

SOBRE A ÉTICA EM HOMERO

por

Mônica Silva de Freitas

V. I.

Dissertação de Mestrado do Departamento de Filosofia apresentada à Coordenação de cursos de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

Rio de Janeiro, 1º semestre de 2007

UFRJ – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Ficha catalográfica

FREITAS, Mônica Silva de.

Sobre a ética em Homero / Mônica Silva de Freitas. Rio de Janeiro, 2007. 103f.: il.
Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências
Sociais, 2007.

Orientador: Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Literatura Clássica – Teses.

I. Rodrigues, Fernando Augusto da Rocha (Orientador). II. Universidade Federal do Rio
de Janeiro. Instituto de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Mônica Silva de Freitas
Sobre a ética em Homero

Rio de Janeiro, de de 2007.

Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
Orientador (UFRJ)

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (UFRJ)

Profª. Dra. Maria Inês Senra Anachoreta (PUC-Rio)

**Para Antônio André de Freitas,
exemplo de trabalho e caráter.**

Agradecimentos

Tendo chegado ao fim dessa jornada, é inevitável a comparação com o Ulisses da Odisséia. Não vou aqui me deter em contar quantas lutas empreendi, quantos reinos visitei alguns amigáveis, outros nem tanto, ou quanto tempo levei para completar a viagem. Prefiro me ater ao caminho. Este foi naturalmente longo e difícil. Em seu percurso encontrei muitos descaminhos, alguns atalhos pouco seguros e muitos reinos pouco confiáveis. Contudo, encontrei pessoas e instituições, cuja ajuda foi imprescindível tanto para fornecer a infra-estrutura material necessária, quanto para promover um crescimento pessoal e intelectual. A todos expresso meus mais sinceros agradecimentos.

Em primeiro lugar, sou muito grata ao apoio institucional da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e de seu programa de Pós-graduação em Filosofia, cujos auxílios concedidos foram fundamentais para mim. Agradeço aos funcionários da secretária de Pós-graduação do IFCS (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais) da UFRJ Sônia e Dina, pelo apoio e competência na resolução de problemas burocráticos.

Sou grata aos professores participantes da banca, Professor Dr. Marcus Reis Pinheiro (UFRJ), Prof. Dr. Wilson John Pessoa Mendonça (UFRJ), Professora Dra. Maria Inês Senra Anachoreta (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) e Professora Dra. Maura Iglesias (PUC-Rio), pela leitura cuidadosa e o diálogo enriquecedor na discussão dos tópicos de minha dissertação.

Sou muito grata pelo apoio humano e profissional dado por alguns Professores nos cursos que realizei em meu Mestrado. Sou grata ao Professor Doutor Fernando Moreira Santoro, não somente por suas atitudes sempre solícitas e ações generosas ao partilhar seu

grande conhecimento em filosofia antiga e grego clássico, mas também por me permitir participar de algumas reuniões referentes ao projeto *Ovoía*. Foi ele quem primeiro me abriu as portas para os estudos em filosofia. Sou particularmente grata ao Professor Doutor Stephan Hollensteiner por suas estimulantes aulas em Língua e História alemã e por seu apoio e empenho incondicionais para minha formação acadêmica. Sua influência foi tão marcante quanto inspiradora.

Sou especialmente grata ao Professor Doutor Fernando Augusto da Rocha Rodrigues por sua orientação e sua fé inabalável em meu trabalho, por sua generosidade ao compartilhar comigo seu vasto conhecimento e experiência nas áreas de filosofia antiga, alemão e grego, por sua paciência ilimitada nos momentos mais difíceis de minha jornada, por seu carinho e atenção sempre presentes e, em especial, por ter me conduzido até aqui com mãos tão delicadas e seguras. Certamente, eu não poderia ter desenvolvido minha pesquisa sem seu suporte. As falhas que este trabalho possa apresentar são de minha inteira responsabilidade.

Devo agradecimentos especiais ao Professor Doutor William Soares dos Santos não apenas por me ajudar na revisão de aspectos formais de minha dissertação, mas também pelo estímulo constante e apoio incondicional em todos os meus projetos e idéias. Agradeço-lhe a fé depositada em meus talentos.

Agradecimentos muitíssimos especiais à Virgínia de Freitas Soares dos Santos por compreender minhas ausências e respeitar o meu trabalho. Sou-lhe eternamente grata, sobretudo, por ter segurado minha mão nos meus momentos mais críticos.

Esta dissertação é dedicada à memória de meu pai, Antônio André de Freitas, a quem devo certamente não só minha vida, mas também, com seu trabalho e exemplo de caráter, as bases materiais e emocionais para meu desenvolvimento intelectual e moral.

FREITAS, Mônica Silva de. **Sobre a ética em Homero**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

RESUMO

Esta dissertação investiga a possibilidade de uma ética em Homero a partir da análise narrativa na *Ilíada* e *Odisséia*. Esta pesquisa utiliza-se de uma abordagem fenomenológica do texto e de uma perspectiva etimológico-filosófica para o levantamento de termos e noções e de suas relações contextuais, das quais o sentido de moralidade, concebido pela sociedade representada por Homero através de seus mitos e heróis, possa emergir como objeto fidedigno de estudo para a filosofia moral. Uma investigação de tal natureza num texto literário, de valor documental, justifica-se na tentativa de se fazer uma arqueologia de termos e noções, como justiça e virtude, entre outros, no seu sentido originário e, portanto, anterior ao estudo sistemático e conceitual empreendido por filósofos da época clássica, como Sócrates, Platão e Aristóteles. Os resultados apontam não apenas para a possibilidade de se conceber um pensamento ético em Homero à luz de sua moralidade, representada pelo código de honra do herói, mas, também, para a evolução de certas noções, a partir da esfera das leis, normas e costumes de sua comunidade para o âmbito dos valores, identificados como propriamente gregos. A abertura ética, proporcionada pelos textos homéricos, é tanto mais relevante quanto eficaz para o entendimento dos atuais estudos desenvolvidos na filosofia moral, os quais consideram o homem e suas propriedades, em particular, seu caráter, como ponto de partida para a conceituação da moralidade.

FREITAS, Mônica Silva de. **Sobre a ética em Homero**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

ABSTRACT

This dissertation investigates the possibility of ethics in Homer in the narrative analysis of *The Iliad* and *The Odyssey*. This research will explore a phenomenological approach, as well as an etiological and philosophical perspective to gathering words and meanings in their context as to bring about the idea of morality, as Homer conceives it by means of his myths and heroes, on very trustful bases to moral philosophy. Such an investigation, on a literary text of documental value, can justify an attempt to make archaeology of words and meanings, like justice and virtue, among others, in their earlier context, long before the systematic studies and conceptualization of them by Socrates Plato and Aristotle during the fifth century b. C. This study points out, by shading light on the honor code, that it is possible to bear some ethical thought in Homer's texts. Furthermore, some words and meanings have evolved from the sphere of mere laws, rules and customs to that of strictly Greek values. The view of ethics in *The Iliad* and *The Odyssey* has been as much relevant as effective to grasp a better understanding on the current researches in moral philosophy, which consider human being and his properties, particularly, his character, as the starting-point for a definition of morality.

SUMÁRIO

Introdução	13
1 – Sobre Homero e o estilo épico	23
1.1 – Sobre Homero	23
1.2 – Antecedentes históricos do épico	28
1.3 – O estilo épico	32
2 – Uma arqueologia de termos e noções da ética mais antiga a partir de Homero	41
2.1 – As noções de <i>ἀγαθός</i> e <i>ἀρετή</i>	41
2.2 – Homero como literatura de transição do pensamento mítico para o filosófico-científico	44
2.3 – O colapso da noção de <i>ἀγαθός</i> na passagem do regime palaciano para a <i>πόλις</i>	46
2.4 – A transferência da <i>ἀρετή</i> para o domínio da psique em direção a uma teoria da boa vida	51
2.5 – No conceito de <i>ἀγαθός</i> , permanece a <i>δίκη</i>	55
3 – O homem Grego	59
3.1 – O homem em Homero	59
3.2 – A moralidade e o homem em Homero	67
4 – <i>Δίκη</i>, <i>μοῖρα</i> e o caráter do homem grego	77
4.1 – O inexorável: o destino a partir do humano	77
4.2 – A vontade e a escolha no intercâmbio com a <i>δίκη</i> e as diversas faces da <i>μοῖρα</i>	81
4.3 – A moralidade em Homero a partir do embate entre <i>τιμή</i> , <i>δίκη</i> e <i>μοῖρα</i>	88
4.4 – <i>Αἰδώς</i> , <i>νέμεσις</i> e <i>δίκη</i> como principais forças morais propulsoras do sentido da civilidade grega em Homero	94

5 – Últimas considerações	105
Referências bibliográficas	109

ÍTACA

**Se partires um dia rumo à Ítaca,
faz votos de que o caminho seja longo,
repleto de aventuras, repleto de saber.**

**Nem Lestrigões nem os Ciclopes
nem colérico Posídon te intimidem;
eles no teu caminho jamais encontrarás
se ativo for teu pensamento, sê sutil
emoção teu corpo e teu espírito tocar.**

**Nem Lestrigões, nem os Ciclopes
nem o bravo Posídon hás de ver,**

se tu mesmo não os lewares dentro da alma,
se tua alma não os puser diante de ti.

Faz votos de que o caminho seja longo.
Numerosas serão as manhãs de verão
nas quais, com que prazer, com que alegria,
tu hás de entrar pela primeira vez um porto
para correr as lojas dos fenícios
e belas mercancias adquirir:
madrepérolas, corais, âmbar, ébanos,
e perfumes sensuais de toda espécie,
quando houver de aromas deleitosos.
A muitas cidades do Egipto peregrina
para aprender, para aprender dos doutos.

Tem todo o tempo Ítaca na mente.
Estás predestinado a ali chegar.
Mas não apresses a viagem nunca.
Melhor muitos anos levados de jornada
e fundeares na ilha velho enfim,
rico de quanto ganhaste no caminho,
sem esperar riquezas que Ítaca te desse.
Uma bela viagem deu-te Ítaca.
Sem ela não te ponhas a caminho.
Mais do que isso não lhe cumpre dar-te.

Ítaca não te iluiu, se a achas pobre.
Tu te tornaste sábio, um homem de experiência,
e agora sabes o que significam Ítacas.

Konstantinos Kaváfis

Introdução

O presente trabalho se estrutura em quatro capítulos, os quais tomam como temas principais: Homero e o estilo épico; uma arqueologia de termos e noções da ética mais antiga a partir de Homero; o homem grego e, por último, uma discussão sobre o caráter do homem grego junto a noções como *δίκη* e *μοῖρα*. No primeiro capítulo, realizo um levantamento histórico não apenas sobre a figura de Homero, mas também sobre o estilo épico da *Ilíada* e da *Odisséia*. Nessa etapa da pesquisa, apresento as diversas teorias a respeito da existência de Homero como único autor dos versos épicos em contraposição a outras, as quais sugerem que os poemas são resultado de uma coletânea, feita por poetas anônimos, a qual o nome de Homero fora atribuído.

No segundo capítulo, investigo tanto as fontes históricas do estilo épico e sua relação com a cultura grega quanto a sua natureza e propriedades, como gênero literário, e sua relação com a filosofia. No segundo capítulo, realizo, ainda, uma arqueologia de termos, como *agathos ἀρετή* e *δίκη*, e seus respectivos significados, dentro do contexto da narrativa homérica, sua evolução (em especial, na passagem da *Ilíada* para a *Odisséia*) e sua relevância na estruturação da ética, como formalmente a conhecemos, a partir da época clássica.

No terceiro capítulo traço uma apreensão do homem grego tal como aparece nos textos homéricos da *Ilíada* e *Odisséia*. Também, proponho um diálogo com a moralidade, em sua noção mais geral a fim de proporcionar um entendimento mais acurado da natureza do *ethos* do homem grego, o qual se estrutura junto ao seu caráter e tradição, simultaneamente, como partes de um mesmo fenômeno.

No último capítulo, detenho-me na apreciação do caráter do homem grego em Homero como ponto de partida e fim não somente da moralidade, como um conjunto de regras de conduta a serem seguidas pelas pessoas, mas também da ética, como a concepção de valores propícios ao desenvolvimento da percepção do humano e da civilidade de um povo. Tendo tais tópicos em mente, proponho me debruçar sobre a possibilidade de um pensamento ético em Homero – embora este não seja formalmente apresentado na *Ilíada* ou na *Odisséia* – através do escrutínio de noções, como justiça (*δίκη*) e virtude (*ἀρετή*),

presentes e atuantes no mundo homérico e sobre as quais ainda conceitualizamos a vida moral.

Onde desponta na vida cotidiana o pensamento ético? A partir de que momento o homem começou a articular – pensamento e ação – no tocante à organização de sua vida? As perguntas propositalmente abrangentes pedem, no mínimo, uma investigação de mesma natureza. A filosofia, como a concebemos desde a época clássica, que comumente e adequadamente se submete a tal empreendimento, parece-me restringida a um tempo e espaço bastante posteriores ao surgimento de tais reflexões. No entanto, quando o domínio do filosófico fora estabelecido, questões de cunho ético já inquietavam o espírito grego, perpassavam seus costumes e crenças e fincavam raízes profundas em seu pensamento e em sua visão de mundo, tal como podemos apreender no texto homérico. E aqui chegamos, herdeiros legítimos da herança cultural ocidental, na pertinência filosófica de questões sobre a ação humana e seus fins.

A chave para essa investigação exige dois tipos de abordagens: uma que conduz a reflexões explícitas sobre ética através de textos filosóficos propriamente ditos e outra em que tais questões não são imediatamente tematizadas, mas apreendidas por fontes históricas e, sobretudo, literárias. Ambas, devidamente articuladas, tornam-se, então, relevantes para a melhor compreensão do fenômeno e contribuem, cada qual a seu modo, para perscrutar, historiar e aprofundar conceitos e valores, suas relações, discontinuidades, pertinências e a falência, tanto na expressão quanto na conduta moral da sociedade em questão. A filosofia, canonizada nas esferas do ético e do político, traz consigo a autoridade de Aristóteles e Platão, entre outros, na apreciação teórica de temas caros ao pensamento grego tais como a boa vida, virtude, justiça, o bem e, sobretudo, o humano em obras capitais como *Ética a Nicômaco* e *A República*. A literatura, por outro lado, se entendida como um legado cultural de natureza documental, reflete as ascensões e quedas de hierarquias sociais e, com estes, de sistemas funcionais ancorados em esquemas conceituais valorativos (MacIntyre, 1998:08) de uma determinada etapa da história humana ao mesmo tempo que transcende, em suas diversas camadas cronológicas, de maneira quase paradoxal, à contínua evolução de conceitos (idem:26). E tal qualidade de ultrapassar o

histórico ocorre quando se diz usualmente que um determinado autor antecipa questões, as quais só serão discutidas bem mais tarde ¹.

O fenômeno aqui tratado não parece ser absolutamente um paralelo casual, tampouco um obscuro *Zeigeist* ² de aproximação histórico-intelectual, mas antes algo da realidade concreta de um progresso cultural de um povo (Most, 1999: 334). Nesse aspecto, os textos filosóficos costumam ser mais pontuais e, normalmente, se debruçam na análise dos eventos imediatamente anteriores, quer na elucidação de estruturas de pensamento e conduta, quer na elaboração de sistemas para a solução de questões pendentes no decurso do desenvolvimento daquele pensamento. Portanto, não só o modo de tematização entre os textos filosóficos e os literários é diferente, mas também seus conteúdos.

A sistematização e o uso de argumentação na prosa são tão diversos quanto a poetização e a utilização de símiles na poesia. Do mesmo modo, a discussão sobre conceitos e suas articulações em esquemas de pensamento dialético, como o de Platão, é tão diferente quanto a consideração sobre narrativas, histórias e vivências de personagens virtuosas dentro de um código de honra como o de Homero. No entanto, quem pode negar a herança da poesia arcaica grega para a definição de parâmetros discursivos e comunicativos da filosofia mais antiga ³, anteriores a Sócrates, os quais estariam funcionando como um tipo de poética implícita (Idem)?

Tanto o discurso mítico como o filosófico, reivindicavam, em tempos diversos, a veracidade de fatos, seja pela autoridade do poeta, concedida pelas Musas, as quais lhe garantiam conhecimento sobre-humano além do tempo e do espaço, seja pela autoridade da razão conseguida por argumentos lógicos num esforço humano de reflexão. Assim, quando Ulisses reconhece a acuidade do aedo Demócodo ao narrar o episódio do cavalo de Tróia, ele o faz como tendo sido o mesmo agente daquela ação. O catálogo das naus, no canto 2, é

¹ Como acontece, por exemplo, na *Odisseia* de Homero em que temas relativos à linguagem e sua representatividade são abordados. No canto nove, Ulisses, atacando Polifemos violentamente, teria dito chamar-se Ninguém e quando este, pedindo ajuda, grita: “Ninguém está me matando”, ocorre uma ambigüidade na língua grega, pois tanto *μήτις* quanto *ούτις* podem significar ninguém, sendo que o primeiro também quer dizer engano. Aqui temos uma pequena mostra de como um nome pode tanto indicar um objeto quanto estar inserido numa rede de referências e diferenças, as quais estruturam o discurso social (Osborne, 2003).

² Tal noção traduz-se, grosso modo, como espírito do tempo.

³ Tais parâmetros seriam: veracidade e essencialidade, abrangência de conteúdo e temporalidade da narrativa, mas, enquanto os poetas falam de deuses, da estrutura moral do universo e de suas leis sobre os homens, os pensadores mais antigos procuravam um número mínimo de causas naturais para máximo possível de fenômenos naturais (Most, 1999:342-350).

outro exemplo de um conhecimento atestado. Pode-se dizer que o discurso mítico traz a *ἀλήθειά* por meio da aparência do falso, valendo-se, pois, não de deduções, induções ou inferências, mas de símiles e alegorias para, desse modo, efetuar o desvelamento. A essencialidade de conteúdo é também característica nos dois tipos de discurso e esta se revela tanto na abstração de conteúdos morais e/ou éticos quanto no questionamento mais direto sobre o modo mais adequado de agir diante de uma temeridade, por exemplo, ao oscilar entre a ousadia impetuosa e a vil covardia e ao buscar a virtude moral desejável para efetuar a melhor ação e obter sucesso. Se, no canto 22 da Odisséia, Ulisses não ataca, de imediato, seus agressores ao chegar a Ítaca, certamente não o faz não por medo. Como revelam os fatos subseqüentes, sua coragem é sabiamente reservada para o momento propício.

A abrangência de conteúdo e a temporalidade da narrativa também são pontos de convergência entre os discursos mítico e filosófico. Nestes aspectos, a estratégia do mítico está em extrair de um único elemento dramático, como a ira de Aquiles e o retorno de Ulisses, um vasto conjunto de temas e eventos relativos à tradição daquela comunidade. A confecção do escudo de Aquiles por Hefestos não é pura digressão, tampouco tal episódio se encontra solto na trama: tendo sido feito para a grande batalha de Aquiles, clímax dos acontecimentos desenrolados a partir de sua ira, o escudo serve de pretexto para narrar a vida cotidiana e os costumes da comunidade em tempos de paz, ao mesmo tempo em que abre a narrativa para a realidade da guerra. Assim, a partir de algumas causas toma-se o máximo de efeitos. Do microcosmo ao macrocosmo: da *ἔβρις* de Aquiles às suas conseqüências prefigura-se uma narrativa épica na sua unidade.

No discurso filosófico, a inclinação à narrativa se mostra implícita na busca por um fundamento ou uma *ἀρχή*, já que tal conceito determina não somente o princípio ordenador, mas também o começo de tudo, pois querer conhecer algo é querer, entre outras coisas, saber de onde veio. Que a ira de Aquiles tenha sido a *ἀρχή* para o desfecho de acontecimentos trágicos, como a morte de Heitor e Aquiles e a destruição de Tróia é algo que, no mínimo, acentua a causalidade e as relações de determinação em direção a estruturas temporais. Tal fluxo temporal é perfeitamente inelegível num mundo de mudanças, de nascimentos e mortes, para o qual buscamos uma explicação no modo do questionamento: o que é a causa de tudo isso?

Fato é que as crianças gregas, a partir do século VII a.C., eram alfabetizadas e cultivadas dentro do mundo de Homero e Hesíodo. Isso as tornavam não só familiarizadas com dilemas morais, questões sobre autoridade política e seus reveses e reflexões sobre a relação do homem grego com sua comunidade, mas também lhes apurava a sensibilidade no que diz respeito ao esquema teológico das ações humanas, proposto na estrutura das obras de Homero e Hesíodo (Osborne, 2003:25). É nesse ínterim, entre Homero e Sócrates, que nos perguntamos, junto a Aristóteles em sua *Poética*, o que aproximaria Empédocles de Homero senão a métrica (Idem: 333)? Entretanto, não se pode ignorar que a *Odisseia* antecipe temas muito freqüentes nas teorias mais antigas como aparência e realidade ⁴, por exemplo, ou questões morais sobre o que fazer diante de um dilema. O que tudo isso parece indicar é que as fronteiras entre *μυθοι* e *λογοι* ainda não estavam muito precisas ⁵. E, enquanto estas noções não ganhavam contornos mais claros daquilo que era filosofia e do que era poesia, as reflexões sobre *ἀρετή* (virtude ou excelência) mantinham-se, sejam em quaisquer das instâncias mencionadas, sejam em teorias mais modernas, as quais, em grande parte, em contraste com as antigas, estão mais centradas na ação do que no agente da ação ⁶.

Desse modo, iniciando-se preferencialmente pelo agente, ao perguntarmos questões morais, como, por exemplo, “no que se constitui a pessoa justa?”, obtemos acesso tanto à disposição de agir de modo justo quanto ao caráter, valores, atitudes em relação a si e ao outro, bem como à noção de seu lugar e papel na comunidade. Antes partir da idéia de pessoa justa e daí subtrair a coerência de suas ações a começar por ações justas e cair num possível lapso entre estas e outros valores. Por que partir da ação se ela pode ser desviante? Além disso, os antigos, muito provavelmente, possuíam uma certa noção de ações justas, o

⁴ O tema da aparência e realidade é prefigurado na relação entre a deusa Atena e seu protegido Ulisses. Sendo mestre em disfarces, ela não somente cria a ilusão de ser ela Ulisses ou Mentos, um velho amigo e conselheiro de Ulisses, mas muda a aparência do herói, nos cantos 8 e 13. Ulisses também possui um grande talento para disfarces. Durante a guerra de Tróia, ele se disfarça de pedinte para entrar na cidade e é dele a idéia do cavalo de Tróia, que foi introduzido na cidade como presente.

⁵ “The distinction between ‘myth’ and ‘history’ within we operate is not a distinction made by any Greek writer before the late fifth century. The terms which come, in the hands of Thucydides, Plato and the others, to stand for the opposing of ‘myth’ and ‘reason’, *muthos* and *logos*, are used virtually interchangeably by earlier writers” (Osborne, 2003:34)

⁶ São os chamados consequencialistas e deontologistas. O primeiro grupo, incluindo os utilitaristas, os quais dizem ser a ação moral aquela que proporciona o bem para o maior número possível de indivíduos, tem por base julgar a moral de uma ação sobre suas conseqüências, enquanto o segundo grupo determina a ação em conformidade com um princípio ou lei moral, como por exemplo, a obrigação de dizer a verdade.

suficiente para constituir o conceito do justo, de suas motivações e de seu sistema valorativo. Assim, em Homero, agir como guerreiro, por exemplo, não seria simplesmente um conjunto de ações corajosas, mas antes saber quando estas eram apropriadas e, entre outras coisas, considerar o julgamento e o desejo do herói, dentro de uma determinada situação, sempre em relação às expectativas de sua comunidade.

