

Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade

**Francisco de Oliveira, Maria de Fátima
Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa
(coord.)**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

ENTRE ΚΡΙΜΑ Ε ΑΜΑΡΤΙΑ FACE AO CONCEITO DE ΔΙΚΗ.
CONSIDERAÇÕES ETIMOLÓGICAS
(Between κρίμα and ἀμαρτία in relation to the concept of δίκη.
Ethimological considerations)

REINA MARISOL TROCA PEREIRA¹
Universidade da Beira Interior

καὶ παροϊμαζόμενοι φαμεν “ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶς ἀρετή”.
E dizemos, citando o provérbio «Na Justiça encontra-se reunida toda a virtude».

(Arist. *EN* 1129b)²

RESUMO - O presente artigo apresenta sumariamente algumas reflexões a respeito do conceito de crime, a partir de bases etimológicas. Expõe-se uma transformação diacrónica do lexema κρίμα, tanto em termos formais, como semânticos. Desde o sentido corrente na Antiguidade Clássica, até ao paradigma judaico-cristão, assume-se ‘crime’ com um sentido mais próximo da ἀμαρτία clássica e do ‘pecado’, no novo credo. Constituindo, numa apreciação geral, uma perturbação da ordem, o crime aponta para uma necessidade reparatória, cuja limitação determina que se considere de justiça ou de vingança.

PALAVRAS- CHAVE: crime; falta; valores; justiça; vingança; etimologia.

ABSTRACT - This article presents a brief survey regarding the concept of crime from an etymological basis. It presents a diachronic transformation of the lexeme κρίμα, both formally and semantically. Since the current sense in classical antiquity, to the Judeo-Christian paradigm, ‘crime’ is assumed with a sense closer to the classical ἀμαρτία and ‘Sin’, in the new creed. Constituting a disturbance of natural order, each crime needs correcting and the limits of the reparation determine its consideration as Justice or revenge.

KEY WORDS: crime; fault; values; Justice; revenge; etymology

¹ Pós-Doutoramento (Literatura e Cultura Latina e Humanista), pela Universidade de Coimbra, 2013; Doutoramento em Letras (Linguística), pela Universidade da Beira Interior, 2003; 2º Doutoramento (Literatura Grega), pela Universidade de Coimbra, 2013; Mestrado em Literaturas Clássicas, Universidade de Coimbra, 2000; Licenciatura em Línguas e Literaturas Clássicas e Portuguesa, Universidade de Coimbra, 1997; Professora Auxiliar, com vínculo, na Universidade da Beira Interior (leccionação de disciplinas de Licenciatura, Mestrado e Doutoramento, no âmbito da Cultura Clássica, Literatura, Teoria da Literatura e Linguística); Directora de Cursos de Mestrado; membro do Centro de Investigação de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra; traduções publicadas (grego-português, latim-português) e artigos.

² Cf. o carácter proverbial reconhecido por Aristóteles a γνώμαι sentenciosas de Teógnis. Vd., no caso, Thgn.145-148: Βούλεο δ’ εὐσεβέων ὀλίγοις σὺν χρήμασιν οἰκεῖν | ἢ πλουτεῖν ἀδίκως χρήματα πασάμενος. | Ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶς ἀρετή ‘στι, | πᾶς δέ τ’ ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἔών, “Prefere a justiça com pobreza em detrimento da riqueza adquirida injustamente; na justiça está toda a virtude e todo o homem justo é virtuoso”. Cf. Harrison 1902.

O presente apontamento proporciona uma reflexão sobre a tessitura etimológica de dois lexemas que denotam o conceito de ‘crime’, assente num entendimento diacrónico de mutação histórico-cultural.

Desde logo, máximas como a registada em epígrafe não devem servir para ditar uma apreciação dicotómica entre as esferas jurídica e criminal, pois sem sentido crítico na sua aplicação, também a justiça, o pináculo do virtuosismo, pode revelar-se o seu oposto, conforme ilustram alguns autores do panorama literário (e.g. Ter. *Heaut.* 4.5: *Ius summum saepe summa est malitia*, “a suma justiça equivale frequentemente ao sumo Mal”; Cic. *Off.* 1.33: *Summum ius, summa iniuria*, “Suprema justiça, suprema injustiça”). Por conseguinte, parece abusivo considerar a existência das noções de ‘Bem’ e de ‘Mal’, por si mesmas, tomando por padrão a maior ou menor proximidade face a um conceito abstracto e descontextualizado de ‘justiça’, enquanto instrumento modelar e regulador de comportamentos. Ainda assim, resguardados limites de espaço, tempo, civilização, circunstância, regime, entre outros, importa atender ao sentido de ‘crime’ como reportando todo o acto humano reprovável.

