

O PROBLEMA DA JUSTIÇA HEROICA: DIÁLOGOS AGONÍSTICOS ENTRE **HOMERO E PLATÃO**

ANNA SILVA

“ 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]

A passagem acima citada foi traduzida pelo professor Marcelo Marques e representa para mim a complexidade da sua postura intelectual. Representa o que a memória extrai de uma história de convivência mediada pela sofística e pela sofisticada dialética vivenciada por ele. Que a memória da sua presença inspiradora seja sempre o vínculo que nos aproxima diante do silêncio imutável da morte. Toda a minha eterna gratidão ao professor Marcelo Marques a quem devo minha identidade filosófica, construída dialética e agonisticamente ao longo de dezoito anos de convivência mediada pelas suas orientações às minhas pesquisas de iniciação científica, mestrado e doutorado.

RESUMO: Este artigo analisa o problema da justiça heroica representada na *Ilíada* de Homero e seus desdobramentos no diálogo *Leis* de Platão. Procuramos mostrar que a abordagem hermenêutica empreendida pela crítica recente busca demarcar os excessos cometidos por Platão ao interpretar o texto épico. Desse modo, importa, primeiramente, ressaltar os parâmetros arquetípicos que procuramos 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, buscamos seguir os indícios de uma reflexão acerca da arte retórica voltada para mediar e solucionar os conflitos instigados pelos crimes de sangue.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; *Leis*; *Ilíada*.

RÉSUMÉ: Cet article analyse le problème de la justice héroïque représenté dans l'*Illiade* d'Homère et ses développements dans le dialogue *Lois* de Platon. Nous avons cherché à montrer que l'approche herméneutique prise par la critique récente cherche à définir les excès commis par Platon dans l'interprétation du texte épique. Ainsi, il est important, d'abord, de souligner les paramètres archétypes que nous avons étudiés ayant comme source le fameux scène du bouclier d'Achille narré dans l'*Illiade* d'Homère. En tant que référence pour l'analyse du texte homérique, nous cherchons à suivre les indications d'une réflexion sur l'art de la rhétorique dirigée à la médiation et à résoudre les conflits et la peine en raison de crimes de sang.

MOTS-CLÉS: Platon; *Lois*; l'*Illiade*.

Começo o artigo pelo deleitoso eterno retorno à épica. Tomo como ponto de partida o trabalho publicado por Giovannini, cuja posição me parece segura. O autor afirma que os poemas de Homero constituem uma fonte importante de informações no que diz respeito à história política, jurídica e religiosa do período arcaico (1995, p. 158-159). 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 joias 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 à 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. 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 (*ekphrásis*). 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 afirma 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”¹ 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 *Ilíada* 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 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 (*poiné*); um jurava ter pago o débito; afirmava o outro que nada recebera; um árbitro, ambos pediram, que decidisse a contenda (*ámphō d’ hiésthēn epì hístori² peírar 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 (*díkēnithýntataeípoi*)³.

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 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 *poínē*, 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. 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 *Iliada* 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). 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.

Instigado pelos mesmos temas pesquisados por Gagarin, o helenista francês Louis Gernet publicou no ensaio *Droit et Prédroit en Grèce Ancienne* uma análise minuciosa da cena de julgamento retratada na *Ilíada*. 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.

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).

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 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 reunir-se-ão, pois como conclui Gernet, importa, primeiramente, considerar que sem a virtude religiosa o direito não seria capaz de representar interesses.

Seguindo o caminhar 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 cultuais 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 polidas⁴, onde se 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)⁵. 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, ‘proto-forma’ 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 submeter ao controle soberano dos tribunais, encontrava na interdição anunciada pela *prórrēsis* e demais formas de sermão, como a anunciação 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 *Ilíada* 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 predomínio 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 heroica na *Ilíada*. 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 heroica 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 Homero⁶. 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 *Iliada* (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 (*pátriois nomois*) como a primeira e a mais perfeita forma de organização política. O diálogo estabelecido entre o Ateniense e Clínia no livro III das *Leis* ilustra, segundo Bouvier, a antítese sugerida por Platão entre a legislação dinástica (*dynasteiá*) do *gênos* 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 *Iliada*, um problema secundário, pois dela depende, em 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 *Iliada* em “foras da lei”, por terem eles iniciado a primeira guerra ao romperem com a constituição dinástica representada pelas regras ancestrais (*pátriois nomois*). 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 *Iliada*.

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 *Iliada*, Gernet postula, segundo Bouvier, que na *Iliada* 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.

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 *díkē* 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 assinado a importância do uso público da palavra na *Iliada*:

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 *Iliada* I. 53-246, a imagem de Aquiles com o cetro na mão convocando a assembleia, 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 privilegiado⁷. 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 *Iliada*, tanto a natureza e o conteúdo dos discursos como os motivos que suscitaram a organização de uma assembleia ou de um procedimento jurídico. É curioso notar que, após utilizar como ponto de partida para pensar o problema da justiça heroica 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 canto 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 heroica ao insistir que, na *Iliada*, 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*⁸. *Poiné* e *timé* são apresentadas como noções complementares, ligadas aos procedimentos jurídicos e às deliberações das assembleias vivenciadas na *Ilíada*. David Bouvier, sem dúvida, tem razão

quando conclui que essas noções complementares visam restabelecer o equilíbrio jurídico do código heroico, 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 heroico pela vitória da honra é o jogo dialético, *agonístico* e *antilógico* por excelência, capaz de produzir a condição de possibilidade do ordenamento jurídico.

■ CoNteXtura

NOTAS

1. 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.
2. Em Homero a palavra grega *ístori* aparece em dois versos da *Ilíada*. 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” (*ístora d’Atreidên Agamémnona theíomen 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 *ístoriai* com o significado de investigações ou indagações para intitular sua célebre obra dedicada a registrar os feitos do passado. Assim, *ístor* 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 *gignóskhein* que significam saber, ter consciência. Ao relacionar o nome do agente *ístor* 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.
3. Utilizo as seguintes edições: HOMER. *The Iliad*. Loeb Classical Library. Translation by Augustus .T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1984. HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Arx, 2003.
4. O helenista Oliver Taplin observa que o epíteto *xestoísi líthois* é também utilizado pelo poeta para caracterizar o luxo do palácio de Zeus e Príamo (Taplin, 1980, 01-21).
5. 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).
6. 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.

7. 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).
8. 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 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 heroica. 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 heroico 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 Agamemnon, produz por meio da *hýbris* um dilema ético e jurídico por excelência que, inevitavelmente, orienta o curso das ações.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

- HOMERO. **Ilíada**. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Arx, 2003.
- HOMER. **The Iliad**. Loeb Classical Library. Translation by Augustus T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- PLATONE. **Leggi**. Trad. Roberto Radice; Introdução: Giovanni Reale. Milano: Editora Rusconi, 1997.

Fontes Secundárias

- AUBRIOT, Danièle. “Les Litaí d’Homère et la Dikē d’Hésiodé”. **Revue des Études Grecques** 97 (1984) p.01-25.
- 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.
- 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.
- 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.
- GIOVANNINI A., “La Guerre de Troie entre Mythe et Histoire”. **Ktema** 20 (1995) p.139-176.
- MARQUES. Marcelo Pimenta. **Platão pensador da diferença: Uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- TAPLIN, Oliver. “The Shield of Achilles within the Iliad”. **Greece and Rome** 27,1 (1980) p.1-21.