Este é o quadro que proponho que seja visto se construindo na tessitura da narrativa homérica, do qual, espero, dar-se-á o material para repensar um modo de vida possível. Trazê-lo para o fórum atual da filosofia e, especialmente, para a ética, é como reviver, de um modo muito peculiar, um tipo de *ἀγών*⁷ a fim de ajustar a rivalidade entre aquilo que se considera formas próprias da filosofia e o que tradicionalmente não são – como o que ocorre com a literatura. Recuperar tal espírito já me parece bastante válido, mas por que não dar um passo além e repensar valores atuais a partir da *Ilíada* e da *Odisséia*?

À parte da inventividade e originalidade da épica grega, Homero, assim como Hesíodo, reivindica a validade de sua poesia por dizer a verdade relativamente a fatos passados e presentes⁸. As Musas garantem um tal conhecimento, no tempo da narrativa, que, de outro modo, estaria fora do alcance humano. O homem comum pode inventar estórias, mas o poeta épico, autorizado pelas Musas, realmente detém o conhecimento sobre aquilo que fala. O problema são os homens, os quais, na sua limitação mortal, não conseguem dizer a diferença entre o real e o falso (Most, 1999:343). Não é por acaso que este é um dos tópicos tematizados na *Odisséia*⁹. Desse modo, as sereias, por exemplo, representariam, segundo Gabriel Germain (1962:91-7), uma chamada para o conhecimento. Um tal feitiço arrasta aquele sequioso por conhecimento, para pontos muito distantes e inexplorados. Do mesmo modo, a poesia épica, no seu encantamento, também poderia produzir conhecimento para além das fronteiras do poético alcançando, de modo implícito, o domínio da filosofia.

Segundo alguns teóricos, a atitude crítica e de exploração do mundo era característica tanto do grego do período arcaico quanto o do clássico. Junte-se a tal atitude as condições

⁷ Disputa pública ritualizada (Most, 1999:352).

⁸ Tal conhecimento caracteriza-se por ser sobrenatural e, portanto, divino.

⁹ É interessante notar que a questão sobre aparência e realidade já é tratada de forma implícita na estrutura mitológica, ou seja, no esquema de personagens e narrativas. Mais tarde, no entanto, ela tornar-se-á explícita em discussões epistemológicas sobre a percepção e o pensamento em Demócrito e em Aristóteles (*De Anima*), por exemplo.

naturais, numa área não muito propícia à agricultura, e o convívio com povos mais sofisticados do leste do Mediterrâneo, o que pode ser visto como estímulo para o desenvolvimento cultural do povo grego a partir do VIII a. C. Sua busca pelo conhecimento perpassa as especulações teológicas, tanto na escrita, com Hesíodo e Homero, quanto na arte, com esculturas e templos, que podem ser consideradas expressões da perplexidade grega diante de questões tanto mais basais quanto aflitivas como a arbitrariedade do destino e da fragilidade da vida humana diante de desventuras e catástrofes. Além disso, outras questões acerca do lugar do homem grego na sociedade e assuntos políticos, concernentes a bases e limites da autoridade, na *Iliada* e *Odisséia*, surgem diretamente ligadas à preocupação grega com a cidade e sua constituição (Osborne, 2003: 40)¹⁰.

Junto a idéia de honra (*τιμή*) na sociedade e literatura mais antigas da Grécia, há uma idéia sempre presente no espírito grego, qual seja, a noção de conflito. Personificado, normalmente, pela deusa *Ἔρις*, o conflito representava para os gregos a vida centrada em lutas e reveses, quer na natureza, quer na cidade ou na personalidade¹¹, os quais possuíam, por vezes, elementos de tensão tão complexos quanto de difícil conciliação. Nesse contexto, a boa vida¹² pode ser pensada como um esforço contínuo para a harmonização dos fatos que produzem discrepâncias. Quando ocorre deste esforço não ser alcançado, há o risco de desequilíbrio e aí a *ὑβρις* (excesso, violência, arrogância) se instaura. A ira de Aquiles, na *Iliada*, é a expressão mais viva desse fato.

Diante disso, parece não haver dúvida de que os principais temas presentes na *Iliada* e *Odisséia*, como, por exemplo, a ira de Aquiles e a perseverança de Ulisses, são especialmente significativas não só porque servem de molde para a constituição moral e ética da maioria de seus personagens, mas também porque, através destes, questões importantes como, por exemplo, valores pessoais e comunitários, o código de honra do

¹⁰ Daí muitos estudiosos afirmarem que a prática da política proporcionou o desenvolvimento do pensamento crítico e este contribuiu para o aparecimento da filosofia.

¹¹ A título de ilustração, confronte o seguinte trecho: “the political history of Greece is marked by a constant tension between isolation and independence on one hand – the Greek world as a world made up of hundreds of self-governing cities tiny in area and in population – and a sense of common identity and dependence on the other – a world where cities are linked for survival, in empires, leagues, and confederacies which are often at war with one another. This tension between independence and common identity also marks the cultural history of Greece” (Osborne, 1999:10).

¹² *εὐδαιμόνια* ou boa vida (ou mesmo felicidade) é uma noção já bastante antiga no espírito do povo grego, sendo anterior à tematização feita por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*. Tal idéia, longe de representar um sentimento de bem estar, veicula, junto à noção de *αρετή* ou excelência, virtude, a idéia de que uma atividade deva ser bem conduzida ou levada a cabo com sucesso.

herói, a hospitalidade, a lealdade, a vingança, entre outros, seriam veiculadas ao ouvinte/leitor. Uma personagem mais complexa, como Ulisses, pode abarcar várias destas reflexões simultaneamente. Portanto, ao invés de começar com a clássica pergunta, “o que fazer?” ou “o que devo fazer?” e de levantar os pressupostos éticos de uma razão prática para uma abordagem filosófica, tomo, como ponto de partida, a seguinte questão: é legítima uma ética em Homero? Afinal, o que há de filosofia no poema homérico? Não se trata antes de uma arqueologia de certos conceitos, como *ἀγαθός* e *ἀρετή*, e de suas relações dentro da comunidade grega de um determinado período histórico e que, desde então, serviam de parâmetro para a conduta e a vida de um povo, caindo mais tarde sob o escrutínio filosófico? E por quê?

Uma vez que as mudanças sociais infligiram, na comunidade grega, seja na passagem do período micênico para aquele da cidade-estado da polis, seja na dissolução gradual desta mesma, após a guerra do Peloponeso, seja em outro momento de transição, não apenas uma problematização de condutas e valores, mas também uma revisão de conceitos, parece-me legítimo voltar-se para textos literários, nos quais, segundo MacIntyre (1998:5), tais mudanças são refletidas. Mas, parece legítimo voltar, sobretudo, para a origem, qual seja: para os textos da *Iliada* e da *Odisséia* de Homero, modelos de conduta para atenienses e de educação para jovens cidadãos, os quais eram comumente cantados e recitados por *aedos* em festivais e jogos olímpicos.

Numa referência do próprio poeta à tal prática e numa espécie de metalinguagem, Homero, no canto oito da *Odisséia*, pelas palavras de Demócodo, o poeta cego, canta as façanhas dos heróis na guerra de Tróia, fazendo com que Ulisses, comovido, conte suas aventuras, ou seja, a própria estória da *Odisséia*. Também parece pertinente voltar a Homero quando, diante do assombro causado pelo relato de Tucídides sobre a expedição ateniense à ilha de Melos, colônia de Sparta, ao sul do mar Egeu, seus habitantes, por ocasião da guerra do Peloponeso, reivindicando neutralidade, são subjugados, seus líderes mortos e suas mulheres e crianças tomadas como escravas.

Como não voltar a Homero e se perguntar perplexo sobre o que ocorreu com o código de honra, baseado, entre outros elementos, na nobreza, ou seja, no respeito mútuo entre

homens da mesma classe; ou o que aconteceu com a ordem cósmica da *δίκη* (justiça) ¹³? Pode se questionar não somente sobre quando e onde esta ordem fora transgredida, mas também sobre suas convergências e divergências com noções como *ἀρετή* e *θυμός* ¹⁴, as quais definiam, então, um esquema homérico para classificação de ações humanas em justas e nobres (MacIntyre, 1998:23). E por que não perguntar, enfim, sobre a noção de responsabilidade em Homero, a qual era estabelecida e conceituada socialmente por papéis a serem desempenhados naquela sociedade (Idem: 22). É dentro de tal perspectiva, pois, que, pode-se dizer, Heitor, detendo a *ἀρετή* do guerreiro, corporifica a norma de sua comunidade e responsabiliza-se por ela, despedindo-se de sua mulher e filho, no canto seis da *Iliada*, e partindo em sua defesa. Afinal, quantas são as vozes de Homero que, como bem coloca MacIntyre (1998), estabelecem um diálogo com o pensamento e as práticas atenienses mesmo quanto estes parecem anti-homéricos? Portanto, tanto argumentos quanto conflitos parecem surgir a partir de Homero (Ibidem: 24).

Para a sociedade grega, o conflito figura como sendo a tônica da vida (para Heráclito, ele é parte mesmo da definição de justiça). Ignorá-lo seria, pois, ignorar a própria vida. Mas, se ao invés disso, a abarcássemos, a vida, em todas as suas contradições, com vistas a uma harmonização e cooperação entre os homens, constituiríamos, nesse mesmo ato, uma atitude notadamente grega. Em vista disso, a tradição homérica, em especial, pode ser revisitada como um argumento na extensão do tempo, por vezes, corroborando, por vezes negando tal tese.

Heitor, na *Iliada*, pode ser visto como aquele que suporta o argumento no modo como vem corporificar valores da sociedade, centrada na honra, e dedicar sua vida ao bem estar da comunidade. Ele torna-se, assim, um modelo de homem homérico a assegurar a ordem social a partir de sua base no núcleo familiar; haja vista sua relação e atitude de proteção a mulheres e crianças estarem firmemente fincadas na cultura grega, pois, de acordo com o código da época, o filho que lutava como o pai, seu modelo, era criado pela mãe. As mulheres de Atenas criavam seus homens, os quais as protegiam, protegendo assim, os seus

¹³ Segundo MacIntyre (1998:10), em Homero, a ordem da necessidade reina tanto sobre deuses quanto sobre os homens. Assim, a *ὑβρις* (orgulho, arrogância, excesso) expressa a transgressão de limites da ordem moral do universo e para tal delito a *νέμεσις* (norma, regra ou mesmo, lei de costumes) guarda a devida punição. Portanto, a ordem moral e a natural não possuem uma distinção muito acurada.

¹⁴ Em termos bem gerais, o primeiro termo refere-se à excelência e virtude de caráter e ações e o segundo diz respeito às leis e à ordem estabelecidas pela tradição.

futuros heróis. Aquiles, por outro lado, vem de encontro ao bem estar de seu grupo não só com seu orgulho e ira desmedidos, mas também com seu desacato às normas. Lembre-se do episódio, no canto um da *Iliada*, em que o herói decide convocar uma assembléia, à revelia de Agamêmnon, chefe-rei de Micenas, por conta da peste que assolava o exército ¹⁵. Embora desejasse restabelecer a ordem, esclarecendo a causa da praga, Aquiles provoca, no processo, uma desordem ainda maior ao descobrir que fora por conta do rapto da filha do sacerdote de Apolo por Agamêmnon que a doença caíra como punição sobre seus homens. Segue-se a isso seu confronto com Agamêmnon e a humilhação de Aquiles diante da assembléia.

Certamente, Aquiles, ao contrário de Heitor, funciona, no desequilíbrio de sua ira, como elemento discordante de sua comunidade e de seus valores, sendo, pois, isolado da mesma. Sua recusa em ajudar na campanha contra Tróia pode ser considerada uma consequência de tal dissonância. De todo modo, Aquiles, não mais funcionando, dentro comunidade, no seu papel de guerreiro e cidadão, fica tanto à parte dos laços de união e proteção do grupo, quanto vulnerável à desonra ¹⁶ e à ruína, sob o risco de perda de sua reputação.

De tal episódio, poder-se-ia dizer que Aquiles traz, em estágio bastante embrionário, valores individuais, desenvolvidos discretamente na *πόλις* e mais livremente no período helenístico, após o clássico, que por sua vez contrastam com outros mais comunitários, os quais se encontram plenamente aflorados na sociedade homérica. Grosso modo, esse processo desenvolver-se-ia em uma concepção de homem mais próximo daquilo que hoje concebemos, qual seja: a de indivíduo e que, de nenhum modo, se encaixa naquela noção do homem grego enquanto soberano ou sacerdote, por exemplo, pois este, imbuído de uma função no grupo, não existia fora da relação da comunidade.

¹⁵ É importante notar que a sociedade descrita nos poemas homéricos é de tal natureza que um homem passa a ser julgado de acordo com o modo que executa a tarefa que lhe cabe dentro do esquema de funções daquela comunidade. Portanto, enquanto cabe a um guerreiro ser destemido e bem sucedido no campo de batalha, está na função de soberano exercer a autoridade em inúmeras situações, incluindo aquelas de convocação e dissolução de assembléias. (MacIntyre, 1998:05).

¹⁶ Cf. “Cultura da vergonha” em Viera. (1994).

1 – Sobre Homero e o estilo épico

1.1 – Sobre Homero

Pouco pode ser dito sobre Homero. A tradição, junto à língua grega e ao estudo do estilo dos poemas, indica que ele provavelmente escreveu entre o oitavo e nono século a. C. Na Grécia antiga, muitas cidades rogavam ser o lugar de nascimento do poeta. Uma das teorias mais citadas diz ser Homero proveniente da cidade de Chios, na costa oeste da Ásia Menor, pois em tempos mais remotos uma família com o mesmo nome, tendo lá se fixado, reivindicou sua descendência, dedicando-se a recitação de seus poemas. Outra teoria é de que ele tenha vivido na parte leste por causa do dialeto usado em seus versos.¹⁷

Uma antiga querela sobre a existência ou não de Homero movimenta ainda o meio acadêmico. Os primeiros gregos afirmavam haver um só poeta, ao qual a *Ilíada* e a *Odisséia* foram atribuídas, junto a outros trabalhos menores como os *Hinos Homéricos*. Por volta do terceiro século d. C., a então chamada questão homérica foi, pela primeira vez, colocada, sugerindo que a *Ilíada* e a *Odisséia* foram, na verdade, escritas por poetas distintos. Uma outra escola crítica do século dezenove, fundamentada cientificamente pelo acadêmico alemão F. A. Wolf em seu *Prolegomena ad Homerum*, propôs ainda ser Homero pura invenção, sendo os poemas uma coletânea feita por poetas anônimos, aos quais o nome Homero fora atribuído. Supunham também terem sido os poemas constantemente revisados e acrescidos todas as vezes que eram recitados, chegando a sua forma definitiva apenas no sexto século d. C. quando, então, foram escritos em Atenas pela primeira vez. Curioso observar que, quase um século antes, Giambattista Vico havia afirmado que os poemas homéricos não podiam ser uma criação de um único homem mas de toda uma comunidade.. Desse modo, poder-se-ia argumentar, buscava-se nas baladas e canções populares a expressão do imaginário comum de um determinado povo. Foi em tal atmosfera de entusiasmo por poemas populares que o interesse por Homero cresceu, no sentido da busca por aqueles poemas inaugurais da cultura européia. Estudiosos convenceram-se, então, de que a *Ilíada* e a *Odisséia* eram constituídas de pequenos poemas, os quais foram mais tarde organizados por editores. A partir daí, o foco girará em torno das emendas e do trabalho de

¹⁷ No entanto, deve-se ter em mente que, em sua linguagem, os poemas homéricos, possuem elementos de, pelo menos, quatro dialetos distintos, quais sejam: o iônico e o eólico, em menor quantidade, o arcadocipriota, sendo este considerado bastante próximo do micênico e o ático (Rocha Pereira, 1979:45).

construção dos poemas para assim chegar aos extratos primeiros ou às baladas em sua beleza pura e frescor originais. Desnecessário dizer que a questão ganha ainda maior dimensão quando as incongruências na linguagem surgem, pois não só há formas e elementos de diferentes épocas, mas também se registra a existência de, no mínimo, quatro dialetos. Também na arqueologia, não há convergência entre este estrato e o lingüístico. Num exemplo citado por Rocha Pereira (1979:46), verificamos que o elmo de presas de javali, ornamento usado por guerreiros micênicos, aparece descrito no canto 10 da *Ilíada*, cuja linguagem é uma das mais recentes.

Por uma outra perspectiva, se, de fato, algumas partes da *Ilíada*, por exemplo, são mais antigas que outras, elas devem conter aspectos lingüísticos de uma fase anterior da linguagem em contraposição àquelas encontradas em adições posteriores. Do mesmo modo, seções mais tardias do poema devem conter alusões a costumes, leis, objetos e idéias pertencentes a um período histórico mais antigo e vice-versa. A data de composição também pode ser problemática, pois os poemas homéricos descrevem heróis micênicos e suas fortificações e palácios ¹⁸, os quais antecedem a invasão dórica. É certo atribuir a tradição oral como oriunda dos tempos micênicos, cuja técnica de improvisação oral ajudou a preservá-lo até Homero. Isso explicaria o conhecimento de pessoas e acontecimentos anteriores a invasão dórica, pois tais se preservaram na memória dos homens (Rocha Pereira, 1979:47). ¹⁹

Um porto seguro para as inúmeras inconsistências parece ter sido as escavações do arqueólogo amador Heinrich Schliemann, no final do século dezenove, em Tróia e Micenas, junto àquelas realizadas por Sir Arthur Evans em Cnossos. A partir desse trabalho, uma civilização até então desconhecida foi revelada. Se de fato há alguma

¹⁸ Há uma grande polêmica em torno dos elementos da época micênica e os da Idade de Ferro, especialmente se considerarmos as últimas escavações arqueológicas, pois, como aponta Mary O. Knox (“Megarons and Megara”, *Classical Quarterly*, N.S 23 (1973), 1-21), os traços gerais da arquitetura dos palácios da Odisséia não condizem com aquela da Idade de Ferro, em que já se atesta a existência da πόλις.

¹⁹ Parte dessa teoria pertence a Milman Parry, que descreve os poemas homéricos como uma obra de improvisação oral, feita através de epítetos e mesmos versos inteiros, armazenados, e que servem de ponto de apoio para se pensar no que será dito no passo seguinte. Seguindo essa teoria, A. B. Lord defendeu a “tese do ditado”, qual seja: a idéia de que um texto tão longo só pôde manter-se, com todas as suas técnicas de improvisação oral, porque Homero o ditou para quem sabia usar a escrita. Ainda de acordo com o mesmo autor, a questão homérica não está tanto no fato da *Ilíada* e *Odisséia* pertencerem a um só poeta ou a poetas diversos, mas tanto mais no fato da relação entre os poemas compostos oralmente e os textos escritos. Atualmente, os estudos de Schadewaldt têm sido revisitados. Sua abordagem consiste em analisar a estrutura dos poemas de modo a evidenciar a existência de um plano, o qual pressupõe um só autor e, para tanto, é necessário descobrir os lugares comuns de sua maneira de compor, ou seja, é preciso evidenciar o seu estilo.

historicidade nas narrativas de Homero sobre o cerco de Tróia, tal episódio deve guardar referências a um mundo anteriormente oculto com máscaras de ouro, armas de bronze, palácios e fortificações. Há coincidência entre os objetos descritos em Homero e outros achados nas escavações ligadas à Idade do Bronze. Dessa forma, seria razoável datar alguns episódios nessa fase e, a partir daí, inferir que, com a destruição dos palácios micênicos e minóicos, toda a memória daquela época tinha sido apagada da Grécia. Não é por outro motivo que Tucídides e Heródoto se quer mencionam tais fatos.

Parte-se, então para o critério lingüístico, o qual parece mais promissor, se considerarmos o fato de que os estudos das origens do grego da família do indo-europeu obtiveram progressos científicos notáveis e de tal modo que a história da língua grega e de seus dialetos tornou-se uma disciplina fidedigna no âmbito acadêmico. Portanto, uma análise lingüística do texto homérico poderia fornecer a confirmação ou a refutação teórica acerca dos estratos anacrônicos dos poemas.

A linguagem homérica tornava-se, por vezes, bastante obscura para os próprios gregos da época clássica. Estes, muitas vezes, tinham de recorrer a estudos aplicados sobre os textos a fim de não somente decifrar os arcaísmos de vocabulário, sintaxe e gramática, mas também aprender a lidar com as incongruências, constituídas a partir da superposição de diferentes dialetos, em diversas etapas do desenvolvimento da língua, o que, naturalmente, tornava a linguagem épica bastante artificial. Dependente de certa exegese, poder-se-ia crer ser tal linguagem não tanto de domínio público quanto o local adequado de poetas, sacerdotes e de alguns outros, que tentavam imitar-lhe o estilo. Entretanto, longe de ter se tornado privilégio de alguns estudiosos, suas palavras e expressões se tornaram lugar comum para todos os cidadãos da pólis.

Parece surpreendente que, com tantas inconsistências e dificuldades apontadas, o texto homérico mantenha-se, no imaginário e na língua de seu povo, com tamanha vitalidade de modo a ultrapassar certos obscurantismos. Tal popularidade está aliada a outras qualidades como: soberba qualidade literária; simplicidade, clareza e dinamismo da técnica narrativa; vivacidade e a prontidão da ação. Some-se a isso a grandeza e humanidade colocadas em seus personagens.

Posto que Homero seja antigo na forma, ele mantém-se contemporâneo no conteúdo por apresentar o povo grego e a riqueza de sua tradição cultural, ética e política, em

imagens de deuses e homens, ora rivalizando-se, ora igualando-se, porém sempre presentes a nos lembrar que no intercâmbio entre traços divinos e humanos, encontra-se o homem grego. Desse modo, dada a complexidade estrutural e a unidade temática dos poemas, conjugadas ao padrão métrico do dactílico hexâmetro²⁰, seria razoável apontar a existência de um único autor de grande genialidade, o qual soube conjugar a métrica regular com possíveis variações internas - o verso longo terminando sempre do mesmo modo, apesar das mudanças permitidas no começo e em outras partes. A grande vantagem de tal recurso é que este garantia um ritmo cambiante do verso até chegar a meta determinada pelo padrão regular do dactílico hexâmetro..

Dentro do âmbito da narrativa, o ritmo cambiante abarca o desenrolar da ira de Aquiles com suas influências e transformações, seguindo o esquema temático do conflito (cantos 1 ao 8) e passando pela alienação do herói (cantos 9 a 22), até a sua reconciliação com a comunidade e tradição cultural gregas (cantos 23 e 24). As andanças e percalços de Ulisses não são somente variação na narrativa, mas, sobretudo, apontam para ações e escolhas humanas, as quais o levariam a um determinado fim ou, em termos gregos, à moira.

Ainda considerando a existência de um único autor para os poemas, poder-se-ia argumentar que as diferenças estilísticas e temáticas entre os dois épicos, possivelmente, estariam relacionadas a momentos diversos da vida do autor. Apesar da forte tendência para considerar esta teoria consistente, o debate prossegue, em termos gerais, entre analíticos, aqueles que atribuem os poemas a autores diversos, e os unitários, os quais crêem na existência de um só autor (Rocha Pereira, 1979:45).