Sob um primeiro olhar, mostra-se a oportunidade de se tecer algumas considerações gerais. Ora, ao pretender-se averiguar quais as origens de uma eventual propensão humana para cometer delitos e infracções, a tradição reconhecida nas civilizações da Antiguidade Clássica destaca o ser humano como um animal de cariz distinto dos demais, em termos de funcionalidade, percepção, entendimento, organização³. Assim, se a elevação e a superioridade humanas dependem das características que afastam esta espécie dos restantes animais, como animal que não deixa de ser, a criatura humana tem também comportamentos inferiores, bestiais e ultraselváticos (cf. Arist. *EN* 7.5)⁴. Quiçá não totalmente excessivo será completar o retrato com traços ontológicos de foro dito ‘criminoso’, em virtude do permanente estado de expiação da ‘culpa original’ (ποινή παλαιή. Vd. Orph. *H.* 37; Pl. *Men.* 81b. Cf. Apollod. 1.3.2)⁵ em que se encontra a estirpe antrópica. Ressaltam, assim, a este propósito, numa linha órfica⁶, os laivos de máculas ancestrais decorrentes do episódio de

³ Vd. Furley 2003; Barlian 2004; Annas 1996; Depew 1995; Beckhoff, Allen, Burghardt 2002.

⁴ Alegadas imposições divinas escondiam o espírito agónico e sanguinário da natureza humana, delineando um padrão comportamental por vezes subanimalesco. Cf. Arist. *EN*. 1143b, *Pol.* 1338b; Plu. *Quaestiones Coniuiuiales*, 2.4 b-c.

⁵ O primeiro crime, a julgar pela tradição bíblica, fora o que ditara a culpa ancestral da humanidade: a falta de Eva. *Mutatis mutandis*, entendendo Eva como a reescrita enquadrada de um *topos* pagão num novo paradigma, quiçá o desejo incontrolado de Pandora tenha já concretizado efeitos similares, considerando o escrito de Hesíodo (*Op.* 53-105), ou, retrocedendo um pouco mais, talvez o ser humano se encontre numa permanente expiação de faltas ancestrais, primeiramente divinas (cf. Prometeu) e também humanas (e.g. Tântalo. Cf. Conflito *ethos/daimon*).

⁶ Deve lembrar-se, neste sentido, a consideração platónica, já reconhecida pelos órficos, do

σπαραγμός / ὠμοφαγία, ‘despedaçamento / omofagia’, de Zagreu/Diόνisos (vd. Arist. *Pol.* 1254b. Cf. Atena, *Il.* 4.35-36)⁷, perpetrado pelos antepassados titânicos da humanidade (cf. Opp. 5.9-10)⁸. Uma sùmula desse teor actancial é apresentada por Platão (*Lg.* 3.701), salientando atitudes de auto-apoteose, insolência face a governantes, desrespeito por leis, compromissos ou juramentos -, como recuperadoras da tradição titânica presente na raça humana (τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν. Cf. *E. Or.* 1-3). Por conseguinte, a natureza condicionaria, neste raciocínio, o comportamento das mortais criaturas para corresponderem aos seus desejos imediatos do foro material e fungível, numa lógica cumulativa, gradativa e subversora. Na perspectiva de uma metafísica maniqueísta, a conotação desse tipo de procedimentos como ‘bons’ ou ‘maus’ ficará dependente do estabelecimento de um padrão normativo de conduta por forma a regrar acções primitivas e bestiais⁹, danosas sempre que existindo uma colisão de interesses ou devasse de propriedade. De facto, e apelando para contornos platónicos, a raça humana, numa bipartição ontológica dos seres, não apresenta uma homogeneidade na conceptualização de almas,

corpo como prisão da alma (*Cra.* 400c), tomando por base a expiação da culpa hereditária pela falta dos ancestrais titânicos: οἱ ἄμφι Ὀρφέα [...] ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμοτηρίου εἰκόνα: εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὡσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, “entre os ὄρφικοι [...], com a ideia de que a alma está a sofrer castigos por algo, eles pensam que tem o corpo como um invólucro, para a manter a salvo, como uma prisão, e isto é, como o próprio nome denota, o mais seguro para a alma, até a penalidade estar paga”.

⁷ Sentindo-se a aplicação teofágica na alelofagia humana, ainda contemporânea de Pitágoras (e.g. Porph. *Abst.* 1.23. Cf. a antropofagia dos Ciclopes, *Od.* 9.297, 300: ἀνδροφάγοι), torna-se possível unir a alterações do plano dietético (cf. Ὀρφικοί, Pl. *Lg.* 782c) mudanças comportamentais, quer pelo gosto por actividades sangrentas (e.g. caça/canibalismo, no universo ὄρφικο-πυθαγόρικο; guerra), quer por rituais alegadamente requeridos pela divindade, embora impulsionados de facto pela ontologia daqueles que Ifigénia táurica apelida de ἀνθρωπόκτονοι (*E. IT* 389. Cf. Plano dietético humano de alelofagia, *Hdt.* 4.106; Plu. *Περὶ σαρκοφαγίας* 1.7; *Ath.* 14.661. No inverso, Porph. *Abst.* 2.20, 4.22). Vd. Rudhardt 1960; Edmonds 1999; Edmonds 2009; Bianchi 1966; Preece 2008; Dombrowski 1984; Bos 2003; Detienne 1982; Brisson 1992; Alderink 1981; Walters 1999.

