a uma regra arbitrária conscientemente imposta por certas classes no seu próprio interesse; ou a um sistema racional ou lei do estado, a conquista que distinguia os Gregos dos Bárbaros. De modo semelhante, *Physis* podia representar uma ‘lei natural’, não escrita e incondicionalmente válida, contra o particularismo do costume local; ou os ‘direitos naturais’ do indivíduo, contra as exigências arbitrárias do estado, e isto, por seu turno, podia transformar-se – como sempre acontece quando os direitos são atribuídos sem um correspondente reconhecimento de deveres – num imoralismo puramente anárquico, o ‘direito natural do mais forte’, como foi exposto, pelos Atenenses, no Diálogo Mélio e por Cálicles, no *Górgias*”. *Os Gregos e o Irracional*, p.198.

argumentação sofisticada aparece no discurso do tragediógrafo⁸, especialmente em *Medeia*, independentemente da questão acerca do enquadramento de Eurípidés numa tendência racionalista ou num irracionalismo.

A lei é convenção. Enquanto tal, ela é um produto da *práxis* e da argumentação para justificar a ação, excluindo da *physis* o lugar de regente da vida humana. Entretanto, o que os sofistas querem não é simplesmente afirmar o hiato entre *nomos* e *physis* para no fundo recusar a tradição aristocrática. Mais do que isso, o que está em jogo aqui é a cunhagem de uma nova semântica para o vocábulo *physis*. Trata-se de ver na natureza não o equilíbrio harmonioso como resultado de uma legalidade dada *a priori*, mas como *agon*. Ou seja, o equilíbrio do universo é o encontro (disputa) de forças. Em um dos seus mais célebres fragmentos, Heráclito afirma que “o combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (HERÁCLITO. Frag. IX, 9).

O combate faz emergir o mais forte; esta é a lei que governa a natureza e, nela, os homens. Ora, o que se pode depreender é muito mais do que a ênfase no confronto de ideias que caracterizaria a democracia ateniense. Nuançado o discurso sofista podemos inferir a legitimação do uso da força, posto que tudo se justifica mediante a palavra.

De forma semelhante, o que rege a *Medeia*, e nela a personagem *Medeia*, é a força rudimentar da *physis*. Na fúria da esposa traída não há lugar para um *logos* que possibilite a emancipação do outro; ao contrário, a alteridade é aniquilada. Se a ação é justificada no discurso, não resta dúvida de que o *logos* encarnado na figura da *Medeia* é patético, por mais paradoxal que pareça.

Mas, de fato é legítimo o desfecho de *Medeia*? Será que a distinção de cunho jurídico que orienta a obra, isto é, o descompasso entre responsabilidade e imputabilidade, se sustenta? Se o tragediógrafo retoma a noção de vingança e permite que a portadora de tal categoria saia ileso da trama, instalando o paradoxo da transgressão sem punição, porque será que foi necessário a recorrência a uma figura bárbara?

Talvez não seja exagero dizer que a recorrência a uma figura estrangeira, como é caso de *Medeia*, para pensar a universalidade do domínio patético na condição humana sirva embrionariamente de denúncia de uma racionalidade que para salvar o sujeito recalca nele a pulsão da natureza, como diria Adorno e Horkheimer (1985). Eurípidés parece querer mostrar aos gregos que a força do *pathos*

⁸ Segundo E. R. Dodds, Op. Cit. p. 197, “na época de Eurípidés, o iluminismo foi levado muito mais longe. Foi provavelmente Anaxágoras quem o ensinou a chamar o sol divino ‘um torrão dourado’ e deve ter sido o mesmo filósofo quem inspirou o seu escárnio pelos videntes profissionais; enquanto foram certamente os sofistas que o puseram, e a toda a sua geração, a discutir questões morais fundamentais, em termos de *Nomos* contra *Physis*, ‘lei’, ‘costume’ ou ‘convenção’ contra ‘natureza’ ”.

é, por vezes, mais forte do que o *logos*, e que esse estrangeirismo que em nós pulsa, domina a ação e depois desaparece sem deixar vestígios, assim como Medeia fugiu no carro do Sol.

O caráter efêmero e danoso desse *pathos* se é passível de ser, por um lado, ser combatido, por outro se torna atenuante do delito. Isso levado às últimas consequências resulta na exclusão da ilicitude da ação. Caso contrário, em que consiste a dimensão catártica (própria da tragédia grega) de *Medeia*? Como o espectador pode ser interpelado? Ora, *Medeia* é tragédia e é assim que a tradição desde Aristóteles a considera. Enquanto tal, ela é portadora de elementos universais, porque trata da condição humana. Neste sentido, diz oportunamente o estagirita:

Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por ‘referir-se ao universal’ entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens ...” (ARISTÓTELES, 1987, IX, 1447b – 1468b).

Portanto, a *Medeia* de Eurípides é reveladora da obscuridade que o brilho da razão tentou ofuscar. É a emergência do terrível, do caótico, do indomesticável. Segundo Dodds (1988, p. 201), “o grego sentiu sempre a experiência da paixão como algo de misterioso e de aterrorizador, a experiência de uma força que estava nele, que o possuía mais do que era possuída por ele. A palavra *pathos* testemunha-o: como o seu equivalente latino *passio*, significa algo que ‘acontece’ a um homem, algo de que é a vítima passiva”.

O mérito de Eurípides foi, entre outras coisas, chamar a atenção para a possibilidade do agir passional sem assumir diretamente e de forma cabal a tese sofista do direito do mais forte, mas sem recusá-la totalmente. É essa tensão que está posta como o fio condutor da nossa discussão, apreendida sob a distinção entre responsabilidade e imputabilidade. E se a ação de Medeia torna-se inimputável porque engendra sob o domínio do patético, não implica que o tragediógrafo queria oferecer à fraqueza humana uma mera desculpa. No direito ainda em formação, a ação patética quando bem fundamentada no discurso ganha estatuto de excludente de ilicitude ou de pelo menos atenuante da ação.

TRANSGRESSION AND LIABILITY IN EURÍPIDES'S TRAGÉDIA

ABSTRACT

The discussion aims to examine the relation between responsibility and accountability in the Greek tragedy scenario. Specifically, it is the *Medea* of Euripides that the issue is treated, to the extent that the writer presents the distance of fate and divine power sufficient to establish the man as agent and therefore attributable for their actions, although the punishment is not the priori ensured.

Key Words: Greek tragedy; Euripides; transgression; accountability; Greek law

REFERENCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo : Discurso, 2003.

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro : Zahar, 1985.

DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.

EURÍPIDES. *Medéia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

GERNET, L. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1968.

JAEGER. Werner. *Paidéia, A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LESKY. Albin. *A Tragédia Grega*. São Paulo : Perspectiva, 1976.

_____. "Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylis." *Journal of the Hellenic Studies*, 1966.

PRÉ-SOCRÁTICOS, Fragmentos, Doxografia e Comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1990.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 1996.

ROMILLY, Jacqueline de. *A Tragédia Grega*. Brasília: UnB, 1998.

SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

TRABULSI, J. A. Dabdab. *Dionisismo, Poder e Sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte : UFMG, 2004.

VERNANT, Jean- Pierre/VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.