Originalmente, a *Iliada* e a *Odisséia* foram compostas para serem cantadas para um público. Uma pesquisa feita com poetas da antiga Iugoslávia, mostrou que as extensões dos poemas épicos são compostas e apresentadas por uma combinação de frases e cenas formuladas em uma composição improvisada. A *Iliada* apresenta os mesmos elementos em epítetos de personagens, descrições de paisagens naturais, como o amanhecer, as cenas de preparação para guerra, entre outros. A própria métrica exige um tipo de vocabulário especial, pois as várias combinações de sílabas longas e curtas, muito comuns na língua

²⁰ Tal verso constitui-se de seis unidades métricas, alternando-se entre uma sílaba longa e duas curtas. Naturalmente, a métrica da época difere do nosso padrão, baseado na tonicidade da sílaba.

falada, não podem ser admitidas no verso épico, como, por exemplo, uma variação de três sílabas curtas consecutivas ou, talvez, uma palavra com uma sílaba curta entre duas longas. Tal dificuldade foi suplantada ao se escolher várias outras combinações de pronúncia e prosódia, garantidas pelas diferenças dialetais da língua grega. À parte das tentativas de alguns lingüistas de classificar em termos cronológicos uma linguagem mais antiga, por exemplo, a eólica, e outra mais recente, a jônica, há momentos, no texto homérico, em que os dois dialetos aparecem indissociáveis num mesmo verso.

Um outro critério seguido parte do uso do antigo digama, uma antiga semivogal proveniente do indo-europeu que corresponde ao nosso “w”. No canto 23 da *Ilíada*, a métrica mostra que a palavra *ἔργον* era pronunciada, na sua forma mais antiga, como (w)ergon, o que pode indicar que o relato dos rituais de funeral de Patróclo seja uma das partes mais antigas da *Ilíada*. No entanto, no canto 14, do mesmo poema, há uma passagem, na qual a mesma palavra é usada, mas, dessa vez, a semivogal é suprimida, possivelmente, para não desestruturar a métrica. Desse modo, parece ser a inserção ou não do digama um critério do poeta. Outros critérios de classificação da linguagem homérica, mais distantes da disputa entre analíticos e unitários, podem ser estabelecidos, entre os quais:

(1) a unidade artística dos poemas tem sido asseverada por quase todos os críticos de relevância, desde de Aristóteles, e corroborada por pesquisas recentes acerca da sua composição;

(2) com relação às inconsistências da obra, deve-se levar em consideração que tais poemas eram compostos para recitação em público. No século sexto e quinto a. C., os poemas homéricos serviram a esse propósito, sendo cantado em festivais e disputas por rapsódos ou cantores profissionais. As inconsistências, especialmente na narrativa, poderiam advir do fato de que, em tais performances, ocorreriam certos lapsos despercebidos pelos ouvintes;

(3) a *Ilíada* e *Odisséia* são resultados de um longo desenvolvimento literário. Portanto, a linguagem “homérica” e seus mitos não foram inaugurados em tais poemas, mas devem se reportar a referências micênicas de mitos e rituais religiosos, bem como à existência de bardos profissionais e à relação destes com o público;

(4) os poemas não foram criados ao acaso ou por uma evolução natural das canções populares ao épico, como o conhecemos, totalmente desenvolvido em Homero, mas é

produto de uma organização, qualquer que esta seja, exigindo assim a intervenção de um agente a promover sua unidade e identidade.

Se pouco pode ser conhecido de Homero e de sua vida, sua obra, entretanto, proporciona tanto um modelo de excelência a ser seguido por literatos, quanto um vasto e rico campo de estudos filosóficos. O conhecimento das teorias citadas, entretanto, mostram-se necessárias para um esclarecimento posterior sobre a possibilidade não só de se rastrear certas noções, começando na *Ilíada* e terminando na *Odisséia*, mas também de considerá-las sob o âmbito de seu desenvolvimento pleno de uma obra a outra. Isso parece ocorrer com a noção de hospitalidade, a qual parece se desenvolver a partir de um simples costume ou lei, na *Ilíada*, para uma noção mais elaborada, na *Odisséia*, sendo, então, assimilada como valor, o qual funcionaria não tanto para manter a ordem na comunidade, quanto para contribuir para o refinamento da percepção de mundo do homem grego.

1.2 – Antecedentes históricos do épico

Os gregos, também chamados aqueus, sobre os quais Homero escreve, longe de constituírem uma nação unificada, foram formados a partir de vários pequenos reinos, estabelecidos na Península dos Balcãs, ligados por fortes laços étnicos, que perduram de 1400-800 a.C. (alguns estudiosos arriscam um período maior até 200 d. C., na época do domínio de Alexandre). A composição da *Ilíada*, entretanto, datando em torno de 800 a.C. e apresentando elementos da sociedade desta época até 1400, descreve o povo micênico, os quais viveram na Grécia por volta de quatrocentos ou quinhentos anos antes.

Os micênicos, também conhecidos como helênicos, dominaram a península por volta de 1500 a. C. Eles formavam pequenas comunidades agrícolas, as quais giravam em torno da família mais importante. É muito comum, na *Ilíada*, ocorrer de um grande guerreiro vir a ser o elemento principal e, por conseguinte, o rei de sua comunidade. Seguindo a tradição e de acordo com achados arqueológicos, a comunidade mais poderosa era a micênica, governada por Agamêmnon. Tais governantes eram chamados de *βασιλεύς* e cabiam-lhes o papel de reis, generais e juizes, concomitantemente. As famílias mais nobres de cada reino eram denominadas *aristoi*, as quais aconselhavam os *basileis* por meio de um conselho chamado *βουλή*. Os soldados, formando a base hierárquica, eram chamados de *λαός*, os

quais, com poder de voto na *ἀγορά*²¹, também possuíam voz ativa na comunidade. Tersídes, no canto 2 da *Ilíada*, que toma a palavra na assembléia, exemplifica esse tipo de soldado.

Os micênicos eram mais conhecidos como saqueadores, cujo poder advinha de conquistas organizadas por grupos específicos com o objetivo de adquirir bens materiais, matéria prima e escravos. Estes últimos constituídos, em sua grande maioria, por mulheres, pois de acordo com o costume micênico era comum, na efetivação do domínio do território, matar guerreiros e capturar mulheres e crianças.

As decisões políticas eram feitas através de assembléias, formadas pelos homens mais poderosos de uma determinada comunidade. Entretanto, em assuntos mais relevantes, como conquistas e guerras, um conselho de líderes de cada grupo era organizado a fim de que debates e discussões tomassem lugar.

Junto ao poderio micênico na antiga Grécia, desenvolveu-se Tróia, reino situado próximo à costa norte da Ásia Menor, hoje Turquia. Arqueólogos datam-na em 3000 a. C., porém, por volta de 1500 a. C., Tróia já se fazia famosa por sua muralha fortemente protegida, seus cavalos e sua riqueza em recursos naturais, como ferro, por exemplo. É muito provável que micênicos e troianos se relacionassem comercialmente.

O arqueólogo amador Heinrich Schliemann, anteriormente citado, partindo de informações contidas na *Ilíada*, descobriu um sítio, atualmente reconhecido como Tróia, numa área conhecida como Hisarlik. Micenas também foi descoberta na área central da Grécia. Registros arqueológicos, a partir do trabalho de Schliemann, revelam várias cidades, no sítio arqueológico de Tróia, as quais foram construídas umas sobre as outras. Em Tróia VII a, há evidências de destruição por incêndio, o que coincide com a prática de saqueadores gregos. Outra evidência aponta para a ocorrência de um cerco, do qual permanece vestígio de morte violenta.

Ilustres arqueólogos modernos têm contribuído consideravelmente para aplainar as divergências sobre a existência de Tróia. Em Micenas, a Escola Arqueológica Inglesa, sob a direção de Wace, junto à Sociedade Arqueológica Grega, com Marinatos e Mylonas, e Blegen, da Universidade de Cincinnati, trabalham em torno das escavações no sítio

²¹ Forum público, em espaço aberto, onde importantes decisões tomavam lugar a partir de um consenso dos cidadãos da *πόλις*.

arqueológico de Tróia, onde foi descoberto, em Pilos, na costa ocidental do Peloponeso, o então conhecido palácio de Nestor, destruído num incêndio no séc. XII a. C. Tróia VI era uma cidade rica destruída por tremor de terra, seguida por Tróia VII a, a qual ignora a cultura anterior. Tróia VIII, cuja importância cultural é insignificante, é então seguida pela tardia Tróia IX ²². A queda de Tróia VII a, no séc XII, segundo alguns estudiosos, talvez coincida com a data tradicional da guerra de Tróia, em 1184, segundo Erastóstenes, com uma diferença de alguns decênios. A *Iliáda*, poder-se-ia dizer, traz a riqueza de Tróia VI e a destruição de Tróia VII a. Interessante notar que Tróia VI inicia uma civilização diferente, trazendo consigo o cavalo - Homero mesmo qualifica os troianos de “domadores de cavalos” -, que continuaria em Tróia VII.

Outros fatos históricos contribuem para a veracidade da guerra de Tróia, como os registros de uma coligação de cidades da Ásia Menor, uma delas podendo ser Tróia e a outra Ilíon, em luta contra outra coligação dos Aqueus, fato este ocorrido no século XIII a. C., durante o império micênico. Um outro detalhe chama a atenção de alguns estudiosos da área. Partindo-se do fato de que, na *Iliáda*, não há distinção entre Tróia e Ilíon, a primeira formaria uma região, da qual a segunda seria uma pequena cidade anexa. Não há dúvidas de que Homero descreve basicamente a civilização de Micenas, muito embora certos elementos característicos daquela sociedade sejam excluídos como, por exemplo, a escravatura. Entre outros elementos, podemos citar: os epítetos e a noção de ser *ἄναξ* superior a de *βασιλεύς*, sendo o primeiro aplicável aos deuses como soberano e o segundo aos homens como rei (Rocha Pereira, 1979:54).

É indiscutível, portanto, a mistura entre aspectos da cultura micênica, caracterizada, sobretudo, por sua sociedade palaciana, e outros da Idade de Ferro, estruturada na polis, cujo advento se situa entre VIII e VII a. C. A sociedade da polis opõe o prestígio pessoal e religioso do monarca ao espaço público e a palavra do demos, povo ou cidadão da polis como instrumentos fundamentais do novo esquema político, baseado na discussão, pela persuasão e argumentação, do *logos*. Elementos desta sociedade surgem na trama de Homero, especialmente, quando, por exemplo, Aquiles, no canto 1 da *Iliáda*, convoca a

²² Num artigo publicado por M.L. West (“Greek Poetry 2000-700 BC”), *Classical Quarterly*, N. S 23 (1973), 179-192), há a tentativa de demonstrar, sem, no entanto, muito suporte histórico ou arqueológico, que Tróia VIIb, destruída por volta de 1100 ac, é a cidade de Homero.

assembléia para expor o problema da praga que se abatia sobre os exércitos, dizimando seus homens.

A *πόλις* funcionaria, portanto como uma unidade política, não necessariamente independente de sua parte rural, contendo a residência do rei, um palácio, e o lugar da assembléia, a *ἀγορά*. Deve-se observar, entretanto, que cidade em Homero, como *πόλις* ou *ἄστυ*, é simplesmente uma cidade de construções agregadas, freqüentemente, fortificadas, sobre uma colina ou em outra posição estrategicamente segura. Na trama do poema é, porém, bastante significativo que as pessoas sejam representadas como residentes da *πόλις*. Não é por outro motivo, talvez, que as duas cenas descritas no escudo de Aquiles, com situações típicas do cotidiano de seu povo, sejam retratos de tal estrutura político-administrativa. Todas as atividades aí estão relacionadas também com a estrutura familiar, pois esta constituía o segundo núcleo fundamental, em torno do qual girava a vida homérica. Não é por acaso que todo viajante ou guerreiro, após um afastamento necessário, voltava para sua *οἶκος*, a qual, em algumas passagens, sugere um todo complexo, formado pela família, propriedade, escravos e outros. Assim, o homem homérico era parte indissociável de sua casa e de sua polis ou comunidade, a qual era, em sua forma mais basal, um conglomerado de casas e famílias importantes.²³ Outro indício da importância da polis na vida do homem grego residia no fato de que um viajante e/ou estrangeiro ser sempre questionado sobre seu nome, família e cidade de origem.

Retomando aspectos micênicos em Homero, alguns fatos históricos sobre Tróia e Micenas podem apontar alguma realidade junto à *Ilíada* e *Odisséia*, trazendo à luz traços desta cultura à sua narrativa. Em algum momento, por volta de 1200 a. C., os saqueadores micênicos atacaram a fortificação troiana e tal investida, naturalmente rompeu a regra básica de hospitalidade, existente entre os gregos. Na ficção, isso ocorre com o rapto de Helena, mulher de Menelau, pelo troiano Páris. Entretanto, o motivo mais provável talvez tenha sido uma pilhagem por riquezas e escravos. Tróia era um reino rre estrategicamente localizado, favorecendo enormemente o comércio. Posto que, era uma cidade fortemente protegida por uma “invencível” muralha, sua conquista, ocorreu de forma lenta, porém inequívoca e sua destruição foi inevitável.

²³ As famílias gregas mais ricas, normalmente, possuíam assentamentos nas áreas rurais, destinadas à criação de animais, cultivo de cereais e vinhos,, como ocorre com Laertes, pai de Ulisses. Os membros do conselho, entretanto, permaneciam nas cidades, ou seja, no centro político da *πόλις*..

É importante notar que não há qualquer pretensão de confrontar a história de Homero por provas arqueológicas. Seus heróis, a ira de Aquiles ou o expediente do cavalo de madeira para a conquista de Tróia constituem elementos de uma trama poética. Não obstante a isso, nenhum dos elementos históricos ou arqueológicos refuta a idéia de que saqueadores de Micenas poderiam ter invadido uma certa cidade da Ásia Menor chamada Tróia.

1.3 – O estilo épico

“A finalidade do artista épico já descansa em cada ponto de seu movimento: por isso não nos apressamos impacientemente até um objetivo, e sim demoramo-nos de bom grado a cada passo”.

(Carta de Schiller a Goethe, de 21 de abril de 1797)

O épico caracteriza-se como um longo poema narrativo de estilo elevado, o qual lida com disputas e conquistas de um grande herói ou heróis. O épico também celebra virtudes no âmbito nacional, religioso, militar, político e histórico. Aristóteles, em sua Poética, nos diz que a epopéia é imitação²⁴, por meio do metro, de seres de grande valor moral ou psíquico, a qual utiliza um metro regular, o hexâmetro dactílico (composto por uma sílaba longa e duas breves),²⁵ e na qual o tempo, diferente do tempo da tragédia, é ilimitado. A palavra “épico” origina-se do grego *ἔπος* significando, primeiramente, palavra e, mais tarde, canção; etimologicamente designa criação de versos longos.

Como toda arte, a poesia épica pode surgir de um contexto limitado e atingir grandeza em relação a sua universalidade. Em termos gerais, ela enfatiza a ação humana e o conflito entre o *ἦθος/ἥθος* (o caráter ou costume)²⁶ e sentimentos, abarcando, a partir daí, a

²⁴ Aristóteles estabelece uma diferença entre os gêneros, de acordo com os meios, o objeto e a maneira de realização da mimesis. Muito comumente, a mimesis é interpretada como imitação, representação ou mesmo como transfiguração da realidade. Entretanto, caber-lhe-ia a noção esclarecedora de que imitar é criar, no sentido em que o fato literário desrealiza o real concreto para criar a obra, mantendo a tensão constante entre o real e o imaginário. A mimesis, portanto, é criação que provém da desrealização do real (Portela, 1979:1-39).

²⁵ O hexâmetro era originalmente utilizado tanto na composição de oráculos quanto de hinos aos deuses. Por ser um metro muito rígido e, portanto, difícil de ser moldado à língua, Homero, teve de fazer várias adaptações lingüísticas, criando, assim, o que hoje chamamos de língua homérica.

²⁶ No âmbito da filologia da língua grega, há uma mesma palavra com variação da vogal inicial (*ἦθος, ἥθος*), que significa hábito e costume, nos dois casos e caráter, no segundo. (Cf. Greek-English Lexicon by Liddell & Scott – Oxford University Press)

moralidade do homem grego. Tanto na epopéia quanto no romance, fenômeno literário mais recente, a ação narrada está ligada a comportamentos humanos e acontecimentos, que, em suas tessituras, constituem o enredo. Todo poema épico é feito de narrativas, descrições e comparações, trazendo o lastro das composições orais e recitações feitas por rapsódos ou bardos.²⁷

Segundo Aristóteles, o bardo descreve não o que de fato ocorreu, mas algo que pudesse ter acontecido. Desse modo, ao ser solicitada uma história, o poeta a reproduzia de acordo com o seu próprio conhecimento, sob a forma como fora transmitida a ele por seus antecessores, e de seu domínio sobre certas formas poéticas, as quais eram tradicionalmente usadas para tal fim. Esta última fonte de conhecimento pressupõe fórmulas épicas, quais sejam: os epítetos²⁸, para cada um de seus heróis e deuses, como ocorre, por exemplo, com Aquiles, o qual é qualificado de divino (ou, em outras ocasiões, como Aquiles de rápidos pés) e Hera de alvos braços. Cada um possuía mais de um epíteto com uma forma métrica diversa a fim de que esta pudesse atender a regularidade exigida pelo hexâmetro dactílico. Disto resulta um tipo de dicção formulaíca, já descrita anteriormente.

O narrador épico se expressa fundamentalmente mantendo um certo afastamento em relação ao objeto narrado. Ele se coloca como simples observador e não se altera diante do fluxo interrupto dos fenômenos. A inalterabilidade de ânimo, junto à perspectiva única frente a corrente de acontecimentos, confere ao poeta uma constância, assegurada também pela regularidade métrica, frente à diversidade da vida. Ele registra basicamente os homens e suas ações a fim de salvá-los da torrente do esquecimento, pois como diz Glauco:

As gerações dos mortais assemelham-se às folhas das
árvores,
Que, umas, os ventos atiram ao solo, sem vida; outras
brotam
Na primavera, de novo, por toda floresta viçosa.
Desaparecem ou nascem os homens da mesma maneira
(...)
(*Ilíada*, canto 6, 146-49)

²⁷ Segundo Paul Harvey, rapsodo (rhapsodos) significa literalmente aquele que “costura cantos uns aos outros”. Um bardo podia cantar suas próprias composições, porém ao rapsodo cabia essa função. Mais tarde, tal palavra passou a denominar aquele que, sendo membro de uma confraria, ganhava a vida recitando os versos homéricos. O diálogo *Íon* de Platão ilustra bem esse papel (1987:428).

²⁸ Epíteto é uma espécie de adjetivo que atende a uma qualidade intrínseca do objeto adjetivado, como por exemplo, neve branca ou carvão negro (Campos, 1995:65).

Por ser a narrativa épica um texto improvisado de fatos passados, ela se serve de formas fixas e memorização consciente. Enquanto o poeta lírico recorda o acontecimento, unindo-o ao presente para então revivê-lo, o poeta épico memoriza-o para depois lembrá-lo num tempo e espaço diversos. Se o poeta lírico se deixa levar pela passagem do tempo, desconhecendo os contornos do vivido e do recordado, o artista épico, por sua vez, constantemente, se pergunta: de onde? Seu fundamento é o passado, sabendo existir um presente, do qual ele observa e no qual se detém para daí defrontar-se com seu objeto, qual seja: aquilo que foi registrado. O que registra e o registrado resultam, portanto, desse confrontar-se, do pretérito e do presente nitidamente diferenciados e distanciados pela imparcialidade daquele que pode apontar um objeto e dizer algo. Seu objetivo é mostrar e esclarecer, tornando visíveis os episódios e cenas. Portanto, a linguagem não sugere, mas apresenta tudo como um acontecimento vivo. O mundo é seu domínio, seu ponto de partida e tudo mais que seus olhos puderem alcançar.

As fórmulas estereotipadas, pode-se dizer, buscam um certo conhecimento daquilo que volta a si mesmo e pode ser assim identificado como algo. Dentro dessa perspectiva, não pode existir nada mais prazeroso para o poeta épico do que usufruir seu poder de deter a ação do tempo sobre os fatos da vida, a mutabilidade de seus fenômenos, através das palavras. O que se manifesta múltiplo ganha agora os contornos de seu estilo formulaico, o qual está presente não apenas nos epítetos, mas também nas imagens e temas recorrentes. Algumas destas imagens se apresentam, por exemplo, nas passagens que descrevem sacrifícios aos deuses ou em outras, nas cenas em que homens e deuses deleitam-se em banquetes com seus pares. Os mesmos temas registram-se em cenas típicas como a assembléia dos guerreiros, o duelo dos heróis e a preparação dos gregos para a batalha. Tal estilo beneficia, de modo bastante prático, rapsódos e bardos, dando-lhes tempo, numa performance oral, de pensar sobre o próximo verso e ajudando-os a rememorar a seqüência dos episódios e dos grandes temas contidos na cena modelo. Desse modo, permanece o padrão tradicional ou as seqüências, já esperadas pelo público e sobre os quais o poeta pode ensaiar uma variação sem, contudo, alterá-los radicalmente.²⁹

²⁹ É interessante esclarecer que o poeta e/ou rapsodo, que faz uso da linguagem formulaica, não recita de memória a partir de um texto fixo, mas está sempre improvisando. Para isso ele conta com um cabedal de expressões, versos e mesmo cenas inteiras padronizados, de tal modo que todas as vezes que canta, o poeta o faz diferente, mantendo, entretanto, o mesmo esquema de texto.

A linguagem do poeta épico torna-se um repositório de combinações úteis. Não é de se admirar que, em Homero, dialetos diversos se combinem num mesmo verso ou que objetos da época micênica se conjuguem a passagens, cuja expressão lingüística datam de uma era posterior.³⁰ Porém a riqueza da linguagem e do estilo épico não pára aqui; na medida em que novas gerações de poetas surgiam e em que as fórmulas podiam, até certo ponto, ser variadas na dinâmica do texto recitado, novas reflexões, mais atuais, se imiscuíam nas velhas descrições de batalhas e, em especial, nas símiles. Entretanto, a dedicação do poeta épico ao seu passado é tal que este se mantém firmemente ancorado à fraseologia tradicional, produzindo com isso um amálgama anacrônico ou a-histórico de costumes, objetos e expressões da língua grega, os quais são muito comuns no texto homérico. O fato de o poeta épico voltar ao idêntico através dessas formas estereotipadas parece servir-lhe não somente de um instrumento para explicitar seu potencial artístico como também de um fundamento para lembrar conscientemente o acontecimento, o que pode então dar lugar à reflexão.

O poder da palavra de registrar o objeto e de reconhecê-lo a cada vez parece evidente quando consideramos tais padrões do estilo épico. Sob determinado aspecto, o poeta épico exerce seu privilégio de apontar para aquilo que é, no sentido de mostrar o ocorrido, o desenrolar das ações, que se colocam diante de seus olhos. Ele deseja então apresentá-los e, assim, abrir os olhos de seus ouvintes/leitores para a pluralidade dos fenômenos existentes. Não é por acaso que as metáforas da visão homérica se constituíram mais tarde de parâmetro para o pensamento grego. Sua imagética não tanto inspirou artistas plásticos, preocupados em reproduzir-lhe os deuses, quanto mais incorporou tais noções, pois, segundo Heródoto, Homero teria, de fato, criado os deuses gregos.

Seguindo essa mesma linha de pensamento, podemos dizer que certas situações vividamente colocadas em cenas e episódios transportaram certas idéias para dentro do imaginário do povo grego agregando-lhes valores e comportamentos. É o caso de Agamêmnon na *Ilíada*, o qual exerce o comando geral, porque a ele é delegado o poder tanto por seus pares quanto por seus subordinados. A ele não cabe exigir o comando, pois, como parece claro em várias instâncias da narrativa, todos o seguem por vontade própria,

³⁰ Costumes de épocas diversas como, por exemplo, a cremação e a inumação de corpos, são colocadas lado a lado no texto homérico.

não havendo qualquer obrigação, tampouco uma vontade abstrata ou um dever em termos kantianos, ao qual se subordinem. De modo diverso, seguem sua motivação, a qual surge a partir de sentimentos moldados em seu caráter pela tradição.