⁸ Autores havia, na Antiguidade Clássica, como Xenoph. frs. 11, 14, 15, 16 Diels ou *E. IT* 385-391, para os quais a concepção dos deuses se devia à raça humana, mediante a sua imagem hiperbolizada, e não o inverso, o que justificaria, desde logo, a recorrência de motivos e comportamentos comuns entre a esfera divina e a humana, bem como a existência de uma linha condutora, aproveitada antagónica ou sequencialmente entre diversas culturas civilizacionais. Vd., a este respeito, Mead 2002; Burkert 1992 96-99. Outros, porém, julgam o humano como adveniente do divino (e.g. Apollod. 2.1.1. Cf. evemerismo), justificando-se atributos humanos, hierarquias sociais (cf. *eugenes*) e, por extensão, alianças ou dissídios territoriais. Em ambos os casos, nenhum deus das civilizações da Antiguidade Clássica parece afirmar-se como expoente de Bem. Vd. Geary 2003: 74; Russel 2004: 16-52; Lattey 1916; Songe-Möller 2002: 4-5; Spyridakis 1968; Agnolin 2005; Murdock 2009: 11.

⁹ Cf. distinção de Aristóteles (*Pol.* 1254b): τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα οὐ λόγῳ [αἰσθανόμενα] ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ, “é que os outros animais para além do homem mostram-se subservientes, não para com a razão, ao apreendê-la, mas para com os sentidos”.

como à partida poderia julgar-se. Como tal, ainda que reguladas pelo *logos*, podem desenvolver comportamentos de maior ou menor racionalidade, pela aproximação ou afastamento relativamente a atitudes de natureza animal/escala bestial, segundo se reporta em Pl. *Lg.* 897b-c:

πότερον οὖν δὴ ψυχῆς γένος ἐγκρατὲς οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης τῆς περιόδου γεγονέναι φώμεν; τὸ φρόνιμον καὶ ἀρετῆς πλήρες, ἢ τὸ μηδέτερα κεκτημένον; [...]

Então, que tipo de alma temos de afirmar estar no controlo de céu e terra e de todo o círculo? A que é sábia e plena de virtude, ou a que não possui nenhuma dessas qualidades?

Considerava-se, então, a existência de um binómio na apreciação tipológica das almas: por um lado, as de cariz sábio e virtuoso (φρόνιμον, ἀρετῆς πλήρες); por outro, as que estão privadas dessas qualidades, donde naturalmente uma má administração das escolhas efectuadas. Compreende-se, pois, a imperiosidade de sustentar, para a civilização, o estabelecimento de directrizes para cultivar as ‘melhores’ almas, bem como normas de justiça punitiva, subjacentes à organização de um estado social firmado num sólido código de valores¹⁰. Claro está que o estabelecimento de penalizações para as atitudes humanas inadequadas assenta na lógica de um jugo pré-determinista pendente sobre a raça humana, que traz consequências às suas atitudes perante valores e cânones de justiça vigentes em cada época. Retiram-se, por conseguinte, os mortais de uma alegada apatia, tantas vezes merecedora de queixumes vitimizadores e de autodesculpabilização¹¹. De erro em erro, uma atitude sábia e devidamente orientada e (ou) corrigida conduz à retirada de proveito a partir do sofrimento dos reveses da *tyche* (cf. A. *Ag.* 177, 928-929: ὀλβίσιαι δὲ χρῆ | βίον τελευτήσαντ’ ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, “Apenas quando um homem chega ao fim da vida em prosperidade se pode considerar feliz”)¹², extraindo lições de

¹⁰ Vd. Anton, Preus, Kustas 1992: 90.

¹¹ Adotar uma atitude de inactividade sob pretexto da existência de um determinismo é uma desculpabilização estulta, pois o determinismo poderá assentar tão só na sequência de eventos mediante certas opções, contribuindo também para a escolha uma determinada propensão ingénita. Importará, pois, no seguimento deste raciocínio, considerar, na avaliação do Destino e do jugo determinista, uma lógica silogística e o contexto comportamental predicável (cf., na Antiguidade Grega, Arist. *Metaph.* 1027a29). Vd. Bobzien 1998; Dihle 1982.

¹² No mesmo sentido de τύχη apensa à vida humana, destacam-se, conferindo seguimento a tratamentos tradicionais sobre a questão, diversas referências do séc. V a.C., denotando a transversalidade e constância da temática. Cf. S. *OT* 1528-1530: ὥστε θνητὸν ὄντα κείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν | ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδὲν ὀλβίζειν, πρὶν ἂν | τέρμα τοῦ βίου περᾶση μηδὲν ἀλγεινὸν παθῶν, “Assim, enquanto os nossos olhos aguardam por ver o dia final, não devemos apelidar nenhum mortal de feliz, até que ele tenha ultrapassado a fronteira da vida

σωφροσύνη¹³, de modo a não reincidir no mesmo erro. Afinal, o sofrimento não segue uma lógica arbitrária, mas antes didáctica, conforme denota o motivo clássico de πάθει μάθος, ‘aprendizagem pelo sofrimento’ (A. *Ag.* 177). Assiste-se, assim, de forma transversal, à tomada de consciência de uma justiça cósmica assente numa funcionalidade disciplinadora, construtiva e nobilitante, decorrente da interacção de dois pólos sequenciais e antagónicos - por um lado, faltas / pecados (no panorama judaico-cristão); por outro, sofrimentos / penalizações (Vd., entre outros, na tradição clássica, A. *Eu.* 521, 1000; S. *OC* 7; Hdt. 1.207; Pl. *R.* 2.380b. Cf., na tradição judaico-cristã, e.g. *De.* 8.5; *2Ma.* 6.12; *Pr.* 3.11-12)¹⁴.

Afigura-se, conseqüentemente, a necessidade de apontar quais os procedimentos marginais e, desse rol de atitudes consideradas reprováveis, constatar se permanecem assim transversalmente, em todas as épocas, circunstâncias e contextos civilizacionais. Ademais, convém, de igual modo, verificar se todos os desvios deverão incluir-se numa única e mesma categoria, ou se se deverá distingui-los sob diferentes denominações, graus e, nessa sequência, juízos de valor e penalizações a aplicar como forma de sancionamento. Ressaltam, por conseguinte, na continuação deste raciocínio, considerações sobre a legitimidade de inscrever todas as irregularidades sob um uno e lato conceito de ‘crime’. Ou será antes ‘falta’ o termo mais adequado? Ou porventura ‘crime’ e ‘falta’ concretizam sentidos idênticos - ou não -, e por que motivo a unidade linguística κρίμα não apresenta índices relevantes de utilização na literatura das civilizações da Antiguidade Clássica. Acaso o espólio cultural remanescente das comunidades anteriores a vectores inscritos sob padrões judaico-cristãos não apresentava e não reconhecia ou castigava comportamentos criminosos ... ou será que convém atender, com as devidas reservas de época e cultura, aos vocábulos ‘crime’, ‘falta’, ‘pecado’ para aludir a actos de homicídio, insolência(s), latrocínio, fraude, curiosidade, infidelidade, dolo, traição, entre outros - eis um parco exemplo de múltiplas questões prováveis.

livre de sofrimento”; E. *LA* 161-163: θνητῶν δ’ ὄλβιος ἐς τέλος οὐδεὶς | οὐδ’ εὐδαίμων: | οὐπω γὰρ ἔφυ τις ἄλυπος, “Nenhum mortal é próspero ou feliz até ao fim, pois nunca ninguém nasceu para uma vida sem sofrimento”. Outrossim, para além da dramaturgia, vd. Hdt. 1.32: πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προορίζους ἀνέτρεψε, “É que o deus já subverteu muitos a quem havia mostrado a felicidade”; e, com alusão à inveja dos deuses, φθόνος θεῶν, 7.46: δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερὸς ἐν αὐτῷ εὐρίσκεται ἔων, “é que o deus, depois de nos ter dado a provar o doce da vida, nisso mesmo manifesta a sua inveja”.

¹³ *Sophrosyne* afirma-se enquanto capacidade de distinguir o ‘Bem’ do ‘Mal’ (Arist. *EN* 1103a, 1107b), uma das virtudes principais destacadas por Pl. *R.* 435b. Vd. Peters 1970: 179-180; Jaeger 1989; Chantraine 1968: 1030-1031; Meyer 1901; Boisacq 1916: 888; Kramer 1959.

¹⁴ Cf. Sanders 1955; Talbert 1991; Carne-Ross 2010: 226-227; Kyriakou 2011: 465; Verrall 1889: 19-20.

Ora, a aparente transparência da etimologia facilmente se esvanece perante evoluções semânticas decorrentes do surgimento de novos códigos de valores. De facto, o lexema ‘crime’, em termos formais, denota, desde logo, proximidade com o vocábulo latino *crimen* (cf. *scelus, nefas*)¹⁵. Alargando a análise no âmbito espaço-temporal, o étimo latino radica em origens mais vetustas, donde a consideração de elementos como **kri-n-y* ^o / ^o -, para relacionar, num mesmo grupo semântico formalmente marcado pelo radical (*kri-*), unidades a exemplo de κρῖμα, no panorama linguístico helénico da Antiguidade, e *crimen*, no latim, enquanto seu cognato. O nexa mostra-se evidente, não pelo sentido de ‘falta’, mas enquanto acto de julgar/decidir ou resolução punitiva de um procedimento faltoso (legal e involuntário ou ilegal). Por conseguinte, a ligação entre termos gregos - κείρω (cf. **skr-i, skere*) - e latinos - *crisis, crites, criterion, crino, cribrum, criathor, cerisis*. Tal entendimento sentia-se já nos usos da Antiguidade Clássica, reservando-se termos específicos, ἀμαρτία (ἀ-μάπτω)¹⁶ e ἀδικία (ἀ-δίκ-ία), por exemplo, para tipos diferentes de comportamento faltoso, carecido de medidas restituidoras da ordem perturbada, conforme ilustram poucas ocorrências do étimo κρῖμα, com o sentido de decisão / julgamento, na literatura grega antiga (e.g. A. *Supp.* 397: οὐκ εὐκριτον τὸ κρῖμα, “o julgamento não é fácil”)¹⁷.

¹⁵ Vd. Lennon 2013.

¹⁶ Cf. Hirata 2008.