Poder-se-ia dizer, grosso modo, que, assim como a autonomia das partes, dos versos aos episódios, é característica intrínseca do gênero épico, a autonomia de ação e de decisão - apesar da influência sobremaneira dos deuses - constitui parte integrante da índole do homem grego. Ele não luta por um dever superior ou por questões ideológicas, ele luta tanto porque deseja e sente prazer nisso, quanto porque a honra assim o move. A despeito de qualquer lei maior, ele faz o bem porque busca a oportunidade de agir desse modo. Seu objetivo, em termos morais, se prende muito a seu temperamento, não se orientando, portanto, por valores fixos e absolutos. O homem grego vive a pluralidade da vida e dos fenômenos do modo como estes se colocam diante de si, em determinado momento, sem perder, contudo, seu senso de direção, qual seja: um forte sentimento, o qual se anela em seu (peito) *θυμός*, de que ele é parte integrante de sua comunidade e de suas tradições. Assim como o todo não é afetado pela relevância dada ao episódico e ao particular, outrossim, o espírito comunitário não se perde no pessoal, embora o homem grego possa formar um mundo para si. Por conta desse mesmo espírito foi possível gerar e conceber algo como a polis no mundo grego.

Muito próprio para o entendimento do texto épico é sua busca pelo detalhe. A prolixidade e a abundância de episódios, junto às digressões, tornam o ouvinte/leitor atento àquilo que se coloca diante de si. Não há pressa ou expectativa para se chegar ao fim, como ocorre na tragédia, onde toda ação apresenta-se incompleta como parte de um encadeamento consistente de ações, precipitando-se, a cada vez para o desfecho. No épico, ao contrário, o objeto se coloca a disposição de divagações e descrições. O fim (no caso da *Iliada*, a queda de Tróia e a morte de Heitor), já há muito conhecido do ouvinte/leitor e, muitas vezes, reiteradas nos vários episódios, pode ser protelado a fim de proporcionar-lhe prazer ao contemplar o objeto, nesse caso a ação que se coloca. Sendo assim, não há tensão na poesia épica, pois o peso da atividade poética é distribuído pelas diversas partes e não recai sobre o todo. Por conseguinte, figura como característica básica do gênero épico a autonomia das partes (início, meio e fim do poema). Isso não significa, no entanto, que o autor épico perca a visão do conjunto, mas deve-se considerar que (1) tudo é voltado para a

apresentação (Parente Cunha, 1979:115) e (2) a primazia do particular ou contingente sobre o todo e o geral determina uma propriedade singular ao gênero, o qual se orienta a partir do princípio da adição para sua composição.

Ao notar o primeiro item em discussão, devemos considerar que a apresentação constitui-se de tal modo predominante no épico que este pode ser tomado como sua essência.(Ibidem) A partir daí, abre-se, então, o questionamento sobre se é possível, em Homero, converter estados interiores em fatos apresentáveis. Ou, em outros termos, se é mesmo pertinente, atentando para o fato de que a poesia épica toda se volta para aquilo que se coloca diante dos olhos, levantar tal questão ou, talvez indo um pouco mais adiante, duvidar da existência de estados interiores em Homero. O que Homero parece registrar são ações e acontecimentos, sobretudo. Poder-se-ia dizer que tudo em sua poesia é um acontecimento: as batalhas, a morte do herói, a lança que perpassa o peito, o pensamento que se move do (diafragma) *φρήν* para o (espírito) *νοός*, a dor que corta o peito (*θυμός*). Todos se constituem em algo diante do ouvinte/leitor. A sua concretude aplica-se tanto à lança que corta o peito quanto à dor que rasga o ânimo de tal modo que ânimo e coração podem competir com a dor, pois todos determinam coisas que ocorrem no mundo. Se tal simplicidade de linguagem é aqui proposital, ela serve para espantar a atitude teórica e intelectualista, a qual oblitera-nos a percepção para a real dimensão do fenômeno, qual seja: de que nada em Homero se abstrai, pois: ele expressa exatamente o que intenciona.

Ações e coisas se movem no tempo e no espaço estabelecendo sua realidade em contornos claros, os quais nos afetam. Não é por acaso que no vocabulário homérico, verbos com *ἰδεῖν* e *νοεῖν*³¹, que aparecem, em alguns casos, na voz média (Snell, 1970), são bastante freqüentes. No verso *αυτος εν οφθαλμοισι νοήσα* (Ilíada 24, 295), por exemplo, estabelece-se uma relação clara entre a afetação nos olhos (visto nos olhos), na voz média, e a ação de ver do verbo *νοήμι*, que também constitui um verbo de visão, mas que aqui é traduzido como “refletirás”. Ou seja, tendo visto nos olhos algo, *αυτος*, se segue aí a visão de um pensamento e assim tem lugar a reflexão. Considerando tamanha riqueza daquilo que se coloca diante de si: guerreiros, sentimentos, terras, navios, plantas, pensamentos e o próprio homem, torna-se então irrelevante qualquer tentativa de separação entre o interno e o externo, pois esta não constituiria a questão principal (se, em algum

momento, isso é colocado em Homero), mas antes o fato de que tudo se coloca a disposição para o uso do homem, dentro da seqüência de tempo e espaço. A continuidade de movimentos, orientados para um determinado propósito, determina uma ação e esta se encontra também disponível. O encadeamento de ações encerra o desfecho. E aqui, o poeta épico não está tão preocupado com o fim, mesmo porque ele já o antecipara no começo da narrativa, mas, acima de tudo, ocupa-se com a ação, sobre a qual indaga, perplexo, sua origem.

Percebe, então, ser o homem seu centro. A partir daí começa a verdadeira jornada do poeta rumo ao humano. O caminho de Ulisses parece ser mais importante que sua chegada. O modo como ele leva a cabo suas atividades e como orienta sua vida, em especial, suas disposições de caráter, como coragem, justiça e moderação, para citar algumas, seu conhecimento prático, suas escolhas e decisões e, enfim, suas ações, estabelecem um percurso a ser seguido e o qual parece responder a pergunta originária “de onde?”. Por isso, o épico se detém no que é episódico e particular e a visão para o final é sempre adiada, a tensão quebrada, mas jamais totalmente dissipada. Apesar de tal autonomia e privilégio dados às partes, o poeta não perde a visão do todo, pois ele sabe que, assim como ocorre na vida, sua narrativa deve ter um propósito. Entretanto, são as partes, que uma vez bem executadas, levam o todo a bom termo. E aqui chegamos ao segundo item da discussão, qual seja: a autonomia das partes como parte integrante do estilo épico.

Que a sintaxe grega se caracterize por certa independência das partes não deve causar surpresa. Assim, ocorre que um pronome demonstrativo ainda mantém³² em si seu aspecto demonstrativo e introduz uma oração principal. Também nas comparações, os pontos de contato são frouxos entre um termo e outro e, muito freqüentemente, uma comparação liga-se a uma ação por um ou dois aspectos apenas.³³ Há inúmeras comparações, assim como há

³¹ O primeiro é o aoristo, infinitivo, ativo de *εἶδομαι* e o segundo é o infinitivo, presente, ativo de *νοέω* (cf Liddell & Scott, Greek-English Lexicon, Oxford University Press)

³² Em grego digo: “Vi a árvore; esta fica no pomar”. Em Homero, os casos (acusativo, dativo ou genitivo, por exemplo) mantêm-se independentes, apesar do uso das preposições. Estas, por sua vez, apenas reforçam, muito freqüentemente de modo adverbial, o uso do caso.

³³ Isso pode ser verificado na seguinte passagem:

“Ei-lo que tomba na poeira, tal como se abate um álamo,
que se criara e crescera na beira de um lago espaçoso,
de tronco liso, que em ramos inúmeros no alto se alarga.
O carpinteiro, depois, a estes corta um ferro brilhante,
Para dobra-los em rodas de carro de bela feitura:
O tronco, no entanto, na margem do lago a secar é deixado;

muitos episódios na *Ilíada* e *Odisséia*, os quais pode-se acrescentar ou diminuir sem causar qualquer dano à estrutura narrativa, uma vez que suas partes não são funcionais ou orgânicas. Isso não significa, entretanto, que o poeta não tivesse seguido um plano narrativo em que considerasse, a cada passo, a morte de Heitor ou a chegada de Ulisses a Ítaca. Como foi dito anteriormente, a tensão sobre o final abrandava, porém nunca desaparece. Parece bastante plausível que Homero estivesse preparando o caminho para o gênero dramático, onde uma ação precipita outra a aumentar a expectativa gradativamente e, como o próprio estilo o diz, dramaticamente, em vista de um desfecho do qual tudo depende. Contudo, o verdadeiro princípio da narrativa épica é a simples adição. Algo é apresentado como independente, mas outra parte virá mais interessante e cheia de detalhes a prender a atenção do ouvinte/leitor.

Desse modo, pela intensificação e o contraste das partes se ganha o todo: não pelo que vem em seguida, como acontece com o dramático, mas com o que já passou. Poder-se-ia dizer que coisa semelhante ocorre com a vida: episódica, mais ou menos intensa, com suas inúmeras atividades a acrescentar-nos sentido, mas vislumbrando, a cada vez, o fim, em vista do qual agimos no mundo. A cada ação executada em determinado espaço, nos detemos reflexivamente num ponto diante da própria vida e retrocedemos a nos perguntar seu significado. Assim parece fazer Ulisses no canto 5 da *Odisséia*. É no mínimo curioso o fato de Homero optar por abrir o canto apresentando o herói sozinho e aparentemente abatido e desesperançoso, chorando à beira da praia na ilha de Calipso:

“Dentro da gruta não foi encontrar Odisseu de alma grande,
que, como sempre, a chorar, se encontrava sentado na praia,
a alma desfeita em suspiros sentidos, e prantos, e dores.
Lágrimas, pois a verter, contemplava o infecundo oceano.”
(81-84)

Apesar de estar vivendo como um rei, ascendendo a imortalidade, ao lado da deusa Calipso. Ulisses deseja retornar para Penélope e para sua vida em Ítaca. Ocorre-lhe pensar

Por esse modo despoja das armas o filho de Antêmio (...).”
(*Ilíada* 4, 482-89)

sobre qual o sentido de sua vida até então. O que se apresenta diante de si é tão somente mar infecundo?

Pois, do mesmo modo como a maestria do poeta épico se prende em poder narrar cada episódio com maior riqueza de detalhes de modo a conquistar seu público, queremos conquistar a vida e vivê-la bem, acrescentado a cada nova experiência maior sabedoria, quer prática, quer teórica e assim torná-la fecunda. E para que isso ocorra, desnecessário dizer, que é preciso ver: ver aquilo que se apresenta diante de nós, ver a própria vida, entendê-la, buscar-lhe o significado. Não é por acaso que as metáforas da visão surtiram um efeito tão profundo posteriormente na época clássica e, em particular, na filosofia.³⁴ O poeta épico - sabiamente - nunca se apressa para o final, pois compreende que a vida diante de si, nas suas digressões, reveses, revisões, seus detalhes, fenômenos, atividades, enfim, em seus acontecimentos, está lá para ser vista nos seus diversos modos possíveis. E por que não celebrá-la? É o que o poeta parece fazer, de forma grandeloqüente, no estilo épico, não somente elevando os homens à categoria de heróis e destacando suas virtudes, mas também, e sobretudo, comungando com o poder de deuses e homens de agir no mundo e fazer da vida um acontecimento de elevado valor moral.

³⁴ E, em especial, as metáforas referentes aos verbos *νοέω*, *ιδέω* e *θεορέω*. Grosso modo, diria que o primeiro aponta tanto para um discernir ou perscrutar quanto para um ver mais clara no âmbito da razão. O segundo, significa não só o puro ato visual, mas também se relaciona a percepção espiritual e o terceiro, oriundo de *theorós* (espectador), designa a esfera daquele que contempla.

2 – Uma arqueologia de termos e noções da ética mais antiga a partir de Homero

2.1 – As noções de ἀγαθός e ἀρετή

“Do not, ἀγαθός, though you be, take the girl from him”³⁵.

Ἀρετή e ἀγαθός são termos tão antigos na tradição dos gregos quanto o surgimento de seu povo. O primeiro, normalmente traduzido como virtude ou excelência, inclui concepções tão diversas quanto a de um herói homérico ou de um estadista ateniense da época da expansão imperial grega. Outra concepção mais posterior, no período clássico grego, aplica-se a um comerciante, que ao gerenciar seus negócios, deveria beneficiar seus amigos, prejudicar seus inimigos e não causar a si qualquer mal.³⁶

No mundo antigo, noções como coragem, moderação e justiça eram consideradas patamar da excelência humana e, portanto, virtudes a serem cultivadas por todo e qualquer homem grego. Um líder e governante, além de nobre e virtuoso, precisava agregar características como a de um guerreiro habilidoso e bem sucedido. Em outras palavras, ele deveria ser agathos.

É inevitável que, ao inventariar tais termos, se chegue a Homero. Repositórios de costumes e tradições muito anteriores à escrita, a *Iliada* e *Odisséia* guardam noções e palavras tanto mais comuns quanto mais significativas na vida do homem grego. Seu estudo, portanto, faz-se mister na investigação de noções-chaves para o posterior desenvolvimento de conceitos como justiça e virtude tão correntes no domínio da ética.

Longe de tentar uma explicação para o real como os primeiros filósofos da natureza fizeram, a literatura de Homero parece preparar o terreno para uma divisão mais rigorosa dos diferentes planos da realidade, pois é no interior mesmo deste tipo de narrativa mítica e poética³⁷ que reside a tendência de afastamento do mistério (Vernant, 1996:26). De fato, esta é uma literatura de transição que eclode na ebulição de mundos diversos:

³⁵ “Mas, forte embora, não queiras, Atida tomar ao Pelida a bela escrava, alto prêmio que os fortes aqueus lhe entregaram.” (*Iliada*, canto 1, 174-6).

³⁶ Cf. Plato, *Menon*, 71e.

³⁷ Tanto μῦθος quanto λόγος podem denotar discurso, no entanto diferem quanto a natureza. Enquanto a ποιησις se coloca na esfera do mítico, φιλοσοφία e ἱστορία circunscrevem o discurso racional dentro do pensamento filosófico-científico.

- (1) da transposição da idade do bronze, idade dos heróis, para a do ferro ³⁸;
- (2) da queda do império micênico à estruturação da polis e, junto a isso, o desaparecimento do *ἄναξ*, príncipe ou soberano divino, mas mantendo-se ainda viva a figura do *βασιλεύς* (assim como é ilustrado com Ulisses e seu reino de Ítaca na Odisséia);
- (3) da mudança, na arte da cerâmica, dos temas míticos e de cenas da vida animal e vegetal para linhas mais geométricas, segundo princípios de rigor e contenção, na busca de uma essencialidade.

Enquanto os *physiólogos* buscavam uma explicação de causas naturais para a *φύσις* e empregavam o *λόγος* como discurso mais apropriado à ordem racional do *κόσμος*, uma nova sabedoria humana, *σοφία*, surgia, a qual, desde o começo do século VII, vinha seguida de reflexões novas e especulações políticas. Tais reformulações advinham do impacto de forças opostas, oriundas do desmoronamento do sistema palaciano micênico; das invasões dóricas no Peloponeso e em Creta, especialmente; do surgimento de uma nova classe mercantil grega, mais tolerante às diferentes culturais e, por fim, do aparecimento das cidades-estado.

Tanto quanto a *φύσις*, esse mundo concreto dos homens requeria explicação sobre os elementos que o compunha e de como, dos conflitos que o dividiam, poderiam surgir forças para harmonizá-lo. A ordem do cosmo e a ordem da sociedade foram postas em diferentes planos do real e, no abismo estabelecido entre os dois planos, o *μυθος*, com seus heróis e intervenções divinas, já não podia mais mostrar o que ainda mantinha-se íntegro e uno na cultura grega diante da na multiplicidade dos acontecimentos históricos que perpassavam sua estrutura social ³⁹.

É característico do mito fazer ver aquilo que é próprio da cultura grega e que, cantado de geração a geração por rapsódos e perpetuado por Homero, delimita o corpus da experiência vivida e compartilhada de uma comunidade como um repositório de histórias e costumes (Burket, s/d:20). O mito cumpria bem tal função até que mudanças profundas, ocorridas na sociedade grega, instauram uma crise sistêmica, confundindo-lhe valores e

³⁸ Há tanto elementos da idade do bronze quanto da idade de ferro na narrativa homérica. Não é por acaso que, no canto xviii, o escudo confeccionado por Hefestos para Achiles é de bronze com motivos que, numa auto-referencia à natureza de sua história, exalta a visão de mundo clássica ou, ao menos, aquela que o poeta conhecia ou imaginava.

³⁹ Surgida primeiramente em certas correntes religiosas, a questão do uno e do múltiplo será mais bem formulada pela filosofia e experimentada, mas não explicitada, na vida social.

conceitos, os quais haviam sido cunhados no seio da vivência comunitária de seu povo e transformados, ao longo do tempo, em modelos de comportamento tradicionais. Poder-se-ia dizer que, a partir de então, o mito ganhava uma outra dimensão, qual seja: não mais aquela de explicar o mundo dos homens e o mundo natural por meio do sobrenatural, mas aquela de registrar as experiências coletivas. Com o desaparecimento do soberano divino do centro da comunidade, de que modo se poderia justificar noções tais como *ἀγαθός* e *ἀρετή*? Enquanto o primeiro descreve aquele em cuja função social cabe ser corajoso, habilidoso e bem sucedido, o segundo parte desta função para cumpri-la com excelência. E onde estes papéis se enquadravam dentro da polis?

Em Homero, ambos os mundos se entrevêm. Agamêmnon, nobre e guerreiro de fama e reputação, reunia-se, com seus pares, na *αγορά*, espaço público, convocava assembleias e, freqüentemente, se dirigia a um *δημος* mudo, ou seja, sem direito de voz, e a uma *ἀριστεία* de guerreiros e nobres, cujo privilégio do *γενος*, de nascimento, e o monopólio religioso lhes conferia direito à palavra. Todas estas atribuições, sendo próprias de um líder, mantinham-lhe a posição de *agathos*, porém funcionando dentro de uma estrutura política diversa daquela palaciana. Sua *areté* continuava circunscrita ao bom desempenho do guerreiro e soberano perante a comunidade. No entanto, um outro aspecto da *areté* desenvolvia-se ao longo desta, creditando não somente domínio de armas e posição social, mas também a soberania sobre emoções e, por conseguinte, sobre ações. Poder-se-ia dizer que Nestor, na epígrafe do presente capítulo, já anunciava uma nova sabedoria entre os homens. Suas palavras soam como um alerta e, talvez, sugeriram o cultivo de uma *areté* diversa que vá além daquela própria do bom desempenho das funções de guerreiro e/ou rei para aplicá-la no controle das emoções e domínio sobre si mesmo.

Paralelas à discussão indireta dos conceitos de *agathos* e *areté* no corpo da narrativa, as noções correlatas de *τιμή* (honra, reputação) e *ὑβρις* (ira, violência, excesso), as quais são apresentadas no primeiro canto e trazem consigo a idéia de que tanto Agamêmnon quanto Aquiles foram não só desonrados e ameaçados no que diz respeito à reputação, mas também manifestaram indignação e ira por meio da *ὑβρις*, levando-os a agir de maneira insensata: Agamêmnon, quando toma para si o merecido prêmio de um de seus melhores homens, e Aquiles, quando retira suas tropas da batalha contra os troianos. Homero parece então apontar para a idéia de que aquilo que há de nobre no homem tornar-

se-ia subvertido pela emoção descontrolada, pela estreiteza de visão e pelo ímpeto de ações insensatas.

2.2 – Homero como literatura de transição do pensamento mítico para o filosófico-científico

Não é por acaso que a introdução da relação entre deuses e homens seja, pode-se dizer, simbolicamente representada, por Homero, como o controle da razão sobre os desejos. No episódio em que a praga assola o exército aqueu por ocasião da recusa de Agamêmnon em devolver a filha do sacerdote de Apolo e no momento em que Atena refreia os impulsos assassinos de Aquiles contra seu soberano, há no mínimo, a disposição de causas dramáticas, e até mesmo alegóricas, para o entendimento de fatos naturais. A partir daí, poder-se-ia dizer, que Homero opera já um certo afastamento do mito, concebido no âmbito do sobrenatural, como explicação satisfatória do real no mundo natural e humano e que, por este recurso literário, poderia sugerir um questionamento de suas limitações. O diálogo profícuo entre planos diferentes (observe que os espaços entre deuses e homens são bem demarcados) proporciona ao ouvinte/leitor um certo movimento de espaços que insinuaria o despertar de uma visão de mundo da ordem do pensamento científico-filosófico no que tange à decisão humana, à ação no mundo concreto, suas causas e conseqüências, de um lado, e, por outro, aquilo que foge do âmbito do humano por estar fora de sua força motriz para o agir, como ocorre com as catástrofes e outros eventos acidentais⁴⁰. Seria algo de tal ordem que nem mesmo Zeus, deus dos deuses, poderia impedir⁴¹ e, que em Homero, se configura como destino.

Outro ponto que pode ser considerado com mais atenção na narrativa homérica é a posição de agathos assumida por Agamêmnon e seus desdobramentos. Este, freqüentemente, permite que julgamentos sejam forjados por suas emoções, o que, por vezes, desencadeia acontecimentos imprevistos, como quando insulta seu melhor guerreiro permitindo que ele parta em um momento crítico de guerra contra Tróia. Homero, talvez, sugira aqui ser Agamêmnon inadequado para sua função, pois, em determinados momentos, ele toma decisões inadequadas ao momento, sendo, por vezes, injusto e, por outras, débil e

⁴⁰ Compare *Ética a Nicomaco* de Aristóteles.

hesitante em algumas ocasiões, o que o desqualificaria como *ἀγαθός*⁴² no sentido próprio do conceito. A fratura instaura-se no cerne desta noção mesma, a qual permanece como idéia da função ou da ocupação de *agathos* como soberano ou rei, mas depauperava-se o sentido inserido no termo, sentido este dado, ao longo da tradição e de costumes, por uma sociedade que parece não ter mais como lhe assegurar significado.

A *ἀρετή*, por outro lado, se não se esvazia, de todo, no sentido dado ao termo por aquela sociedade, torna-se não é mais aplicativo não só da função desenvolvida com excelência pelo *ἀναξ*, mas também se reporta para o predomínio da razão e do bom julgamento. Se na *Iliada*, Aquiles configura o tema central da *ὑβρις* com suas conseqüências funestas na vida do homem e da polis, na *Odisséia*, parece predominar temas como a prudência e a razão prática, corporificadas na figura de seu herói, o astuto Ulisses, e nos desdobramentos de suas escolhas e ações diante das desventuras da vida. Se isso de fato ocorre, há, em ambos os casos, uma tendência para o desenvolvimento da areté no sentido de encontrar a justa medida para as ações de seus heróis. Considerado sob tal ponto de vista, a falta de justiça, justa medida, junto aos excessos da *ὑβρις* em contraposição à razão, bom domínio das emoções e governo do julgamento prático, pode conduzir ao colapso tanto o homem grego como a sua comunidade, pois, no mundo homérico, um não se concebe sem o outro. A *ἀρετή* deveria, então, ser aplicada à tentativa de harmonizar forças antagônicas, desde sempre presentes no mundo concreto e no imaginário do povo grego. Buscar as causas ou uma causa para tais conflitos talvez seja a tarefa sublinaramente colocada aos ouvintes/leitores de Homero, cuja narrativa não possui a pretensão para uma explicação nos moldes do nascente pensamento científico-filosófico de então, mas que, partindo de uma já prestigiada tradição oral poética, se fixa nas incongruências entre *μῦθος* e *λόγος* a fim de chamar a atenção para a necessidade de voltar-se para a natureza humana, independente do papel desempenhado pelo guerreiro em sua comunidade..