¹⁷ A expressão contemplada na tragédia esquiliana deve entender-se no seguimento das palavras corais imediatamente precedentes (395-396): ξύμμαχον δ’ ἐλόμενος δίκαν | κρῖνε σέβας τὸ πρὸς θεῶν, “Toma a justiça como teu aliado e toma uma decisão favorável considerada certa pelos deuses”. Fazendo jus ao imperativo, a resposta de Creonte denota, de facto, a necessidade de decidir (κρῖνε), mas sem que tal coincida com o sentido de preferência (πρόσκρινε). O mesmo é dizer que a elisão do pronome enfático, no seguimento da intervenção da personagem (μη ἴμ), denota a preocupação do rei em ser escolhido como prosoτάτης, ‘governante’ (cf. 963) e não como κριτής, ‘juiz’, pretendendo aliviar, com o afastamento de ambas as esferas, o peso da sua responsabilidade. Este passo exhibe particular importância etimológica e representatividade no que respeita ao valor semântico que o termo κρῖμα actualiza na Antiguidade Clássica. Ora, nesse período, o sentido prima pelo acto de decidir/ajuizar e não pela penalização de um acto ou actos considerado(s) culposos, tendo esta última linha de entendimento resultado de uma evolução semântica desenvolvida, desde a Antiguidade, mantendo-se em alguns autores literários mais tardios (e.g. D.H. 4.2.3; Epict. *Ab Arriano Digestae* 2.15.8; Plu. *Aduersus Coloten* 25; Plot. 6.4; Procl. *In Prm.* 758.8; Stob. 1.49.54), mas com notórias diferenças introduzidas no panorama judaico-cristão, até à hodiernidade. Em suma, na Antiguidade Clássica, o vocábulo κρῖμα encontrava-se próximo, em termos formais e semânticos, de κρίνω, κρίσις, entre outros. Para aludir a faltas, nos termos em que se utiliza ‘crime’ na actualidade, deve atender-se à designação própria de cada infracção (e.g. ἀσέβεια, ‘impiedade’; ὕβρις, ‘insolência’), ou a vocábulos de foro mais geral/abrangente, como ἀμαρτία, ‘falta’, ἔγκλημα, ‘acusação’, κακία, ‘mal’, ἀδικία, ‘delito’. A construção semântica veio a retirar o lexema do âmbito clássico da decisão e a centrá-lo, sobretudo com o paradigma judaico-cristão, na matéria que se destinava à decisão, até se aplicar, numa lógica mais alargada, não apenas ao ‘pecado’ *stricto sensu*, mas às ‘infracções’. Cf. Micheline 1994; Tucker 1889: 87; Sandin 2003.

Impunha-se, assim, a necessidade de repor a ordem natural, alterada por procedimentos de uma raça humana por natureza trágica¹⁸, porquanto dotada de um livre arbítrio ironicamente danoso. De facto, embora em teoria livre nas suas escolhas/decisões, enfrenta constantes dilemas de gestão entre o pretendido e o preterido, face a limites (cf. μηδὲν ἄγαν, “nada em excesso”) condicionados, quer pelos trâmites de um destino superior e indelével, qual justiça divina, quer por punições ditadas no plano dos mortais, por uma justiça social. Assim, os resultados decorrentes da manifestação de propensões hubrísticas, egocêntricas e desmesuradas sob motivações de proveito próprio, ganância e ambição desmedidas, bem como a adopção de atitudes/juízos inadequados, e também o extravasamento de marcos no âmbito religioso ou judicial não devem confundir-se com um oneroso fatalismo (cf. *Fatum*) trágico (e.g. Thgn. 1.425-428; S. OC 1225)¹⁹. Tal posição devolve à esfera humana o sentido de culpa e responsabilidade pelos seus males, tantas vezes atribuídos erradamente aos deuses (cf. Zeus, *Od.* 1.32-34).

Com uma nítida tendência para indicar, não a tomada de posição eleita, mas o acto considerado danoso que motiva a aplicação de punições, primeiro divinas e depois humanas, assiste-se, no panorama linguístico do credo judaico-cristão, quer em autores da Antiguidade tardia, quer em autores da cristandade, a concretizações semânticas distintas de formas lexicais existentes. Importa, por conseguinte, constatar, na tradição bíblica, a coexistência de diferentes semas, denotando, de um lado, a manutenção do sentido tradicional registado no panorama clássico (e.g. *Mt.* 7.1: Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε, “Não julgueis, e não sereis julgados”. Cf. *krites*: ‘juiz’, e.g. *Mt.* 5.25.25; *kriterion*: ‘julgamento’, pertencendo o supremo a Deus, e.g. *1Co.* 6.2.4, *Deut.* 1.17; *criterion*, *cerno*<**crino*: ‘julgar’, e.g. *Mt.* 7.1-2), mas mostrando-se já a evidente linha semântica que viria a prevalecer (cf. *crisis*: ‘condenação’, e.g. *Mt.* 5.10.15; *cerisis*/κρίμα: ‘condenação’, e.g. *João* 5.24)²⁰. Reserva-se, assim, a conotação de ‘crime’ a transgressões relativamente ao padrão assumido pela Divindade enquanto Sumo Bem, considerando-se, no inverso, todo o comportamento da *creatura rationalis* (St. Ag. *Ench. ad Laurent.* 9.29) mais ou menos afastado desse padrão, como ‘crime’, a julgar pelo razoamento respeitante à teodicidade exposto em diversos pensadores, a exemplo de S^{to} Agostinho. Nega-se, dessa forma, a existência do ‘Mal’ como princípio ontológico autónomo, relegando-se antes à condição de resultado corrosivo do ‘Bem’, na sequência de escolhas erradas (cf. *Ench. ad Laurent.* 4. 12).

¹⁸ A raça humana, na sua imperfeição, é votada a sofrimentos e a revoltas negativas, numa permanente μεταβολία trágica (cf. Aquiles, *II.* 24.525-526).

¹⁹ Cf. Mele 2005; Roskies — Nichols 2008; Kane 1999; Strawson 1986; Vihvelin 2013.

²⁰ Vd. Prellwitz 1905: 245; Ernout — Meillet 1951: 204-207; Wharton 1882: 75; Halsey 1889: 57-58; Chantraine 1968; Morris 1960; Valpy 1860; Valpy 1828: 35.

Na sequência, um raciocínio silogístico conduz à indicação de que a via a adoptar para reparar o mal gerado radica na extracção do ‘Bom’ que naturalmente marca presença em todas as criações emanadas do Criador/Sumo Bem, fazendo uso de misericórdia (cf. *συμπάθεια*, em termos etimológicos). Conferindo continuidade a este raciocínio, importa considerar de perto o conceito de perdão (*συγγνώμη*. Cf. Arist. *EN* 1109b 18-1111 a2)²¹. Porém, a conferência de indulto traduz-se, a bem ver, num acto de extrema insolência da parte outorgadora, na medida em que se arroga um poder superior à reparação justiceira. Contudo, a benevolência, ainda que se enquadre entre o rol de comportamentos civilizacionais, não se afirma necessariamente como substituto da aplicação da justiça. Não obstante, no cenário de um possível indulto, o ofensor tenderá a suplicar o perdão, sem que tal implique a existência de uma autoconsciencialização da falta cometida, chegando-se, em limite, à formalidade ritual expressa em orações, manifestando a percepção de uma culpa futura, sem que se denote esforço ou compromisso em evitá-la, nem tampouco a possibilidade de reconhecer-se (porquanto ainda não cometida). Assume-se, dessa forma, no panorama judaico-cristão, um determinismo culposo (e.g. ‘perdoai-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido’. Cf. *Mateus* 6. 12), servindo a admissão de culpa, por si mesma, enquanto acto de contrição para anular a falta cometida (cf. João Crisóstomo 2.1: *καὶ λέγεις τὴν ἁμαρτίαν, καὶ ἐξαλείφεις τὸ ἁμάρτημα*, “Admite o pecado para anulá-lo”), ficando assumida uma mudança de atitudes, prevenida pelo remorso.

Todavia, mesmo aplicando-se o perdão, tal não garante o esquecimento dos feitos cometidos, pelo que, na ausência de castigo, se gera espaço para o conformismo da parte lesada e também para a repetição de exemplos negativos voluntários e (ou) involuntários (por forças superiores ou desconhecimento. Cf. *μετάστασις / συγγνώμη*. Vd. Arist. *Rhet.* 2.3,1380a14–16), já que impunes. Todavia, o reconhecimento do dano, ainda que sob força maior (cf., em contexto pagão, Agamémnon face a Aquiles *ἄϊτιος*, *Il.* 19.86-89), e conseqüente arrependimento, mesmo que junto com o perdão, como atitude profiláctica de excessos por vendetas retributivas (cf. D.L. 1.76: *συγγνώμη μετανοίας κρείσσων*, “perdão é mais forte do que vingança”), não implica que a ofensa permaneça sem compensação (cf. *Lucas* 17.3, Ph. *De Execratione* 8)²².

O termo ‘crime’ comporta, assim, um carácter sentencioso, associando notas de ‘culpa’ face a comportamentos para além de ofensas estritamente religiosas, ainda que a área do ‘pecado’, definida como equivalente semântico no foro judaico-cristão, possa também abranger cenários exteriores ao Criador

²¹ Cf. Bash 2007; Griswold 2007a; Griswold 2007b; Konstan 2011; Griswold, Konstan 2012; Aune, Brenk 2012.

²² Cf. Winston 1990.

e à Instituição Eclesiástica. De facto, o sentido inicial, neste novo paradigma, de ‘transgressão contra Deus’, vulgo ‘pecado’, amplia-se no decurso de épocas e civilizações, até à imagem mental que configura o significado de ‘crime’ na actualidade.

Apreciando a acumulação de faltas (ἄμαρτία) da quinta idade do Beócio helénico (Hes. *Op.* 109-201), sempre hodierna para a humanidade, num paralelo com a noção de ‘crime’ no código judaico-cristão, vislumbra-se a obrigatória confluência numa degeneração final à maneira estoíca, ou, *mutatis mutandis*, numa derradeira conflagração/peleja (vd. Monte Megido. Cf. Armagedão, *Jeremias* 16.10, *Revelações* 19.11-20.3). Dir-se-ia, numa primeira consideração, que bastaria repor a ordem perturbada através da aplicação de justiça para evitar a lógica destrutiva. Todavia, retomando referências iniciais neste artigo, o processo de restauração revela sérios riscos e contradições, já que está dependente da sua deliberação e execução, podendo facilmente toldar o seu cariz positivo, quando ultrapassados os limites rumo à vingança.