Teria Homero vislumbrado a nova *σοφία* dos homens, formalizada mais tarde por Sócrates através de Platão? Se isso de fato ocorre, tal visão dar-se-ia apenas no processo de

⁴¹ Lembre-se que Zeus não pode senão chorar a morte de seu filho Sarpedon (cf. *Iliada*).

⁴² Compare esta mesma idéia desenvolvida por MacIntyre (1998:07): “You may, of course, certainly point this out; but if your performance failed to satisfy the appropriate criteria, then you simply cannot prevent the withdrawal of the ascription of kingliness, courage, and cleverness or cunning. And this is to say that Homeric moral predicates are not applied, as moral predicates have been applied in our society, only where the agent

audição/leitura de seus versos dentro da tessitura dessa nova percepção. A abertura da percepção para um novo conhecimento, qual seja: a ética e seu arcabouço filosófico de críticas e reflexões sobre o humano, teria, de algum modo, tomado lugar na narrativa homérica? Uma coisa, ao menos, parece certa: Homero traz consigo, e com excelência artística, não somente a tradição de um povo, mas também sua perplexidade diante das abruptas mudanças sociais. Tentar preservar alguns de seus valores e costumes talvez fosse o caminho apontado por aedos e rapsódos, ao cantar a *Iliada* e *Odisséia* para uma sociedade em crise.

2.3 – O colapso da noção de *agathos* na passagem do regime palaciano para a *πόλις*

É no terreno, solidamente construído por sua cultura, que Homero parece detectar a estranha dissonância estabelecida entre o termo *agathos* e o sentido que se configurara fora dele. Faz parte do esquema compartilhado daquela comunidade que o agente, desempenhando um certo papel social, seja capaz de atender e, efetivamente, atenda às exigências deste, sob pena de, aos olhos do outro, sofrer punição, a qual, no contexto de sua tradição, se estrutura na noção de *αἰδώς*. Tal idéia, veiculada na forma predicativa, diz daquilo que é vexatório, vergonhoso ou feio, se colocando, portanto, fora do âmbito de *καλός*, outro conceito, o qual, junto com *ἀρετή*, *agathos* e *δίκη*, identifica o que é belo, harmonioso, nobre e bom. Estar sob a denominação de *αἰδώς* significa, portanto, estar fora da noção de *ἀγαθός*⁴³. O que pode nos causar estranheza é o fato de, para o grego antigo, não haver um distanciamento entre o factual e o valorativo (MacIntyre, 1998:07). Seguindo tal perspectiva, se considerássemos a hipótese de que um guerreiro, no desempenho de sua função, agisse de modo diferente daquele esperado por sua comunidade, isso não apenas ameaçaria sua reputação, mas também o colocaria fora da esfera de atuação e de valores do código de honra do herói, pois uma vez que os costumes e usos de sua comunidade o dispõem a agir como A, então se segue a ação A e não a B. O fato de ter ocorrido uma ação

could have done other than he did (...) he is engaged in an assessment to which what the agent could or could not have done otherwise is irrelevant.”

⁴³ Como coloca MacIntyre (1998:20), os agentes em Homero, certamente, agem de acordo com seus interesses. Os quais se configuram como interesse do indivíduo enquanto guerreiro ou enquanto sacerdote e o que se espera é que ele aja dentro deste contexto de tal modo que dê ao outro o que seu papel determina.

B o configuraria, portanto como agente, cuja natureza do caráter é B e não A. É nesse sentido que, em Homero o factual se alinha ao valorativo.

Um guerreiro age dentro das estruturas de normalidade (Ibidem:24-25), as quais dispensam dúvidas quanto ao modo como alguém, desempenhando tal papel, deva agir. Ao invés de se perguntar o que devo fazer?, seguem-se rituais e padrões de comportamento, fortemente ancorados na tradição. Isso, certamente, é facilmente verificado em Homero e em seus heróis. Entretanto, quando ocorre da ação ser desviante da função estabelecida e, se isto ocorre sem a devida perda da reputação, deve-se, no mínimo, considerar uma quebra no esquema valorativo daquela comunidade. Se uma denominação, como *αἰδώς*, se aplica igualmente a um soberano *ἀγαθός*, sem exclusão de termos, tal pode sinalizar uma dissociação entre idéias, valores e ações no interior do sistema. O circuito é interrompido, pois: pode existir uma ruptura. A fim de melhor ilustrar tal ruptura, proponho a elaboração de dois esquemas, os quais tentam demonstrar como, na transposição do regime palaciano do período arcaico para o sistema da polis, iniciado, de forma bastante discreta, na idade de ferro, noções como *ἀγαθός* e *ἀρετή* sofreram o abalo de forças dissociativas entre o que apregoava a tradição a tais termos e o que mudanças sócio-políticas ditavam novos sentidos que começavam a surgir.

O primeiro esquema ilustra como uma pessoa, totalmente integrada em sua comunidade, compartilha seus valores, expressando uma disposição espontânea para agir de acordo com normas preestabelecidas pela tradição. Tal pessoa irá compartilhar não apenas modelos de comportamento, mas também benefícios, o que poderá lhe garantir aprovação, boa reputação e sucesso entre os seus pares e perante o grupo, sendo um exemplo para comunidade e reforçando seus valores. A integração comunidade - cidadão é tanto mais plena quanto vital para a manutenção de ambos; a pessoa que falha em cumprir seu papel na sociedade é excluído desta⁴⁴. Por outro lado, se a comunidade falha em produzir bons guerreiros e heróis, ela sofre um colapso em sua estrutura, o que determinará o fim do sistema em questão.

No topo da pirâmide se encontra o modelo do guerreiro valoroso e bem sucedido ou do soberano *agathos*, o qual desempenha sua função com excelência dentro daquilo que

⁴⁴ É o que ocorre, no canto 1 da *Ilíada*, com Aquiles. Após o conflito com seu soberano Agamemnon e a consequente perda de sua reputação, o herói sofre um exílio “voluntário”.

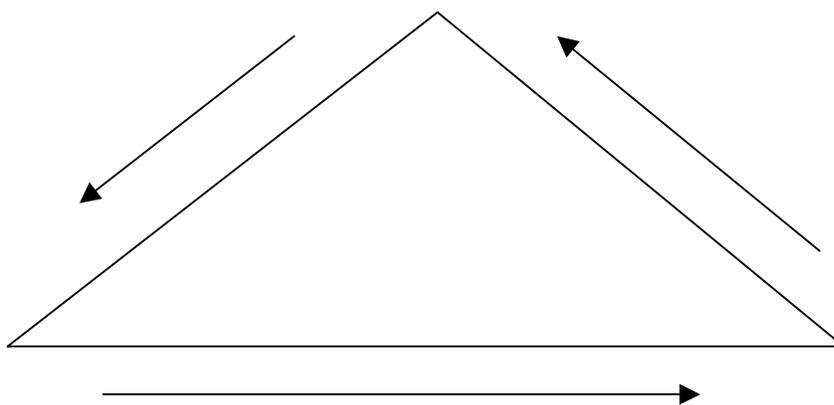
é esperado por seu grupo. Na base da pirâmide, no vértice esquerdo, está a pessoa que, tendo moldado seu caráter dentro dos padrões de conduta de sua comunidade, no caso da sociedade homérica, dentro dos ditames do código de conduta do herói, desenvolve motivações, sentimentos e idéias, fortemente anelados a tais tradições. Esta pessoa, portanto, tendo desenvolvido disposições e padrões de comportamento A, agirá de acordo com A. No vértice direito, por fim, temos a ação produzida com sucesso, de acordo com os esquemas compartilhados de tradições e costumes não apenas reforçando as bases da estrutura social em questão, mas também garantindo seu lugar, como guerreiro e/ ou soberano, dentro da comunidade por meio da honra e da boa reputação. As setas indicam o fluxo ininterrupto de valores, segundo esquemas de normalidade. É interessante notar que, nesse sistema, a honra e a boa reputação do herói só se constitui dentro dos esquemas compartilhados de respeito e aprovação de outros pares. Portanto, se um guerreiro falhar em seu papel e perder sua honra, ele não mais existirá para aquela comunidade.

Esquema 1

Estrutura da sociedade palaciana

Pessoa com excelência:

agir A.



A pessoa e a comunidade:

agir A equivalente aA.

Ação A produzida com sucesso

dentro do esquema

compartilhado:

prêmio/honra – um exemplo para outros indivíduos.

Ação B e não A:

fracasso/vergonha. Perda do status quo.

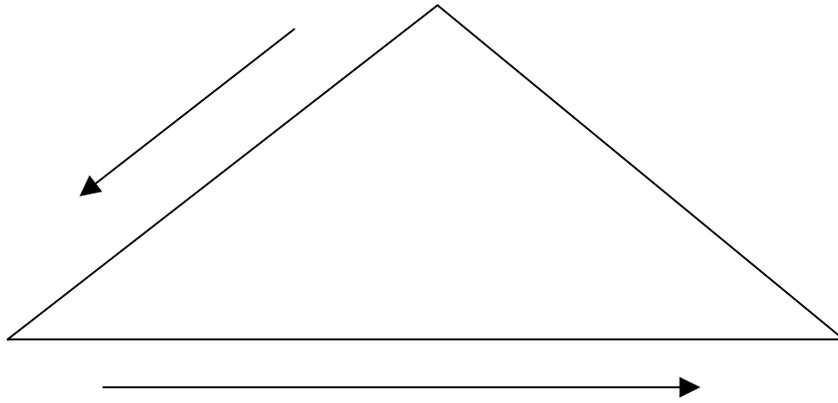
No segundo esquema, embora a pessoa produza ações fora do modelo proposto pela sua comunidade, sua conduta não sofre qualquer sanção ou desprestígio perante seu grupo. Nesse caso, seu referencial se perde e, com ele, os costumes e idéias, os quais estruturavam tanto o homem grego quanto sua comunidade. Diante da falência de valores compartilhados pela tradição, o agente empreende sua busca por novas noções a estabelecer novos parâmetros valorativos e, a cada nova situação colocada, questiona-se sobre o que fazer

No topo da pirâmide, está o modelo do guerreiro valoroso e/ou do soberano *ἀγαθός*, o qual segue os códigos morais ditados pela tradição. No vértice esquerdo, temos a pessoa que, tendo crescido dentro dos valores do código de conduta em questão, produz um caráter do tipo A e do qual se espera agir conforme A. No entanto, como mostra o vértice direito da pirâmide, ela age conforme B, sem, contudo perder seu status quo. Isso provoca não apenas a perda do referencial ou do modelo, no topo do esquema, mas também desassocia os planos factual e valorativo, fazendo com que um soberano agathos, como Agamêmnon, por exemplo, mantenha sua posição, mesmo tendo agido de forma injusta com Aquiles. A ruptura se faz, portanto, no cerne da noção de *ἀγαθός*, qual seja, o mais corajoso, justo, habilidoso e sábio entre os homens. O que fazer diante disso?

Esquema 2**Estrutura da sociedade da polis**

Pessoa com excelência

agir A.



A pessoa e a comunidade:

agir A equivalente a A.

Ação B produzida

sem perda da reputação:

quebra do

referencial A para ação de homens

na comunidade.

Agir A ou B.

Questão levantada: o que devo fazer?

Como foi visto, dentro da narrativa homérica, o circuito parece, por vezes, não fluir em direção às estruturas de normalidade. É em tais momentos que o olhar agudo do poeta parece detectar um desvio, o que nos faz considerar a hipótese de que a narrativa homérica talvez seja o local propício para que um certo élan filosófico se insinue na configuração de uma ética, ainda que seu discurso mítico dê provas de que a *Ilíada* e a *Odisséia* não constituam, absolutamente, tratados filosóficos. Penso que Homero não quer tanto uma explicação para tais rupturas quanto mais suscitar em seus ouvintes/leitores uma

atitude desta natureza, mas tão somente apresentar tais situações como pertinentes à cultura grega.

Tendo isso em mente, pode-se dizer que Homero parte da ação concreta e imediata do herói e de suas repercussões na comunidade grega. Sua ação está, normalmente, ligada a uma função ou papel, levada a cabo com sucesso pelo herói e oriunda de uma disposição, moldada em seu espírito (ou caráter), à luz de episódios passados, e estruturada dentro da visão de mundo do *μυθος*⁴⁵. Neste nível de análise, tanto o mundo concreto e cotidiano dos homens, quanto a sua história, tornam-se matéria-prima apropriada para mostrar valores, descrever ações e desdobrar idéias de determinada comunidade e em dado momento⁴⁶. No quadro narrativo homérico, formado pela engenhosidade do artista, é possível enxergar, na sua totalidade, os elementos harmônicos e desarmônicos presentes na tradição e costumes da sua comunidade, o que, se não leva o público a questionar valores, ao menos, inclina-o a vê-los tais quais se apresentam no contexto da ação e motivação de seus guerreiros e heróis.

2.4 – A transferência da *ἀρετή* para o domínio da psique em direção a uma teoria da boa vida

Tanto Aquiles, na *Iliada*, quanto Ulisses, na *Odisséia*, são heróis e guerreiros que personificam padrões morais de sua cultura, entretanto, os objetivos de suas lutas são bem diversos. De acordo com o mito grego, a Aquiles foi dada a escolha entre uma vida longa e comum e outra curta, mas cheia de glória, imortalizada pela fama de seus feitos. A Ulisses, segundo a narrativa na *Odisséia*, também fora oferecido, pela deusa Calipso, a imortalidade (cf. Canto 5), no entanto, o herói escolhe a vida e daí entende-se que ele deve vivê-la bem e plenamente. Se, por um lado, a luta de Aquiles se dá, ora no campo de batalha, propriamente dito, ora nos embates entre o herói, seu *θυμός* (paixões) e a *ἔβρις* (ira, arrogância, excesso), a luta de Ulisses se desenvolve dentro do mundo concreto, seja na dificuldade real e física da viagem de volta, seja na falta de julgamentos adequados às situações apresentadas. Para remediar seus erros, o herói deve desenvolver uma sabedoria

⁴⁵ Não se pode falar aqui de consciência, como modernamente a concebemos, sem sermos totalmente anacrônicos.

⁴⁶ Daí o caráter narrativo, de contar histórias, da epopéia.

prática, centrada na maior atenção, prudência e persistência, especialmente, diante das temeridades. Tais valores, no entanto, estão mais distantes do código do herói e mais próximos da ética antiga, assim como a concebemos a partir de Sócrates, Platão e Aristóteles. Enquanto, no mundo de Aquiles, era desejável ter uma morte, nobre e honrosa, no universo de Ulisses era necessário saber viver bem. Para ambos os casos, no entanto, faz-se mister a virtude da coragem.

Poder-se-ia dizer que Ulisses, em certo sentido, apresenta-se como uma personagem mais complexa que Aquiles, se considerarmos o desenvolvimento de um código de conduta mais adequado às suas vivências fora do âmbito bélico das guerras. Ainda que o código de honra lhe pareça uma referência distante dos anos de luta em Tróia, Ulisses molda-se dentro da tradição, na figura do herói astuto, mentor intelectual da vitória na guerra, através do ardid do cavalo troiano, e na figura do βασιλεύς, governante de Ítaca. Portanto, a ele é dado a denominação de agathos. Não obstante haja um contexto um tanto diferenciado em valores nos dois poemas, a noção contida no termo agathos perdura. Entretanto, a noção de ἀρετή parece mover-se da aplicação na função social bem desempenhada, o que é mais patente na *Iliada*, para a esfera do bem viver, na *Odisseia*.

Desde tempos bastante remotos, no nascedouro da cultura grega, a idéia da boa vida estruturava-se sobre três principais virtudes morais: a coragem, a prudência e a justiça. Mais tarde, os primeiros pensadores sobre moral começaram a explorar conceitos importantes como areté, *ἔνδαιμονιά* e psique bem como suas articulações. O primeiro destes conceitos, por vezes concebido como virtude, outras vezes como excelência, surge a partir de um contexto em que o mundo natural e o artificial, tanto quanto seus respectivos objetos, possuíam areté própria. Desse modo, não era absurdo falar da ἀρετή da faca que corta, do cavalo que corre e do homem que pensa e governa, por exemplo. No âmbito do humano, a concepção de areté abrange um largo espectro de figuras, desde reis e guerreiros palacianos a políticos e cidadãos da πόλις. Uma das correntes de pensamento vigentes na época antiga, veiculava a idéia de que a excelência para o homem estava em governar a cidade de modo a beneficiar amigos, prejudicar inimigos e evitar danos a si mesmo (cf. *A República* de Platão).

Dentro dessa perspectiva, a excelência humana estaria mais ligada à idéia de vitória ou sucesso no empreendimento. O episódio de Melos, por ocasião da guerra do

Peloponeso, e trazida por Platão, através de Trasímaco em sua *A República*⁴⁷, traduz tal idéia como a moral do mais forte. Enquanto isso, a coragem, a prudência e a justiça mantinham-se como espécies primordiais de excelência ou virtude moral, a qual se constituía numa disposição para agir de certo modo. Assim, agir de maneira justa é fazer com que cada qual receba sua parcela ou *μοιρα*⁴⁸, no sentido mais material deste termo, ou, em outras palavras, receber o que lhe é devido. A fim de saber o que e o quanto cabe ao outro em dada situação específica, um conhecimento prático faz-se necessário, junto a uma atitude sempre firme no sentido do agir com justiça. E não poderia ser de outro modo, já a pessoa justa assim age por atribuir grande valor ao conceito de justiça. A coragem é um tipo de disposição que pede para que o agente aja corretamente para fins nobres em situações de risco. A prudência, por sua vez, está no âmbito do controle dos apetites e emoções humanas. A partir de tais considerações, muitos tentarão estabelecer a ligação entre a excelência humana e moral de modo a descrever um homem com areté como corajoso, prudente e justo.

É na *Odisséia* que Ulisses, em sua jornada de volta para casa, aprende o valor da prudência. Se, em determinado momento, falta-lhe totalmente este atributo, quando, por exemplo, ao cegar o filho de Poseidon, escapando da morte, identifica-se como rei de Ítaca (canto 9), por outro, exibe tal virtude, em mais alto grau, por ocasião de sua chegada a Ítaca. Neste episódio (canto 20), Ulisses, disfarçado de pedinte, tolera um cem número de insultos e agressões por parte de nobres – estes não só haviam invadido sua propriedade, e dilapidavam suas provisões, mas também tinham desrespeitado certas regras de hospitalidade⁴⁹, pertencentes àquela sociedade - até que chegasse o momento adequado para dar-lhes a retribuição devida (canto 22). Ainda que a ligação entre excelência moral e boa vida não se mostre tão clara, os resultados advindos de uma atitude prudente se fazem refletir, ao menos, em um estágio de existência menos exposto a riscos desnecessários. Se,

⁴⁷ Em linhas bastante gerais, segundo Trasímaco a justiça é feita e ditada pelo mais poderoso (Platão, [1972] 1996).

⁴⁸ Este conceito será mais detidamente investigado mais adiante.

⁴⁹ Segundo Fagles e Knox (1996:45), a hospitalidade é um código de conduta tão essencial quanto dominante em um mundo cheio de impresibilidades e temeridades como o da *Odisséia*. De acordo com tal regra, a boa recepção de viajantes e estrangeiros, por parte do soberano e seu povo, garantirá sua boa acolhida em outros reinos.

por um lado, é fácil constatar que todos desejam a boa vida, por outro, no dizer de Aristóteles, defini-la se mostra uma tarefa tão difícil quanto complexa⁵⁰,

Se a boa vida é sinônimo de uma atividade desenvolvida com sucesso, fica mais compreensível a associação desta com outras atividades humanas básicas como cuidar bem da própria vida. Naturalmente, pode-se dizer que quando um homem se empenha em alguma atividade, pode fazê-la bem ou não. Considerando o código de honra, o herói que age de modo apropriado à situação ou à sua função e às expectativas de sua comunidade será digno de aprovação, de outro modo, será causa de indignação. Entretanto, quando se considera o agir humano e sua interferência na realidade mais cotidiana da vida, com seus problemas e escolhas diárias, a ligação entre areté e boa vida tende a apresentar uma aproximação diversa daquela de glória e fama, muito própria do guerreiro épico. Numa nova perspectiva, a noção de bem viver não somente descreve o bom desempenho de uma atividade no âmbito do papel social, contudo, isso também nela se inclui.

Enfrentar uma situação de risco e fugir da batalha, abandonando seus companheiros pode ser tão vergonhoso para um grego quanto temer tomar a palavra e enfrentar seus iguais em uma assembléia, esquivando-se, assim, de cuidar dos interesses de sua comunidade. E disso, nem Aquiles nem Telêmaco, filho de Ulisses, podem ser acusados. O *αγών*, a disputa, mostra-se presente tanto no espírito de um guerreiro quando nas palavras de um cidadão da *πόλις*, pois tal se configura como um traço caracteristicamente grego. A luta e o conflito instauram-se dentro e fora do campo de batalha e Homero provou sabê-lo ao registrar tanto as aventuras e desventuras do astuto Ulisses quanto os trágicos desdobramentos do colérico Aquiles na *Iliada* e na *Odisséia*, respectivamente.

De todo modo, a areté parece não mais se restringir ao código de honra, no qual o herói deveria não só desempenhar bem seu papel de guerreiro, mas também ter uma morte honrosa no campo de batalha. A fama vindoura, após a morte precoce do herói, constitui-se fora dos limites de uma boa vida como exercício contínuo e bem sucedido de manter-se vivo. Não se deseja tanto a imortalidade (Ulisses a declinou, na oferta da deusa Calipso, no canto 5 da *Odisséia*), vislumbra-se agora a boa vida. Essa abordagem, tanto mais palpável

⁵⁰ Em *Ética a Nicomaco*, livros 1 e 10.

quanto realista, abre uma nova visão de valores para a vida humana, os quais serão investigados posteriormente por filósofos do século V a. C.

Assim, para a ética antiga, ser corajoso, prudente e justo constituía-se em um bem valoroso para aquele que tivesse *ἀρετή*, pois tais virtudes poderiam proporcionar uma boa vida. Posto que a boa vida se configurasse, cada vez mais, na excelência de caráter, bens físicos e materiais da vida, tais como saúde ou poder político e reputação, mantinham-se, no mundo antigo, ainda como referências seguras de sucesso. Se Aquiles, por um lado, opta pela imortalidade e glória, subscrevendo valores mais anteriores a estruturação da *πόλις*, Ulisses, por outro lado, escolhe uma vida longa e plena de conhecimento sobre o mundo; enquanto o primeiro abre a dimensão do mítico, composta de feitos e histórias extraordinárias, o segundo, amplia sua extensão para o âmbito do humano, centrado em valores necessários ao bem estar e desenvolvimento do homem grego e de sua comunidade, introduzindo, assim, uma perspectiva ética na narrativa homérica.

2.5 – No conceito de *ἀγαθός*, permanece a *δίκη*

O que significa justiça dentro do esquema de narrativa homérica? Certamente, a noção de *δίκη* não é a mesma daquela do V a. C. Tampouco é tal idéia similar àquela que hoje concebemos. Em Homero, sabe-se que a ordem sobre a qual deuses e homens presidiam, a ordem cósmica da, não fazia qualquer distinção entre o natural e o social. O soberano divino julgava os membros de sua comunidade como Zeus o fazia com os homens (MacIntyre: 1998:14). Se, por um lado, é possível delimitar dois mundos distintos: o divino e o humano ou o sobrenatural e o natural, por outro, a estrutura parece ser de uma mesma natureza universal. Qual não teria sido a surpresa para o cidadão da polis, treinado e moldado pelas sucessivas leituras dos poemas homéricos, ao descobrir, a partir de suas aventuras expansionistas por colônias mediterrâneas, que seus costumes e leis não estruturavam o mundo? A relativização de sua tradição frente a outras tão diversas deve ter lhe causado perplexidade, tão propício ao espírito investigador e empreendedor do homem grego. Tal espanto, muito provavelmente, pode ter provocado a abertura para uma nova percepção de que o social se constituía num ordem muito própria e sobre a qual a noção de *δίκη* deveria ser revista. Se ao *ἀγαθός*, soberano sábio, habilidoso e justo, cabia o bom

desempenho de suas atividades dentro da comunidade, cumpria-lhe também o cuidado com a manutenção da *δίκη*, no sentido da manutenção de uma ordem social.

Apesar do aparente esforço, a harmonia era freqüentemente quebrada em várias instâncias: seja quando Agamêmnon toma o prêmio de Aquiles, a este dado em merecimento por vitórias no campo de batalha, seja na violação da lei de hospitalidade por Páris ao raptar Helena de Menelau em seu próprio reino; seja quando Heitor, insuflado pela *hybris* da vitória, arrasta o corpo de Patróclo como troféu e o oferece aos cães, ferindo, assim, o código de honra do herói ou quando Aquiles faz o mesmo com Heitor, negando-lhe os funerais; seja, por fim, quando Príamo, o rei de Tróia, agindo de modo bastante irresponsável para com sua comunidade, protege incondicionalmente seu filho Páris, trazendo a ruína para a sua cidade. Em todos esses momentos, há a ruptura da ordem social, junto à violação da, o que, dentro do âmbito do *κόσμος*, provoca desequilíbrio e a conseqüente necessidade de retomar a justa medida das coisas. Tanto ao final da *Iliada* quanto da *Odisséia*, há a restauração da ordem – para alívio dos ouvintes/leitores. Poder-se-ia dizer o mesmo com respeito aos atenienses, ao final da guerra do Peloponeso? Talvez, mas não sem uma total revisão de valores e conceitos e, em particular, da noção de justiça, como o faz Platão com *A República* e Xenofontes com *Agésilau* ⁵¹.

De modo bastante diverso, personagens como Nestor e Ulisses, da *Iliada*, por meio ações diplomáticas e conciliatórias, trazem consigo a areté necessária à preservação da ordem na comunidade e, por conseguinte, à manutenção da *δίκη*. Seus sábios conselhos se dão por intermédio de noções como *εὐφροειν* e *σαοφρονέω*, ou seja, do bem pensar ou do bom julgamento. Nestor valida tais noções ao aconselhar Agamêmnon que devolva a filha do sacerdote de Apolo a fim de evitar a ira dos deuses e ao sugerir que o rei controle sua

⁵¹ Diante da total derrota de Atenas frente a Esparta e um cem números de acontecimentos desastrosos como a epidemia da Peste (430 a.C.), a morte do grande estadista Péricles (429 a.C.) e o fracasso da expedição à Sicília (415-413 a.C.) liderada pelo general Alcibiades, os valores de sua sociedade passaram a ser duramente criticados. Posto que democrática, Atenas havia se tornado imperialista, motivo pelo qual se iniciou a guerra do Peloponeso. Poder-se-ia dizer que Atenas, insuflada pela *hybris* por sua importância e grandeza cultural e superioridade como potência cidadina por ter conquistado a vitória sobre os Persas em Termópilas e Salamina (cf. livros vi e vii da *História* de Heródoto), começa a cobrar tributos às outras polis e a exercer poder. Coincidentemente é no auge do imperialismo ateniense que surge o fenômeno trágico (já antecipado por Homero, pois, como dito anteriormente, a ira de Aquiles se desdobra em acontecimentos fatídicos), o qual fora bem representado, entre outros, na seqüência, por Ésquilo em *Os Persas*, por exemplo, que fala da grandeza de Atenas, Sófocles, que em suas peças já começa a levantar a problemática do homem, que em seu caráter questionador, pode-se dizer, se direciona para a ética e Eurípides, que personificando heróis de índole duvidosa, fala da decadência do homem de Atenas. Também Platão e Xenofontes sentem a necessidade de questionar a democracia e defender a monarquia e a oligarquia, respectivamente.

arrogância diante de Aquiles, seu melhor guerreiro, por conta da campanha contra Tróia. Nestor mostra-se bastante eficiente no desempenho de seu papel ao evitar a quebra da *δίκη* em dois níveis, quais sejam: na desonra a Crises, protegido de Apolo e na humilhação a Aquiles, membro da comunidade. Em ambos os casos, o respeito aos deuses e homens é parte integrante do código moral homérico.

Ainda dentro da Ilíada, Ulisses personificaria a estabilidade e a maturidade em contraposição à impetuosidade desmedida de Agamêmnon e Aquiles. Em Ulisses, as habilidades de estrategista e de guerreiro são condizentes com a posição de *ἀγαθός*. Também possuindo habilidades para aconselhar, Ulisses julga, na maior parte, de modo sóbrio e adequado à situação de conflito apresentada. Sendo bastante racional e tático, ele possui, sobretudo, o domínio sobre suas emoções. Um exemplo disso se encontra no episódio em que Ulisses é mandado a Aquiles como embaixador para propor-lhe que retorne à batalha, oferecendo-lhe, para isso, presentes. Quando Aquiles recusa-lhes a proposta, tomando-a como indigna, Ulisses evita o confronto, pois além de sabê-lo inútil, percebe que, com isso, pode tornar sua posição ainda mais antagônica. Portanto, sua habilidade para manter-se calmo e analisar o problema o coloca em vantagem em relação a Aquiles e Agamêmnon, ambos de temperamento colérico. Além disso, o episódio demonstra qualidades pessoais de sua areté, no sentido de preservação da ordem tanto interna, com o autocontrole, quanto externa da *δίκη*. A justa medida de seus atos está na administração, pela *ἀρετή*, não somente de seu thymos, centro das emoções, especialmente da raiva, nas incursões da *ἔβρις*, insuflando a agir agressivamente de modo a causar transgressões morais⁵², mas também da *δίκη*, compreendida na ordem social e cósmica da lei (*νομός*) e das experiências compartilhadas e aprendidas naquela comunidade a fim de que estas atuem em concordância com o todo⁵³. Não é por acaso que Ulisses protagoniza a Odisséia. Sua *ἀρετή* aplica-se tanto aos parâmetros do código de honra quanto a outros que vão além dos campos de batalha, colocando Ulisses em vários dilemas de vida cotidiana.

A justiça não se configura tanto na esfera da retribuição ou punição advinda dos deuses ou de uma ordem superior(*κόσμος*), mas parece efetuar-se, sobremaneira, no âmbito da vivência de consequências desastrosas causados tanto por erros de julgamento quanto pela falta de prudência, por parte dos homens, ao lidar com a própria vida. Segundo tal

⁵² As transgressões morais aqui dizem respeito, sobretudo, à quebra de costumes do código de honra do herói.

perspectiva, é justo que Ulisses amargue as conseqüências desagradáveis de sua falta de prudência, em várias instâncias de sua jornada de volta para casa. Que isso ocorra por meio de agentes sobrenaturais se explica dentro do esquema do discurso mítico de Homero, o qual se vale não só de crenças em divindades, mas sobretudo de uma tradição bastante sólida de histórias e experiências compartilhadas de sua comunidade para povoar o imaginário de seus ouvintes/leitores. No mais, a noção de justiça, díke, antes domínio dos deuses, torna-se, aos poucos, assunto dos homens.

Enfim, é legítimo que Ulisses ainda possa ser chamado de agathos, contudo sua nobreza, sabedoria e justiça não cabem mais dentro da esfera do soberano divino. Seu poder efetiva-se dentro de sua comunidade, nos papéis de governante e cidadão πόλις, por exemplo. Porém, seu passo mais ambicioso foi dado ao desistir de viver o mítico, como o fez Aquiles (jovem herói de vida breve, mas gloriosa) para viver o humano, aprendendo, a cada erro, a medida certa das emoções e função privilegiada da razão. Após a longa viagem de volta, trazendo consigo experiência e conhecimento, Ulisses parece deparar-se com um novo desafio: ser um governante bom e justo para Ítaca.

⁵³ O que abrange as esferas no natural (φίσις) e do sobrenatural ou divino.

3 – O homem Grego

3.1 – O homem em Homero

Não se pode falar de moralidade e/ou ética e desconsiderar o homem como ponto de partida. Também não se pode falar de ética antiga sem considerar o homem grego e, no caso do presente trabalho, não se pode investigar os parâmetros de uma moralidade na *Ilíada* e *Odisséia* sem conhecer o homem em Homero.

Em primeiro lugar é necessário esclarecer que o homem aqui estudado não parte de noções seculares de bipartição entre corpo e da alma (notadamente aquelas adotada por Descartes). Tampouco este homem procede de categorias mentais ou de qualquer intelectualismo que justifiquem o caráter e ações em termos predominantemente éticos (particularmente aquelas adotadas por Platão). Para que sabotá-lo (especialmente, em esquemas kantianos) com perguntas acerca de sua natureza a partir do dever e sua responsabilidade em tais e tais situações? O homem grego e, particularmente o homem homérico prescinde ser visto a partir de esquemas filosóficos e/ou psicológicos próprios de nossa cultura, na qual se insere a história do pensamento ocidental. Entretanto, prescindir de tais esquemas torna-se um exercício tão necessário quanto difícil. Por conseguinte, a presente pesquisa segue com método e cautela com questões básicas acerca do homem e sobre seu modo de agir, assim percrustando-o na narrativa homérica.

Em segundo lugar, é importante observar que homem que ora se investiga é aquele captado em sua completude indissociável de matéria e espírito, o qual expressa sua realidade mais concreta através da ação no mundo. Sua ação, por sua vez, parte de sentimentos, crenças e disposições de caráter tanto mais próprias da psique do homem grego quanto das tradições e costumes de seu povo. Portanto, qualquer tentativa de análise do homem grego e de sua comunidade separadamente implica total fracasso de entendimento de sua natureza.

O homem em Homero, em termos bastante gerais, traz na sua origem um agir não necessariamente moral, uma vontade não tradicionalmente vinculada a padrões de ação e sua decisão não é forjada em conceitos. O que é mais peculiar é o fato de seu self estar livre de dicotomias entre o interno e o externo. Nessa aparente simplicidade se desenrola uma intrincada discussão sobre se há de fato (1) uma ética em Homero e, (2) havendo uma, se boa

parte de nossa visão já não estaria em seu conteúdo. O desenvolvimento da questão é tão estimulante quanto difícil e, para levá-lo a bom termo, recuro, por um lado, teorias de Bruno Snell, o qual crê ser o homem em Homero desprovido de *self* e, portanto, sem qualquer poder de decisão, e, por outro, idéias de Bernard Williams (1993), o qual vem a defender o contrario.

Tomando como ponto de partida o fato de que o primeiro baseia suas análises, em grande parte, vinculando o homem homérico a uma visão fragmentada e dualista de corpo e mente, seu sentido cartesiano parece bastante evidente. Tal atitude, como já explicitado anteriormente, inocula-o com certos esquemas mentais, posto que valiosos para corroborar teorias galgadas na supremacia do espírito sobre o corpo, mostram-se extremamente limitantes e, por conseqüência, danosos para melhor apreciação do fenômeno em questão. Deve-se considerar, em primeiro lugar, que não há desordem ou problema que deva ser combatido com poderosos esquemas intelectuais modernos e, em segundo lugar, que se faz mister relaxar completamente de tal arsenal ideológico se, de fato, se deseja ver o fenômeno como os olhos de um grego:

“ αὐτὸς ἐν ὀφθαλμοῖσι νοήσας”
(Ilíada 24, 294)⁵⁴

Os olhos são afetados pelo fenômeno. O que está diante dos olhos, segundo Williams (1993), é um todo que se compõe de ações, provenientes daquilo que é vivenciado em pensamentos e sentimentos. Não é por acaso que a palavra εἰδέναι significa, em Homero, saber (mas não, como no grego posterior, saber que algo é o caso). Tal termo, no infinitivo do verbo defectivo εἶδω, o qual expressa a ação de ver, perceber, traz a acepção de aparecer ou parecer ser⁵⁵ No contexto estritamente homérico, a palavra pode ser usada tanto para caráter e disposição quanto para descrever relações amigáveis, passando sempre ao largo de interpretações intelectualistas. Seu sentido mais próprio seria, pois, ter algo em mente (idem), ora no *νοός*, ora no *θυμός* ou no *φρήν*⁵⁶, se na alma, se no corpo especificamente, isso não parece tão relevante quanto o fato de que os fenômenos, levados

⁵⁴ Segundo Snell (1975:36), *νοός* e *θυμός* seriam partes da alma.

⁵⁵ Liddel & Scott. Greek and English Dictionary.

⁵⁶ De acordo com Snell (1975.), *νοός* seria a parte inteligível, o *θυμός*, o centro das emoções e o *φρήν*, a parte responsável pelo movimento ou do impulso para a ação.

a cabo por tais meios, aconteçam ⁵⁷. O que realmente importa é que tudo isso acontece com o homem, tornando-se ele a sede de pensamentos soprados no *θυμός* ou de sentimentos, como a ira, situados no *νόος* e no *φρήν*, os quais, do modo como ocorrem, podem se caracterizar em ações, disposições ou mesmo noções, independentemente do local onde ocorram, se no *θυμός*, para um pensamento, se no *νοός*, para uma emoção. A fim de iluminar o presente parágrafo, cito Williams (1993):

“An example of this is when some scholars insist on thinking that the Greeks there is from the very beginning a tendency to see character and emotional dispositions in intellectual terms, a habit that supposedly provided natural ground for the equation, which was later made by Socrates, of virtue and knowledge. Thus Patroclus tells Achilles that he has a pitiless *noos*: later has the sense of an intellectual faculty, mind or reason, and the association is read back to passages such as this.”
(...)

Isso nos leva de volta ao principal argumento, qual seja: as pessoas em Homero pensam, sentem e ponderam ⁵⁸ diante de razões diversas, e não são levadas por forças externas, como coloca Snell (1975), elas decidem e, diante de uma escolha, agem. Elas constituem um todo, presente e agente, de seu mundo. Se há a intervenção do destino, este está em fazer escolhas e agir no espaço que lhes ocorreu estar, seja por motivo de sobrevivência, seja por outros mais existenciais.

“Afinal, libertado do rio,
entra um juncal e se deita, beijando o terreno fecundo.
Vendo-se em tanta aflição, ao magnânimo espírito fala:
‘Quão infeliz, ai d mim! Que me falta passar de mais grave?
Se toda a noite afanosa aqui perto do rio,
temo que a geada funesta e, também, a unidade do orvalho,
pós o desmaio, consigam vencer este pouco de vida.
Do rio cedo começa a soprar vento frio e cortante.
Mas, se subir e me for para a mata sombrosa,

⁵⁷ Mesmo porque é quase impossível seguir certos rigorismos em Homero como, por exemplo, se um termo ocorre sempre em determinado contexto de uso.

⁵⁸ E não é por outro motivo que em Homero figuram palavras como *mermēizein*, que significa estar preocupado ou pensativo sobre algo, ou simplesmente, estar em dúvida. Outro verbo pertencente a mesma área semântica é *harmainein*, que no seu sentido mais basal significa perguntar-se se algo é ou não é. (Williams, 1993).

para dormir entre os ramos espessos, se o frio e o cansaço me abandonarem e o sono agradável de mim apossar-se, temo que venha também a ser presa e repasto de feras⁷. Como tais coisas pensasse, afinal pareceu-lhe prudente ir para a mata”. (Odisséia, p. 91)

“Dentro da gruta não foi encontrar Odisseu de alma grande, que, como sempre, a chorar, se encontrava sentado na praia, a alma desfeita em suspiros sentidos, e prantos, e dores. Lágrimas, pois, a verter, contemplava o infecundo oceano”. (Idem, p. 82)

Num primeiro momento sua ação é toda centrada no desejo de viver ou de sobreviver à fúria da natureza. Já, num segundo momento, tudo, o que fez anteriormente e o que irá fazer depois, tem por foco o seu desejo de voltar para casa e viver o resto de seus dias como soberano de Ítaca. A fim de alcançar tal objetivo, recusa a imortalidade oferecida pela deusa Calipso.

A questão parece estar não tanto no fato de que as pessoas em Homero possam tomar decisões e sobre elas agir, quanto no fato de como isso ocorre ou de como, a partir de uma escolha, se concretiza a ação. A resposta para isso é tão complexa quanto a tarefa de mapear os meandros de termos e noções presentes em Homero e/ou ausentes em nossa cultura. Novamente, se faz necessário passar por um crivo teórico e guardar certa isenção, evitando, assim, os atalhos de nosso cabedal intelectual, que possam se tornar inapropriados para a apreciação do fenômeno. Na arqueologia dos termos é mister seguir uma metodologia básica e fazer a divisão entre as concepções éticas e psicológicas, pois desenvolvemos, ao longo dos anos, a tendência para analisar ações no âmbito das categorias éticas, as quais estruturariam o funcionamento da mente humana (graças, certamente, a Platão e ao seu modelo de tripartição da alma). Salvos de tal armadilha, estamos livres para trabalhar a noção do homem em Homero sem a camisa de força teórica, que estabeleceu alguns valores em detrimento de outros⁵⁹. Afinal, quais são valores em Homero? E, levando em consideração que alguns acadêmicos se recusam a abortar as

⁵⁹ Como coloca Williams (1993), não há críticas quanto ao modelo psicológico-ético sugerido por Sócrates e avançado por Platão e Aristóteles, pois como não conceber valores dentro de um sistema de ações? O problema está sobre os valores predominantes nesses sistemas.

concepções já mencionadas, tomando como certo a inexistência da vontade em Homero ⁶⁰, outra questão se insere: qual a natureza de sua vontade? Prosseguimos com a abordagem das questões.

É sabido que, no lugar das categorias, havia os deuses, o destino e as normas sociais, estabelecidas pela tradição como, por exemplo, a hospitalidade e o código do herói. Na hospitalidade se estabelece um código de convivência tão importante e benéfico para a comunidade quanto para o desenvolvimento do ser humano como ser solícito e civilizado. Apesar de ser um valor muito incomum para o público moderno, os ouvintes/leitores da época o concebiam como um modo de julgar o grau de civilidade de um povo pela sua hospitalidade. Desse modo, temos, na Odisséia, os Feácios e Circe, de um lado, como modelos positivos de reforço da tradição e, de outro, os pretendentes de Penélope e os Ciclopes como exemplos de atitudes bárbaras. O próprio Zeus é conhecido como o grande defensor da hospitalidade. Já no código do herói, predominam normas, como *aidōs* e *némesis*, como formas de sanção pessoal e social, respectivamente, os quais, em linhas bastante gerais, regem não só o respeito à honra, timē, como também promovem a harmonia no grupo. A honra era vital para a posição social do herói homérico. Todo o seu mundo girava em torno de seu relacionamento com a família e a cidade. A honra pessoal ou a glória eram delegadas a ele pela comunidade e sua perda implicava não somente a falta de status quo, mas significava, sobretudo, uma espécie de morte social, pois, dentro dos parâmetros do mundo homérico, não se concebe o homem sem a sua comunidade. Aquiles, por exemplo, tem sua reputação atingida por seu comandante Agamêmnon, quando este lhe toma seu prêmio de guerra. A indignação, *véμεσις*, sentida por Aquiles torna-se, então, proporcional ao seu sentimento de rejeição, posto que guerreiro valoroso, toma como certo que a comunidade não mais o reconhece como um dos seus, passando, portanto a inexistir como cidadão e pessoa.

Uma outra questão relevante em Homero está ligada ao tema da perseverança. Como não falar da persistência de Penélope e de Ulisses. Ambos são exemplos da firmeza, junto a outros valores como a coragem, lealdade e perspicácia, a duras provas impostas pelos reveses da vida. Se, por um lado, Penélope persevera contra os invasores e

⁶⁰ Especialmente aqueles movidos pela vontade formal e a pela noção de autonomia humana a subscrever-se a um dever de cunho notadamente universal e categórico.

pretendentes ao lugar de Ulisses, protegendo sua posição, por outro lado, Ulisses luta, ao longo de dez anos em guerra e mais dez anos, em desacertos e desventuras para voltar para casa e retomar seu reino. E como não apontar, nos casos citados, a vontade, não como comumente a concebemos, como uma ação movida para determinado fim, mas como um esforço da mente no sentido de resistir a um sentimento ou desejo e, mesmo, a um impulso de agir por razões com as quais se identifica, mas sobre as quais não pode agir por questões de prudência. Deve, então aguardar até que condições mais favoráveis se apresentem, dando livre acesso à razão, a fim de levar seu propósito a bom termo. Um exemplo clássico se apresenta na Odisséia quando Ulisses, ao sentir-se compelido a matar seus criados mais desleais, controla seu impulso:

“Bate, indignado, no peito e a si próprio, desta arte, se exprime:
 ‘Sê coração paciente, pois vida mais baixa e mesquinha já suportaste, ao comer o Ciclope, de força invencível, os companheiros queridos. Mas tudo agüentaste, até seres por meus ardis libertado da furna, ao pensarmos na morte’.
 Ao coração, desse modo, advertia, no peito querido. Obedecido foi logo com grande e paciente constância”.
 (Odisséia, p. 273)

A capacidade de resistir parecer ser, sem dúvida, um esforço mental em termos da vontade, a qual não, necessariamente, está ligada à moralidade, como a conceituamos modernamente, por exemplo, em linguagem kantiana. A vontade aqui não se constitui em uma vontade formal ou em algo anterior à experiência, sob a configuração de uma lei ou dever categórico, mas dá-se como disposição para agir de acordo com normas pessoais de caráter. Não por acaso, comenta Williams (1993) que os personagens homéricos freqüentemente se reportam ao seu *θυμός*, ponderando sobre duas ações possíveis⁶¹. Outro exemplo ilustrativo se encontra no episódio, do primeiro canto da Iliada, em que a deusa Atena “impede” Aquiles de matar Agamêmnon. É importante aqui um esclarecimento acerca da natureza da intervenção divina que se apresenta em tais instâncias. A ação que se

⁶¹ (pág 190 Iliada).

Na situação citada, a personagem se detém diante de uma ação já considerada em favor de outra, a qual lhe parece mais acertada. Segundo Williams (1993), o verbo usado aqui (em inglês “debate on” e em português

realiza é sempre aquela que afeta o *θυμός* – não se sabe como – dando à personagem outra(s) razão (ões) para o bom termo da questão. A decisão final, entretanto, e as razões, sobre as quais irá agir, cabem exclusivamente ao herói, o qual é capaz de comparar os motivos já considerados com outros sugeridos e chegar a uma conclusão sobre a melhor escolha. O que não ocorre, como muitos acreditam, é a intervenção direta no *θυμός* do herói, levando-o a realizar certa ação. De todo modo, não se pode deixar de considerar o fato de que, apesar da ação dos deuses⁶², o agente se pergunta sobre o que fazer e decide sobre a melhor ação no momento, não obstante faltar aos gregos o vocabulário para designar tal noção. Também não existe em Homero o conceito de deliberação⁶³.