Ora, a justiça, enquanto normalização, constitui um acto preventivo. Após o Mal realizado, afigura-se como um meio de exemplaridade, por forma a evitar a consumação futura de feitos similares. Torna-se tanto mais perceptível, quer para efeitos privados, afectando o faltoso/criminoso (ἄδικος), quer numa dimensão pública moralizante, quanto maior for a retribuição dos aspectos puníveis, amalgamando-se com o conceito de ‘vingança’ (cf. τιμωρέω/κολάζειν. Cf. Pl. *Prt.* 324a-b). Difícil torna-se pois definir e resguardar a barreira entre o acto emotivo, privado, selvático, desmedido e bárbaro da vingança de uma justiça primitiva, face ao domínio da razão institucionalizado numa justiça positiva, pública e civilizacional²³. Esta circunstância retira qualquer eventual linearidade na consideração de figuras representativas do panorama mitológico clássico, mediante atributos positivos de herói, justiceiro, e (ou), com sentido negativo, de vingador, criminoso. O mesmo se aplica na lógica judaico-cristã, pois como explicar o Deus justiceiro da tradição bíblica, ao revelar-se também vingador na sua justiça (e.g. *De.* 32.35; *Ps.* 20.24; *Rom.* 12.19).

Em suma, permanente no seu âmbito e transversal a diversas mudanças (espaço, tempo, civilização, código linguístico), a essência do ‘crime’ remanesce, ainda que contempladas algumas especificidades e situações concretas, inalterado. O elemento seguinte na cadeia de perturbação da ordem consiste na sua restituição, pela justiça, conceito este dependente de diversos factores (época, sociedade, credo). O essencial deste elo consiste, por último, em fazer compreender ao vilão a falta (crime ou ofensa) cometida, sem incorrer, para

²³ Vd. Cantarella 2001; Tem 1987; Zaibert 2006; Cantarella 2004; Burnett 1998 11; Reeves 1952.

conseguir impor o seu objectivo, na necessidade de infligir um acto análogo, deturpando assim o conceito e iniciando uma nova e interminável sequência nefasta. Ecoam com particular pertinência as palavras esquilianas verbalizadas por Electra, interpelando o coro quanto ao destinatário mais apropriado a invocar com as suas preces (*Ch.*120), numa distinção que, através da justiça, aponta para diversos actos de crime, considerados mais ou menos faltosos / agravados / sangrentos / bárbaros / pecaminosos / insolentes / ímpios, mediante os contextos e os padrões sócio-culturais: *πότερα δικαστήν ἢ δικηφόρον λέγεις*; “Queres dizer um juiz ou um vingador?”.

Em termos gerais, a delimitação entre as nomenclaturas de juiz e criminoso permanece um quesito irresoluto, reforçado, afinal, por uma base linguística com alguma comunhão. Dá que pensar ...

BIBLIOGRAFIA

- Agnolin, A. (2005), *O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico : alteridade e identidade no caso tupinambá*, São Paulo, Editora Humanitas.
- Alderink, L. (1981), *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Oxford, Oxford University Press.
- Annas, J. (1996), “Aristotle’s “Politics”: A Symposium: Aristotle on Human Nature and Political Virtue”, *The Review of Metaphysics* 49.4: 731-753.
- Anton, J., Preus, A., Kustas, G. (1992), *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle’s Ontology*, Albany, Suny Press.
- Aune, D., Brenk, F. (2012), *Greco-Roman Culture and the New Testament: Studies Commemorating the Centennial of the Pontifical Biblical Institute*, Leiden, Brill.
- Barlian, Y. Michael (2004). “Speciesism as a precondition to justice”, *Politics and the Life Sciences*, 23.1: 22-33.
- Bash, A. (2007), *Forgiveness and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Beckhoff, M., Allen, C., Burghardt, G. (2002), *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, Massachusetts, Institute of Technology Press.
- Bianchi, U. (1966), “Pèché original et pêché ‘antecedent’”, *RHR* 170: 117-126.
- Bobzien, S. (1998), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Boisacq, E. (1916), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg/Paris, C. Winter/Klincksieck.
- Bos, A. (2003), *The soul and its instrumental body: a reinterpretation of Aristotle’s philosophy of living nature*, Netherlands, Brill.
- Brisson, L. (1992), “Le corps ‘dionysiaque’: l’anthropologie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1, par: 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?”, in Goulet-Cazé, M. — Madec, G. — O’Brien, D. (eds.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*. Chercheurs de sagesse: Hommage à Jean Pépin, Paris, Études Augustiniennes: 481-499.
- Burkert, W. (1992), *The Orientalizing Revolution*, Cambridge, Harvard University Press: 96-99