O ponto mais relevante está no fato dos deuses apresentarem um sistema, no qual eles delegam ações aos homens. Nisto vem embutido noções de decisão e de escolhas feitas, sobre as quais o homem age. As razões, sobre as quais os homens agem, trazem à tona desejos, crenças e propósitos (cf. Williams, 1993). E é por trás de tais propriedades que se encontra o homem homérico como um todo, presente e agente em seu mundo, e não apenas seu espírito como o quer Snell:

“Quanto mais os Gregos aceitam a influência destes deuses tanto mais se desenvolve a concepção espiritual do homem (...). A concepção homérica do homem, tal como a podemos captar na linguagem Homero, não só é primitiva mas, ao mesmo tempo, olha o futuro – constitui a primeira etapa do pensamento europeu”
(Snell p. 46)

Que essas propriedades sejam trazidas à luz por palavras, mais particularmente, pelas palavras dos personagens homéricos, parece bastante razoável, pois se trata aqui de uma narrativa em versos. E se ainda nos lembrarmos de que, por trás dos termos, pode haver uma complexa rede de noções sobre as quais se articulam- ações e com os quais estas

“se entrega”) é dielexato, que se refere a um duplo discurso: um se reporta ao seu *thumós* e o outro a ele mesmo.

⁶² Em vários momentos, a ação divina pode ser vista como uma explicação paralela à psicológica, ou seja, daquilo que opera no âmbito do pensamento, especialmente quando os motivos pelos quais partiu a ação permanecem ocultos.

⁶³ O termo aristotélico para deliberação é *βουλευσις*. Para deliberar, em termos gerais, é preciso saber como agir de tal modo que o resultado desejado seja alcançado e isso inclui escolhas. Em Homero, como já dito anteriormente, as palavras *μεριμνεζειν*, mais comumente associada a decisões práticas, e *αρμαινειν*. Ambas estão ligadas a expressões de divisão. O verbo *απεισθαι* pode significar decidir mas em outros contextos significa preferir. (Williams, 1993)

podem ser justificadas (Williams, 1993), talvez possamos, então, relacionar tais ações e sua ligação com outras, com o mundo e a sociedade grega e esclarecer sua concepção. A partir daí, então, pode-se ensaiar uma compreensão do homem homérico.

Também parece certo ser este homem parte integrante de seu mundo, desfazendo-se, então, a partir dessa idéia, certas dicotomias do tipo indivíduo e sociedade, matéria e espírito ou externo e interno. Para expressar tal peculiaridade, a poesia homérica se vale de recursos, os quais, na literatura grega mais posterior, serão reconhecidos como caracteristicamente teatrais, como ocorre quando pensamentos tornam-se palavras⁶⁴. Não cabe, portanto, em Homero, falar de um mundo interior. Tampouco lhe cabe considerar partes anímicas, quais sejam: nóos, thúmos e psique, como contrapartes de órgãos e funções do corpo, as quais se encontrariam sujeitos à ação de forças externas.

“No reino do *θυμός* também não se pode formar uma não idéia clara de intensidade. Este ‘órgão da emoção’ é, por exemplo, sede da dor, segundo a concepção de Homero, a dor corrói, destroça; uma dor aguda, forte, pesada ataca o *θυμός*. São aqui claras as analogias pelas quais a língua se guia: o *θυμός* é como uma parte do corpo humano que pode ser destroçada ou rasgada pelo impacto de uma arma cortante ou de um objeto pesado. Novamente a representação da alma não se distingue da do corpo.” (Snell, 42)

“Toda a intensificação das forças corporais e espirituais acontece a partir de fora, sobretudo graças aos deuses (...). Aqui, como em muitas outras passagens, o que Homero atribui à intervenção da divindade não é um sucesso sobrenatural ou antinatural.” (Ibidem: 44).

Na verdade, vários problemas são suscitados a partir das considerações acima. Segundo o próprio Snell (1975), o anímico em Homero carece tanto da unidade necessária para caracterizá-la como alma quanto se confunde com partes do corpo e suas funções. Daí concluir Snell não haver espiritualidade em Homero, senão o despertar de tal noção através da intervenção divina, o que, depois de desenvolvida, irá permitir aos gregos ter uma visão teoricamente mais adequada e, portanto, mais compacta do corpo diferente daquela concebida como uma simples adição de partes.

“A fé em tais intervenções é, pois, o complemento necessário das idéias de Homero sobre o espírito e a alma do homem (...). A alma como *πρωτον κινουν*, como “primeiro motor”, tal como Aristóteles a concebe, ou em geral a idéia de um elemento central que domine todo o sistema orgânico, é algo que Homero ainda não conhece.” (Ibidem, 44-45)

“Em Homero, há poucos elementos contrários. Na alma, como podem existir no olho ou na mão também. Também sob este aspecto o que se pode dizer da alma permanece totalmente dentro da esfera do que se pode dizer dos órgãos corporais. Em Homero não há emoções parciais (...). Homero não pode dizer “meio voluntário”, mas diz “voluntariamente, mas contra a vontade do *thymós*. Não há aqui nenhuma contradição dentro do mesmo órgão, mas uma contradição entre o homem e o órgão”. (Ibidem, 43)

Estamos diante do homem ou de sua mente apenas? A concepção de homem se confunde com a de sua mente? O que acontece, nesse caso, com a idéia central de que o homem faz parte de seu mundo se aqui sequer ele se apresenta inserido nele?

Tudo isso reforça, de modo inequívoco, a estrutura dualista, a qual, ao longo do tempo, aprendemos a nos adaptar, assegurada, primeiramente, pelo sistema platônico e tantas vezes revisitada por outros esquemas filosóficos, tão austeros quanto artificiais, entre os quais aquele de Decartes. Não cabe, portanto, em Homero divisões ou fragmentos; o homem de Homero está todo ele ali, diante dos olhos, presente em palavras, pensamentos, crenças, propósitos, vivências e ações. Não pode haver a psicologia ou a filosofia do interno somente, senão aquela da natureza humana.

3.2 – A moralidade e o homem em Homero

“Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se, e cresce graças ao ensino - por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (*ήθική*) por uma pequena modificação da palavra *ἔθος* (hábito)” (Ética a Nicômaco, II, 1103 a).

⁶⁴ Respeitando as devidas diferenças, seriam recursos próximos ao solilóquio e ao monólogo interior, este último no âmbito da prosa.

Viria muito a propósito, iniciar, tomando de empréstimo palavra grega *ἦθος*, e sua forma abreviada *ἔθος*, em seus possíveis significados, os quais figuram: (1) costume, uso, hábito, (2) disposição de caráter, (3) no plural, modos ou maneiras, correspondendo ao latim *mores*.⁶⁵ De qual dos sentidos deriva a moralidade? Qual melhor a define? Apesar de nem sempre ser reconhecido, o modo como se concebe a moralidade desempenha um fator preponderante na formulação de teorias no âmbito da ética.

Em termos bastante gerais, a moralidade ou bem pode referir-se a um código de conduta já existente, ou bem se delimitar normativamente entre um conjunto de diversas condições específicas, sobre as quais pessoas racionais subscrever-se-iam a um código de conduta a par de uma série de teorias éticas. Dentro desta última perspectiva, ainda, se configura o ceticismo moral, o qual afirma não existir código qualquer de conduta que possa ser estabelecido pela razão. Muito comumente, concebe-se a moralidade qualificando-a, por exemplo, como cristã, o que, se, por um lado, facilita a sua apreensão sobre determinado prisma, no caso, o cristianismo e seu contexto, por outro, afasta uma abordagem mais centrada no seu próprio eixo, qual seja: na moralidade simplesmente. Definir moralidade se mostra uma tarefa árdua e tanto mais quando persiste a tentativa de mantê-la fora da esfera da religião, da etiqueta ou da legalidade, pois ocorre muito freqüentemente a sobreposição de condutas estabelecidas pela religião e pela moral, ou aquelas especificadas por uma autoridade legal e pela moral vigente. Naturalmente, a religião difere da moralidade, pois esta não concebe em seu conteúdo o sobrenatural tanto quanto a etiqueta imbuí-se na moralidade apenas para cunhar padrões de comportamento na superfície do convívio social. Afinal, onde se delimita a moralidade?

Quando a moralidade é descrita, simplesmente, com referência a um código de conduta seguido por uma determinada sociedade, chega-se, talvez, à noção central do termo. A partir de um tal conceito tão geral, abre-se a possibilidade de uma variedade de moralidades de acordo com diferentes conteúdos e fundamentos. Assim, há sociedades, cujos costumes estão moldados em práticas religiosas e seus ditames são, em grande parte, provenientes de uma entidade sagrada ou um ser metafísico superior. Outras sociedades delineiam-se com base na razão e seguem práticas que visam o bem estar geral e em maior grau, como ocorre com o utilitarismo, por exemplo. Algumas outras juntam práticas e

⁶⁵ Cf. Greek-English Lexicon, pg. 226. 349.

princípios diversos, sejam eles divinos, racionais ou humanos, de modo que possam estabelecer um guia de comportamento para sua comunidade. Como consequência disso, concebem-se sociedades que ratificam práticas de discriminação racial e/ou religiosa em contraposição a outras que legitimam a igualdade entre os homens independentemente de credos ou padrões étnicos ⁶⁶. Naturalmente, o relativismo ético ⁶⁷, concepção que considera que todos os valores morais variam de acordo com a cultura e o tempo, não é subscrita por todos os filósofos, entre os quais estão aqueles que conferem valores de caráter universal e absoluto a códigos de condutas a serem seguidos e endossados por todas as pessoas racionais. Ainda, segundo o relativismo ético, o caráter essencial da moralidade reside no fato de que, em todas as diferentes sociedades, há um código de conduta que deve ser usado como um guia de comportamento por seus membros ⁶⁸. Sob tal perspectiva, não é possível que haja qualquer moralidade universal que possa ser tomada como modelo de conduta único a ser seguido por seus membros e usado como critério de julgamento de outros.

O sentido mais basal de moralidade, alinhado ao relativismo ético, não se faz sem problemas. Entre estes se revela o conflito que pode tomar lugar, em sociedades bastante heterogêneas e complexas, com relação ao código de conduta a ser seguido por seus membros no tocante a sociedade como um todo ou a seus diversos segmentos, pois como podem, por exemplo, membros uma comunidade patriarcal viver em sociedades contemporâneas que se estruturam como nações liberais e democráticas?

Não é claro se o conflito que ora se configura ocorre entre moralidades diversas ou entre um certo grupo da sociedade e a moralidade vigente. Entretanto, é certo que tais membros, quaisquer que sejam as práticas seguidas, as conceberão como moralidade. Abordado sob diferente perspectiva, o problema evidencia um *gap* ou uma fratura entre

⁶⁶ Os gregos denominavam *βάρβαρος* todos aqueles que não pertencem a sua cultura e/ou se grau de civilidade.

⁶⁷ Sobre o relativismo ético cito Aristóteles: “Ora, alguns pensam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte, têm a mesma força (como o fogo, que arde tanto aqui como na Pérsia), ao passo que eles observam alterações nas coisas reconhecidas como justas. Isso, porém, não é verdadeiro de modo absoluto mas verdadeiro em certo sentido; ou melhor, para os deuses talvez não seja verdadeiro de modo algum, enquanto para nós existe algo que é justo mesmo por natureza e outras não.

⁶⁸ É interessante observar que os relativistas não apenas negam qualquer possibilidade de existência de um tipo de moralidade universal e normativa, mas também afirmam que tais normativistas concebem erroneamente o sentido da palavra moralidade, a qual, derivada do latim *mores* (cf. Terceira acepção de *ἦθος*, no início deste texto), se refere a um grupo de pessoas ou a um determinado lugar, cujos costumes e práticas lhe são típicos.

aquilo que é estabelecido por uma sociedade como código de comportamento e seu uso efetivo, uma vez que os membros de uma determinada sociedade poderiam simplesmente subscrever às regras de conduta de seu grupo. Quando isso ocorre, verifica-se que o conceito de moralidade, acima proposto, torna-se inoperante em termos de uma apreensão mais acurada do fenômeno. De qualquer modo, o cerne da problemática conceitual habita na dicotomia que se configurou entre a sociedade e seus grupos, tornando impossível viabilizar a noção de moralidade proposta. A solução parece estar em mover o espaço axial da definição de: **código de conduta estabelecido pela sociedade e usado como modelo por seus membros** para: **um código de conduta estabelecido e usado como modelo pelas pessoas**. Esse parece constituir o núcleo essencial a deflagrar uma nova visão para o fenômeno de modo tanto mais simples na sua solução, pois parte-se agora do pessoal e não do social, quanto complexo na sua apreensão, pois deve-se agora considerar o indivíduo ou o cidadão ou, simplesmente, a pessoa com seus desejos, sentimentos, vontades, seu pensamento, enfim, com sua disposição de caráter ou seu *ἦθος*.

A ambivalência do termo *ἔθος/ἦθος*, designando ora costume e uso, ora disposição de caráter, traz uma nova medida para concepção de moralidade, de modo algum monolítica, ou seja, centrada apenas no social e suas propriedades, como membros e grupos, mas outra mais versátil e abrangente, tendo como ponto de partida o homem e suas propriedades, entre as quais o caráter. Este novo elemento entra na composição da noção de moralidade e com ele uma série de novas análises e investigações sobre o humano. Nesse ponto da discussão talvez caiba a pergunta: terá sido por acaso que retomamos os que primeiros pensaram acerca do homem e sua moral?

A noção de moralidade, a partir do caráter, traz considerações interessantes sobre aquilo que é relevante para uma determinada pessoa em termos de um código de conduta, o qual adota e subscreve, desejando que outros também o façam, porém não necessariamente, a ponto de julgá-los imorais por não seguir o mesmo modelo de comportamento ⁶⁹. A

⁶⁹ Não se deve supor aqui a existência daquilo que chamamos em linguagem técnica filosófica de egoísmo ético, no qual há a visão de que o agente moral deva agir segundo seu interesse próprio e tal seria o aspecto mais relevante a guiar seus princípios morais e a estabelecer sua moralidade. Alguns filósofos consideram o egoísmo ético um método dentro desta área de investigação, o qual se produziu a partir de Platão e Aristóteles. Segundo uma interpretação vigente deste último, considerando os livros vii a ix de sua *Ética a Nicomaco*, quando alguém faz algo para alguém com uma disposição amigável, ele o faz basicamente, não por consideração ou cuidado com o outro, mas por interesse próprio, visando somente seu crescimento pessoal, no sentido de ser ou tornar-se uma pessoa virtuosa, qual seja em seu benefício apenas (cf. Kraut,

virtude aqui reside em querer que o outro siga o código de conduta, o qual o proporciona tanto bem estar como o desenvolvimento de seu caráter, não somente porque tal atitude o beneficia em termos de crescimento pessoal ou de um acréscimo moral, mas, sobretudo, porque isso demonstra uma disposição para a amizade ou um ato de amizade, o que, enfim é nobre e bom em si mesmo, portanto, moralmente admirável e significativo. Um tal envolvimento com o outro traz à luz aspectos importantes e determinantes para o florescimento pessoal, tomando como ponto de partida a sua interação, preocupação e respeito com o outro. Dentro dessa perspectiva, a comunidade ou o grupo ou a sociedade, vem a desempenhar um papel relevante na construção do conceito de moralidade mais centrada no ser humano e nas condições adequadas para seu desenvolvimento ⁷⁰.

A integração entre a comunidade e o caráter pessoal ⁷¹, como elementos de um só $\eta\theta\omicron\varsigma$, estabeleceria as bases constitutivas da moralidade a serem exploradas não somente na investigação dos fundamentos psicológicos do homem e seu caráter, mas também no exame da influência exercida pelo grupo por meio da família, das instituições e das relações interpessoais em geral. E isso vale tanto para filósofos atuais e os antigos, como Sócrates, Platão, Aristóteles e os Estóicos, quanto para não filósofos, como no caso de Homero. A surpreendente atualidade deste último edifica os parâmetros do presente estudo, notadamente aqueles que qualificam o corpus homérico como campo profícuo para o exame de valores morais e/ou éticos, apesar de sua natureza eminentemente literária, a salvaguardar uma visão mais abrangente, para não falar originária, dos estudos na filosofia moral.

1989: cap.2). No entanto, se, segundo o mesmo filósofo, o propósito da vida é vivê-la plenamente, ou seja, realizando uma atividade eudaimonística, e para tanto se faz necessário um caráter e ações continuamente virtuosas, desenvolver disposições de caráter amigáveis em relação a outos assim como agir em benefício alheio constitui-se em algo nobre e bom em si mesmo e tal a caracteriza como um ato de amizade. Isso não é apenas virtuoso, mas é parte constituinte de um vida boa e nós, ainda segundo Aristóteles, naturalmente buscamos uma vida boa. Por fim, aquele que é moralmente virtuoso, entenderá que deve buscá-la não apenas para si, mas também para aqueles com os quais vive em comunidade, pois o benefício de um traduz-se em benefício de todos, criando condições favoráveis para que o ser humano floresça.

⁷⁰ Nunca é demais lembrar da publicação do artigo de G.E.M Anscombe intitulado “Modern Moral Philosophy” (1958), no qual argumenta que o utilitarismo e o kantismo se apropriam, de maneira equivocada, da noção de moralidade, estruturando-a em termos de obrigação e dever. Segundo sua concepção, a ética deve partir do ser humano, perguntando-se sobre quais seriam as melhores condições para seu aperfeiçoamento e, conseqüentemente, para seu bem estar. Anscombe propõe, portanto, uma volta aos filósofos gregos, os quais investigavam não apenas a natureza da virtude ou de um caráter virtuoso, mas também como se tornar virtuoso ou bom e como a comunidade, com suas instituições e relações, podiam tornar isso possível.

A grande vantagem de Homero sobre os teóricos posteriores está na existência de uma concepção de homem tão arraigada a seu mundo e ao seu contexto que se faz praticamente impossível reportar-lhe ações e motivações sem fazer referência à estrutura social, reportada na *Ilíada* e na *Odisséia*, como ocorre com o código de honra, por exemplo. Tal mecanismo social traz consigo costumes como a hospitalidade, a qual já institucionalizada no âmbito dos valores, é capaz de criar disposições de caráter, como a boa vontade, e sentimentos amigáveis em relação a outros, considerados não somente padrões máximos de civilidade entre os gregos, em comparação a comunidades estrangeiras, mas também índices de aperfeiçoamento da percepção de mundo e refinamento de valores mais humanos.

Há, portanto, em Homero uma rede intrincada de noções e termos que se anelam a partir da noção do homem. Posto que a epopéia, como gênero literário, não construa monólogos interiores, há a apresentação de pensamentos, sentimentos e emoções trazidos, de forma bastante concreta (por um sopro no *θυμός* no peito do guerreiro). Em momentos de tensão, como ocorre no episódio posterior à abertura da *Ilíada*, há a manifestação daquilo que se colocava em seu *θυμός*, qual seja: o conflito, que se forma em Aquiles, entre o respeito por seus governantes e o desejo de vingança, contra Agamêmnon. É interessante notar que é neste momento de instabilidade extrema que todo um complexo de noções se apresenta centrado em Aquiles: desde aspectos de sua psique até os de sua comunidade, desvelando uma série de relações e de introversões na estrutura da sociedade e de seus códigos de conduta. Não é à toa que teóricos da área redijam páginas e páginas sobre apenas quatro versos citados.

A riqueza monumental da obra homérica também se traduz nas polêmicas discussões acadêmicas acerca da existência de uma ética em Homero. A negação de tal existência, naturalmente, vem ao encontro de certas concepções normativistas, as quais predicam um agente moral racional a um código de conduta universal único, cujas características essenciais faltariam a certas sociedades, entre as quais a homérica, contribuindo com isso para classificá-la como desprovida de moralidade. Certamente, não a

⁷¹ A título ilustrativo e complementar. Deve-se esclarecer que não cabe aqui a visão dicotômica que tão comumente se coloca entre, por exemplo, o indivíduo e a sociedade, lembrando sempre que o homem grego, e sua concepção, inexistem fora da noção de comunidade.

ratifico absolutamente sob pena de promover um retrocesso nas análises tão bem conduzidas por Anscombe.

Na consideração do episódio acima mencionado, o fato de que Aquiles, em respeito por seus governantes, detenha o seu impulso colérico contra Agamêmnon determina não tanto uma obediência a normas, no caso referido, àquelas do código de honra, mas sobretudo a aceitação de um guia seguro, qual seja: aquele da razão prática a aconselhar calma e prudência em favor de uma ação mais justa e adequada para a situação que ora se coloca. Naturalmente, o fato de Agamêmnon ser considerado um de seus pares não apenas socialmente, por tratar-se de um guerreiro nobre e competente em sua função, mas também culturalmente, por ser grego e não estrangeiro, o dimensiona dentro da esfera de uma disposição amigável em relação a Aquiles. Poder-se-ia dizer que esta disposição, seguindo padrões de excelência estabelecidos pela areté, teria sido trabalhada, na psique do herói, de forma habitual, pelos costumes de seu povo. Tais padrões de excelência figuram como base do código de honra, cuja constante presença, em vários âmbitos da vida do guerreiro, molda o homem homérico num todo indissociável de valores e ações de tal modo que o permitam conduzir-se para o bem agir. Saber conduzir-se pela razão prática se mostra especialmente útil em situações temerárias, nas quais um sentido maior de justiça e respeito não só para com um soberano, mas também para com um outro de sua comunidade, e mesmo para com outro ser humano, sobrepõe a noção daquilo que fora habitualmente assimilado como norma pelo código da *τιμή*. O herói considera, então, o que lhe parece mais adequado à situação, buscando um equilíbrio entre a norma e o bom senso. Quando Príamo, rei de Tróia, vai a Aquiles, no canto 24 da *Iliada*, em busca do corpo de seu filho Heitor, sob risco de morte, o herói entende ser este um momento de consideração tanto do direito de Heitor aos funerais, de acordo com a tradição grega, quanto do respeito à dor de um pai, dor esta que, ao final da curta vida de glórias e honras de Aquiles, se refletirá no sofrimento de seu próprio pai.

A ação, de fato, é nobre e, embora Aquiles e outros heróis da *Iliada* mantenham-se fiéis à moralidade do código de honra e à sua areté, o modo como passam a concebê-la, após algumas experiências extenuantes, viabiliza a possibilidade de uma ética em Homero. E ainda que seus heróis não questionem os valores daquela sociedade, os momentos de conflito e tensão na *Iliada* e na *Odisséia* contribuem, no mínimo, para fazer com que

ouvintes/leitores detenham-se numa situação limite, em que a noção de certos parâmetros do código de conduta do herói é estendida ao máximo de sua validade. Um desses momentos pode ser exemplificado quando Aquiles abandona a guerra contra Tróia e se isola, com seu exército, após a discussão com Agamêmnon. Ainda que, em ambos os casos, não ocorra uma ruptura de valores, tendo, no final, uma reafirmação destes, tal não seria possível sem que antes um questionamento, qualquer que este seja, tenha tomado lugar. Afinal, por que a crise se instala a partir da ira de Aquiles? (ou porque Ulisses deve passar por tantas (des)venturas até chegar de volta à Ítaca?)

O desenrolar progressivo dos episódios, o embate de situações e a deflagração dos conflitos atestam, à parte as técnicas literárias de apresentação da confrontação entre o sujeito e o objeto ⁷², o desenvolvimento de momentos cruciais da convivência humana que, posto que estejam sob a ótica de eventos grandeloqüentes de heróis e deuses, apresentam desejos, sentimentos, pensamentos, emoções já muito conhecidos dos ouvintes/leitores. O humano deve ser o foco de onde parte a sabedoria de como conduzir bem a vida. Não foi por acaso que, ao longo de sua jornada, Ulisses tenha se confrontado com tantas situações inusitadas, exigindo-lhe sabedoria prática nas suas decisões. Teria Ulisses sido sábio ou perspicaz em seu julgamento quando, tendo escapado de Polifemo sob o pseudônimo de ninguém, se anuncia como governante de Ítaca, despertando ira e vingança? (cf. canto 9 da *Odisseia*) Sua *ὑβρις* está em vangloriar-se do nome. Algo bastante diverso seria anunciar sua boa reputação, o que, dentro do código de conduta daquela comunidade, constitui-se, sem embaraços, motivo de orgulho para si e para outros entre os seus pares. De modo algum, tal comportamento seria interpretado como sinal de vaidade, o qual em si é uma noção mais afeita a uma sociedade cristã. Outrossim, sua falha de julgamento dá-se na proporção direta de sua *ὑβρις*; pois do mesmo modo que lhe ocorre bater no peito e gritar seu nome, esquecendo-se da honra e fama, trazidas consigo por sua comunidade, lhe ocorre desconsiderar o fato de que aquela ainda era uma situação de risco, trazendo, com isso, conseqüências desastrosas para si e seus homens.