- Burnett, A. (1998), *Revenge in Attic and Later Tragedy*, Berkeley, University of California Press.
- Cantarella, E. (2001), "Private Revenge and Public Justice: The Settlement of Disputes in Homer's *Iliad*", *Punishment & Society* 3.4: 473-483.
- (2004), "Controlling passions or establishing the rule of the law?: The functions of punishment in ancient Greece", *Punishment & Society* 6.4: 429-436.
- Carne-Ross, K. (2010), *Classics and Translation: Essays*, Lewisburg, Bucknell University Press.
- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.
- Depew, D. (1995), *Humans and Other Political Animals in Aristotle's "History of Animals"*, *Phronesis* 40.2: 156-181.
- Detienne, M. (1982), *La Muerte de Dionisos*, Madrid, Taurus.
- Dihle, A. (1982), *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, University of California Press.
- Dombrowski, D. (1984), *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- Edmonds, R. (1999), "Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin", *CLAnt.* 18: 36-73.
- (2009), "A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus' 'Orphic' Creation of Mankind", *AJPb* 130: 511-532.
- Ernout, A. — Meillet, A. (1951), *Dictionnaire Etymologique de La Langue Latine. Histoire des Mots*, Paris, Kincksieck.
- Furley, D. ed. (2003), *From Aristotle to Augustine: Routledge History of Philosophy*, Psychology Press, London, Routledge.
- Geary, P. (2003), *The myth of nations: the medieval origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- Griswold, C. (2007a), *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2007b), "Plato and Forgiveness as a Virtue," *AncPhil* 21: 269-287.
- Griswold, C., Konstan, D. (2012), *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, New York, Cambridge University.
- Halsey, C. (1889), *An etymology of Latin and Greek*, Boston, Ginn, Heath.
- Harrison, E. (1902), *Studies in Theognis, together with a text of the poems*, Cambridge, The University Press.

- Hirata, F. (2008), “A *hamartía* aristotélica e a tragédia grega”, *Anais de Filosofia Clássica* 2.3: 83-96.
- Jaeger, W. (1989), *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes.
- Kane, R. (1999), “Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism”, *JPh* 96.5: 217-240.
- Konstan, D. (2011), “Before Forgiveness: Classical Antiquity, Early Christianity and Beyond”, *New England Classical Journal* 38.2: 91-109.
- Kramer, H. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Winter.
- Kyriakou, P. (2011), *The Past in Aeschylus and Sophocles*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Lathey, C. (1916), “The Deification of Man in Clement of Alexandria: Some Further Notes”, *JThS* 17.4: 257-262.
- Lennon, J. (2013), *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mead, G. (2002), *Thrice Greatest Hermes*, 1, Kila, Kessinger Publishing.
- Mele, A. 2005. *Autonomous Agents*. New York, Oxford University Press.
- Meyer, L. (1901), *Handbuch der griechischen etymologie*, Leipzig, S. Hirzel.
- Michelini, A. (1994), “Political Themes in Euripides’ Suppliants”, *AJPh* 115.2: 219-252.
- Morris, L. (1960), *The Biblical Doctrine of Judgment*, London, The Tyndale Press.
- Murdock, D. (2009), *Christ in Egypt: The Horus-Jesus Connection*, Seattle, Stellar House Publishing.
- Peters, F. (1970), *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, London, NYU Press.
- Preece, R. (2008), *Sins of the flesh. A History of Ethical Vegetarian Thought*, Urbana, UBC Press.
- Prellwitz, W. (1905), *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reeves, C. (1952), “The Aristotelian Concept of The Tragic Hero”, *AJPh* 73.2: 172-188.
- Roskies, L., Nichols, S. (2008), “Bringing Moral Responsibility Down to Earth”, *JPh* 7.105 371-388.
- Rudhardt, J. (1960), “Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique”, *RHR* 158: 195-198.

- Russel, N.(2004), *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Sanders, J. (1955), *Suffering as divine discipline in the Old Testament and post-Biblical Judaism*, Rochester, Colgate Rochester Divinity School.
- Sandin, P. (2003), *Aeschylus' Supplices. Introduction and Commentary on vv. 1–523*, Göteborg, Göteborgs Universitet.
- Songe-Möller, V. (2002), *Philosophy without women: the birth of sexism in Western thought Athlone contemporary European thinkers*, New York, Continuum International Publishing Group.
- Spyridakis, S. (1968), “Zeus Is Dead: Euhemerus and Crete”, *CJ* 63.8: 337-340.
- Strawson, G. (1986), *Freedom and Belief*, Oxford, Clarendon Press.
- Talbert, C. (1991), *Learning Through Suffering: The Educational Value of Suffering in the New Testament and in Its Milieu*, Collegeville, Liturgical Press.
- Tem, C. (1987), *Crime, guilt, and punishment: a philosophical introduction*, Oxford, Clarendon Press.
- Tucker, T. (1889), *Aeschylus. Hiketides. The supplices*, London, Macmillan.
- Valpy, F. (1828), *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, London, A. J. Valpy.
- Valpy, F. (1860), *The Etymology of the Words of the Greek Language in Alphabetical Order: With the Omissions Generally of Plants and Sometimes of the More Uncommon Animals*, London, Longman, Green, Longman, and Roberts.
- Verrall, A. ed. (1889), *The 'Agamemnon' of Aeschylus; with an introduction, commentary, and translation*, London/ New York, Macmillan.
- Vihvelin, K. (2013), *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford, Oxford University Press.
- Walters, K. — Portmess, L. (1999), *Ethical vegetarianism: from Pythagoras to Peter Singer*, New York, Suny Press.
- Wharton, E. (1882), *Etyma Graeca: An Etymological Lexicon of Classical Greek*. London, Rivingtons.
- Winston, D. (1990), “Judaism and Hellenism: Hidden Tensions in Philo's Thought”, *StudPhilon* 2: 1-19.
- Zaibert, L. (2006), “Punishment and Revenge”, *Law and Philosophy* 25: 81-118.