Toda a sua jornada constitui-se numa série de experiências, entre acertos e erros de julgamento, necessárias tanto para bem conduzir sua própria vida quanto para preparar-lhe o caminho para governar Ítaca. E a cada etapa de sua viagem, ele deve provar sua coragem

⁷² Cf. Parente Cunha (1979:115).

e sua sagacidade; por vezes ele é um homem de ação, por vezes contemplativo, como quando o surpreendemos, no canto 5 da *Odisséia*, solitário e triste na ilha de Calipso, questionando-se, um tanto cético, sobre seu destino. Sendo um guerreiro moldado dentro dos padrões do código de honra, Ulisses deseja ardentemente a vitória. Sua preocupação em ser bem sucedido é tanto cultural quanto prática, pois num mundo sem um sistema formal de justiça, prevalece o poder, seja este para vencer batalhas, seja para tomar as melhores decisões na vida. Ainda que seu papel na guerra contra Tróia tenha sido crucial para garantir aos gregos a vitória, um novo desafio se configurava para Ulisses: vencer-se a si mesmo. Seus erros de julgamento e sua falta de liderança por exemplo, constituíram verdadeiros obstáculos a serem transpostos ao longo de sua jornada, pois de que outro modo poderia voltar para casa e ter uma boa vida como governante de Ítaca senão os vencessem?

No canto 10 da *Odisséia*, novamente, Ulisses confronta-se com seus erros ao deixar escapar a chance de, finalmente, voltar para Ítaca ⁷³. A falta de controle sobre seus homens permite-lhes trair sua confiança e provocar um dano tão grande a si quanto aos outros, pois se perdem outra vez no mar quando já estavam próximo à ilha. Tal episódio constitui um momento particularmente dramático para Ulisses, considerando o fato de que seu desespero o leva a pensar em suicídio. ⁷⁴ Uma outra instância da dificuldade do herói em controlar seus homens é apresentada no canto 12, quando Ulisses, atendendo a um pedido de seu grupo para aportar e descasar na ilha de Trinácia (do deus do sol Hélio), se vê às voltas com a desobediência e indisciplina por ter seus homens:desconsiderado seu aviso de não tocar nos animais sagrados do local, eles não só se banqueteiavam, mas também, ironicamente protagonizam um ritual sagrado de sacrifício ao deus, oferecendo-lhe libações. Os pontos

⁷³ Tendo atraído a hospitalidade de Éolo, deus dos ventos, Ulisses obtém, como prova de sua cordialidade, um modo seguro e direto de voltar para Ítaca pelo vento oeste. Entretanto, a curiosidade e a indisciplina de seus homens faz com que estes liberem todos outros ventos contrários, que estavam presos numa sacola dada a Ulisses por Éolo, atirando-os a milhas de distância do caminho para Ítaca.

⁷⁴ “(...) e tendo vencido o conselho funesto,
logo o odre abriram, fazendo que todos os ventos saíssem;
um turbilhão tempestuoso os levou para o pnto profundo,
longe da pátria, chorando. Foi nesse momento preciso
que despertei, tendo ao peito magnânimo, ali consultado
que mais valia atirar-me da nau, perecendo com as ondas,
se padecer em silêncio, e com vida ficar assim mesmo.
Sim, supor-tei e dexei-me ficar, com o rosto encoberto,
Dentro da nave (...)” (*Odisséia*, canto 10, 46-54)

problemáticos do episódio estendem-se a partir da falta de controle do herói com seus subordinados para um desrespeito aos costumes vigentes, como o da hospitalidade, e um comportamento pouco nobre e bastante temerário por parte do grupo.

A homogeneidade do ethos apresentado, seja de caráter, seja de costumes, é vislumbrada a partir do homem homérico, na especificidade da situação vivida, pois, ao confrontar-se com situações de conflito ou de risco, há a coordenação entre noções, termos e valores, estabelecendo pontos conceituais pertencentes à sua moralidade. Valores como a hospitalidade e respeito a costumes e aos soberanos, assim como virtudes como a prudência e a sabedoria são parte da percepção de mundo do homem homérico de modo que sua inserção no mundo grego se faça através de ações condizentes a tais idéias. A visão de mundo do homem grego prefigura a sua moralidade, a qual se estrutura fora de uma apreensão do fenômeno por dicotomias entre o que é interno ou externo a ele. Há, ao invés disso, a percepção do homem e seu ethos, do qual é parte constituinte, apresentando motivações, ações, condutas, noções, valores, hábitos e costumes sem as fronteiras, que normalmente se estabelecem, num mundo moderno, entre o individual e o social. Por tudo isso, ele apresenta-se aos ouvintes/leitores numa unidade indissociável entre o mundo grego e o homem homérico, trazendo à tona um complexo de idéias, valores e ações, o qual exige um novo olhar, diferente daquele acostumado a analisar as partes para logo depois juntá-las em conceitos distintos sobre o que é dito do objeto e o que pertence ao sujeito.

Uma tal forma de olhar não só inviabiliza o estudo do fenômeno ⁷⁵. Por isso alguns teóricos falham em sua pesquisa por tomar-lhe as partes, sua psique ⁷⁶ ou *ψυχή*, por exemplo, pelo todo e conjecturar a idéia de que o homem em Homero não só é incapaz de conceber-se como um corpo, mas também, e por conta disso, não pode ter qualquer representação de alma ou de um self, com o qual possa tomar decisões ⁷⁷. A partir daí,

⁷⁵ Como naquele conto de Machado de Assis em que o estudioso, colecionador de borboletas, caça para depois alfinetá-la num quadro e analisar-lhe a natureza. E, diga-se de passagem, que Snell (1975) ilustra bem o caso ao lançar mão não tanto da perspectiva bipartida entre corpo e espírito na apreensão do fenômeno, mas tanto mais ao lançar a idéia de que o homem homérico não concebia o corpo senão por partes. O esquema do desenho do boneco, ligado apenas por suas tênues articulações tornou-se bastante famoso nos meios acadêmicos.

⁷⁶ No mundo grego. A psique possui um acepção diferente daquela que hoje concebemos, designando primordialmente o sopro vital que anima o corpo. Tal percepção, em Homero, se faz por ocasião da morte de um guerreiro, quando então sua psique o abandona pela boca (Snell, 1975).

⁷⁷ Cf. Snell (1975).

então, a pergunta sobre a natureza do fenômeno cai no vazio por não lhes sobrar mais um corpus íntegro investigativo, especialmente no que tange aos estudos de moral e ética.

É certo que as aventuras e desventuras de Ulisses constituam algo mais além de um acréscimo de experiência ou de modelos didáticos para a prudência ou a coragem, por exemplo. Ao final, há a percepção de que tudo contribui para seu aperfeiçoamento moral e, em especial, para sua capacidade de julgamento. Não é à toa que, nos episódios finais da *Odisséia*, ao lidar com os pretendentes de Penélope, em seu retorno à Ítaca, o herói se destaque por um auto-controle exemplar, detendo sua fúria e suportando insultos e humilhações, enquanto, disfarçado, avaliava a situação. Os altos e baixos de sua jornada e as lutas, as quais Ulisses enfrentou, apregoam um aspecto bastante realista e creditável ao desenvolvimento de seu caráter. Isso ocorre não tanto pelas escolhas que se deram, algumas boas, outras más, mas tanto mais pela confluência de crenças e valores conjugados a um maior discernimento, o qual cada situação exigia, pois era claro que deveria fazer escolhas nem sempre desejáveis, mas sempre possíveis. Quando adequadas, tais escolhas deveriam conferir ao caráter do herói o equilíbrio necessário para guiar sua própria vida e a de outros. Não é por acaso que sua aventura termina em Ítaca, onde, após tantas vivências, Ulisses poderá finalmente tornar-se um bom soberano.

4 – *Δίκη, μοιρα* e o caráter do homem grego

4.1 – O inexorável: o destino a partir do humano

“Estes tombaram por obra dos deuses e próprios delitos;
não respeitavam nenhum dos mortais que da terra se nutrem,
tanto plebeu como nobre, que viesse a eles ter, por acaso.
Por esses atos iníquos domou-os o triste Destino.”
(*Odisséia*. Canto 22, 413-416)

“Caso curioso que os homens nos culpem dos males que sofrem!
Pois, dizem eles, de nós lhes vão todos os danos conquanto
Contra o Destino, por próprias loucuras, as dores provoquem (...)”
(*idem*. Canto 1, 32-34)

Um dado bastante relevante e característico da cultura helênica é a disposição do homem desta comunidade para lutar pelo melhor de seu mundo sem muito se fundamentar na esperança de dias melhores. Seu talento não só para ordenar a vida por meio de leis e costumes (*νομοι*), dentro do universo estruturado da polis, como também para buscar uma *εὐνομία*, à maneira de Sólon, dentro de uma visão predominantemente eudaimonística com relação a si e a comunidade, deriva sobretudo de qualidades pessoais como a coragem, a habilidade (*τέχνη*), a excelência (*ἀρετή*) e a inteligência (*γνομαι*). Com tudo isso, no entanto, o homem grego jamais prescinde do conhecimento de suas próprias limitações, seja na tendência humana para cometer erros, seja na influência de fatores externos completamente alheios à sua vontade ou predição. O mundo externo, a *φύσις*, com sua imprevisibilidade, por vezes catastrófica, o desafia com sua indiferença aos seus códigos morais e aos seus maiores esforços para manter a harmonia e a ordem. Ocorre, às vezes, da prosperidade escolher os injustos e o sofrimento recair sobre o virtuoso. Tomando-se isso em consideração, a indignação de Menelau, na *Ilíada*, não parece tão inadequada em seu apelo a Zeus, pois se sentia duplamente injustiçado: pelo rapto da mulher e pelo favorecimento dos troianos em detrimentos dos aqueus:

“Dizem, Zeus pai, que superas os homens e os deuses
com tua
sabedoria; no entanto, provêm de ti, só, tais vilezas,
por tal maneira a estes homens de mente soberba
demonstras
parcialidade, os Troianos de espírito sempre perverso
e que jamais se saciam da guerra que a todos iguala.
De tudo os homens se fartam, do amor, do repouso
agradável,
Do belo canto e das danças graciosas de ritmo sereno,
Coisas que mais que do que os feros combatentes a gente
deseja.
Tudo sacia. Esses Teucros, somente não cansam de
lutas!”
(Canto 13, 631-39)

Contudo, o homem grego ainda se pauta no *κόσμος* para ordenar sua vida social. Seja da *φύσις* ao *νομος*, seja da *δίκη* à *θέμις*,⁷⁸ o fundamento para a justiça e para as leis

⁷⁸ Há dois tipos de *themis*: *aidós* e *nemesis*. Ambos podem ser considerados forças éticas válidas sobretudo dentro do código de honra da sociedade homérica. O primeiro funciona dentro do âmbito do caráter do herói no sentido de provocação de um sentimento moral de vergonha diante da comunidade por conta, sobretudo,

morais está em sanções tanto naturais quanto sociais. Para o homem que ultrapassa seus limites (*ὑβρις*) ou é vítima de seus próprios erros, existe a *νεμεσις* (indignação) ou mesmo a até (ruína) *δίκη* como forças de atuação moral. E tanto para homens com para deuses, existe ainda a como ordem máxima de ordenação do caos (Greene, 1963:06)

É interessante lembrar que para o homem pré-homérico a *δίκη* dizia respeito ao fluxo temporal de todas as coisas (idem: 14), pois assim como a planta cresce e se desenvolve no seu tempo e traz em si sua moira (moira *θάνατοι*) ao perecer, assim ocorre com os homens.⁷⁹ Posto desse modo, os limites da parcela que cabe aos homens parecem bem definidos, entre outras morai, dentro da sua própria natureza mortal. A moira, por ser um tipo de força temida e respeitada, como ocorre com a *δίκη*, não apenas constitui uma ordem, como também determina espaços de atuação para homens e deuses, indistintamente. Em Homero não há conflitos maiores entre a vontade dos deuses e a moira, pois está claro que esta diz respeito àquilo que não se pode alterar. Por vezes, no entanto, Homero nos faz crer que, uma vez que certas decisões tomam lugar, seguem-se então os ditames da moira. Tal situação, entretanto, não significa que os deuses podem prescindir às determinações do destino, pois mesmo Zeus não pode salvar seu filho Sarpedon da morte,⁸⁰ mas, por outro lado, pode sugerir a existência de uma sintonia ou um trabalho conjunto entre deuses e uma ordem superior, na qual suas funções se mostrem, por vezes, intercambiáveis. Segundo essa perspectiva, ainda é possível que Zeus planeje o retorno seguro de Ulisses a Ítaca, apesar do desejo de vingança de Poseidon contra o herói por este ter ferido seu filho Polifemo. Se, de fato, há a possibilidade de trabalho conjunto entre o *κοσμος* e os deuses, dentro da esfera *κοσμος* e homens, poder-se-ia dizer que, aos humanos, falta-lhes a

de seu fracasso em cumprir o seu papel social. O segundo trabalha na esfera da indignação do outro para com a quele que inflige a lei.

⁷⁹ Ainda segundo Greene (idem), a fragilidade do humano e a inevitabilidade da morte são lugares comuns na poética homérica. Confronte a famosa passagem da *Iliada* tantas vezes referidas na literatura universal, inclusive inspirando Ovídio em *Metamorfoses*:

“As gerações dos mortais assemelham-se às folhas das árvores,
que, umas, os ventos atiram no solo, sem vida; outras brotam
na primavera, de novo, por toda floresta viçosa.
Desaparecem ou nascem os homens da mesma maneira”.
(Canto 6, 146-49)

sabedoria necessária não só para tirar proveito daquilo que é oferecido pelos deuses ou pela moira como também para evitar erros e excessos tais que possam anular os benefícios recebidos. Com isso, os mortais sofreriam duplamente: com as dificuldades inerentes ao seu percurso da vida e com aquelas por eles causadas. É o que Ulisses parece nos querer dizer:

“Eu, também, tive por sorte viver, entre os homens, contente,
mas pratiquei muitos atos injustos, pois era violento,
muito confiado na força do pai e dos manos queridos.
Ante esse exemplo ninguém deve injusto ou impiedoso
mostrar-se;
goze calado os favores que os deuses beatos lhe deram”.
(Odisséia, Canto 18, 138-142)

Para Homero, tanto o bem e o mal - se por atos justos ou injustos, se por destino - quanto suas conseqüências são tão concretos quanto aquilo que herdamos, de modo que as vicissitudes devem ser suportadas e/ou minimizadas com coragem viril e o bem aceito com prudência a fim de não ofender ou provocar a inveja dos deuses. As sábias palavras de Ulisses, parecem repercutir posteriormente em Platão.

“Depois, a alma de Ulisses, a quem a sorte reservara ser a última de todas, avançou para escolher, mas lembrada dos anteriores trabalhos, quis descansar da ambição, e andou em volta a procurar, durante muito tempo, a vida de um particular tranqüilo; descobriu-a a custo, jazente em qualquer canto, e desprezada pelos outros; ao vê-la, declarou que faria o mesmo se lhe tivesse cabido o primeiro lugar, e pegou-lhe alegremente.” (República. 620 c-d).

A escolha de Ulisses por uma vida tranqüila, em seu reino, depois de tantos percalços, parece um destino desejável àquele do ideal heróico representado por Aquiles, na *Iliada*. Tal opção por uma vida mais obscura traduz-se numa filosofia que se fundamenta na cautela e na perseverança em face às dificuldades da vida e aos preceitos da moira, forças externas às quais estamos sujeitos sem qualquer possibilidade de controle. Essa atitude parece surgir espontaneamente daquele que viveu as situações mais extenuantes. Tanto Ulisses quanto Aquiles, e em especial o primeiro, configuram valores de coragem

⁸⁰ Homero deixa claro, entretanto, que Zeus poderia fazê-lo se assim determinasse, mas tal feito incidiria numa desordem sem proporções.

viril diante dos riscos e reveses da sorte e, sobretudo, diante do inescrutável ditado pela moira, pois o que não se pode mudar, deve-se aceitar com resolução, bom julgamento, valentia e justiça, continuando a agir no sentido de ter uma boa vida. É o próprio Homero quem corrobora a idéia de que a vida é boa apesar de seus reveses. Afinal, ao longo do tempo, observamos que tais agruras parecem fazer parte da moira do homem assim como é do humano a possibilidade de sobreviver a elas. Nausica, ao mesmo tempo em que tenta confortar o náufrago Ulisses, lembra-o de seu dever:

“Não me parece que sejas estulto nem mau, estrangeiro.
O próprio Olímpico Zeus dá variados presentes aos homens,
a todos eles, os bons e os ruins, como o peito lhe pede.
Deu-te, também, a tua parte; ora cumpre sofrer com paciência”.
(Odisséia. Canto 6, 187-190).

Não importa o quanto saibamos ou o quão poderosos e/ou virtuosos somos, enquanto estivermos engajados na atividade de viver, e em particular naquela da boa vida, o destino sempre nos desafiará com seus reveses. Nesse sentido, Homero parece a cada vez anunciar que a frustração e a ruína estão à espreita. Não só a tragédia encontra aqui solo fértil mas também a filosofia se torna perplexa diante da vulnerabilidade do homem e, em especial, do virtuoso. Entre as incongruências da natureza e da cultura, do destino e das escolhas irrompem tanto o temor e o respeito pelo desconhecido quanto a necessidade de perscrutar a alma e agir de modo justo e racional em direção ao desenvolvimento de qualidades mais humanas. Nessa perspectiva, poder-se-ia dizer que a aventura humana e, em particular aquela protagonizada por Ulisses, se dá dentro de sua própria natureza, da qual o único destino parece ser, então, o desenvolvimento de seu caráter.

4.2 – A vontade e a escolha no intercâmbio com a *δίκη* e as diversas faces da moira

“(…) como diz o adágio, que o que é belo é difícil”.
(*República*, 497 d)

Tudo começa com a escolha; o que parte do *θυμός*, a sede do desejo, da vontade e/ou do impulso rumo a seu objeto. A escolha, por sua vez, determina um leque limitado de possibilidades ou meios; através dos quais se pode chegar àquele fim. Tomar um desses caminhos significaria, então, o desencadeamento da *μοιρα*. A boa ou má sorte dar-se-ia de tal modo que, teoricamente, os meios potencialmente bons nos conduziriam a um bom termo, enquanto que outros potencialmente ruins produziriam um fim da mesma natureza. Toda uma vida moral estaria, então, contida em um momento de decisão (República, 618 a-619 c).⁸¹

Que os percalços de Ulisses possam ser vistos como uma série de provas visando não apenas o aprimoramento de sua capacidade de julgar, mas também a aquisição do saber, necessárias, entre outros aspectos, como a coragem e a justiça, para a formação do caráter de um rei, constitui lugar comum na extensa literatura crítica sobre a obra. Que ele, dentro desse âmbito, tenha cometido erros de julgamento, ao longo de seu percurso, seja devido ao excesso de orgulho, ao anunciar-se, desnecessariamente a Polifemo, filho do deus Poseidon, após tê-lo ferido; seja pelo excesso de condescendência para com seus subordinados, ao ser convencido a ficar na ilha de Hélios, onde este é profanado por seus homens, configura o desdobramento desfavorável da *μοιρα* a partir de decisões inadequadas. Nesse contexto, a razão, pelo viés indireto de atos irrefletidos, e a necessidade,⁸² (um dos aspectos da noção de *μοιρα*), não entrariam em conflito se considerarmos a primeira, quer na esfera do julgamento humano, quer no âmbito de ordenação do cosmos, à maneira de Anaxágoras,⁸³ o meio próprio para alcançar um propósito. Detendo-se um pouco mais nas diversas facetas da moira como necessidade, surgem, segundo Greene (Ibidem: 321) os seguintes significados: (1) a condição sem a qual

⁸¹ Pois com bem coloca Greene, uma vez que uma decisão é tomada, compete às três moiras completar o processo. Assim, Clotó segurava a roca, Láquesis desviava o fio e Antropo cortava-o. O destino, então se faz presente do começo ao fim do processo após a escolha; uma decisão feita não pode ser desfeita. (1963:316).

⁸² Em Homero, a necessidade aparece como *ananke*, força que atua junto à *tyche*.

⁸³ Anaxágoras sustentava que para explicar a geração e amutação de todas as coisas é preciso considerar um número infinito de elementos, de germes ou sementes (*omoiomerias*), as quais possuem diferentes qualidades e são irredutíveis. Através de suas combinações nasceriam todas as coisas. Portanto a separação e a combinação de tais elementos promoveriam a ordenação desde que fossem ordenadas pelo espírito, pela inteligência ou pela mente, nous.

não se pode viver ou sem a qual o bem não se realiza; (2) o compulsório na via negativa e (3) aquilo que não pode ser de outro modo.⁸⁴

Junto à moira, há a *δίκη* homérica que parece apresentar o aspecto ordenador da *νοός* (inteligência/razão), o qual se realiza tanto na justiça divina e cósmica (esta última em um sentido mais abstrato) quanto na psique e/ou no caráter humano.⁸⁵ E é nas suas interseções com a moira que surja, talvez, a sugestão de um propósito para a natureza (seja ela cósmica, humana ou a própria *φύσις*), no sentido daquilo que se coloca disponível para a organização da vida. Ao nos dedicar; por exemplo, ao cultivo em solo fértil e em condições e tempo apropriados, a colheita será boa, salvo as influências externas alheias à vontade do agricultor como uma praga de gafanhotos. Do mesmo modo, o caráter humano pode ser cuidado a fim de que possa se desenvolver com excelência, o que, todavia, não o livra da corrupção do meio em vive (cf. *A República* de Platão).

Tomando a mesma questão sob outro ponto de vista, temos o exemplo daquele guerreiro mais valoroso e bem preparado, o qual, entretanto não obtém a vitória por uma contingência qualquer, qual seja: o sol oblitera sua visão no momento em que seu oponente o derruba com um golpe mortal (MacIntyre, 1998). Em ambos os casos, há a execução da *moira* no sentido de uma força externa, a qual não só se encontra fora do controle do humano, mas também frustra suas melhores intenções e/ou ações. Como coloca Aristóteles, mesmo que não seja sempre ou muito frequentemente, o contingente ou o acidental ocorre (Metafísica, 1065 a, 1-6)⁸⁶.

Entretanto, para tais divergências, Homero institui, sobretudo, a providência divina, que ora assume a forma de *μοιρα* (*θεά μοιρα*), distribuindo dádivas ou punições, ora

⁸⁴ Exemplificando os diferentes aspectos: (1) se é ser vivo, deve comer e se o ato é potencialmente bom, o bem deve ocorrer; (2) aqui é o âmbito das forças externas ao homem como catástrofes naturais; (3) se é mortal, deve morrer e se agir de forma justa, segue-se a justiça.

⁸⁵ Talvez por esse motivo, os gregos, desde de tempos imemoriais, pautassem sua conduta na ordem cósmica ou *dike*, pois verificavam na natureza ou *physis* uma regularidade benéfica (plantando-se no tempo certo, por exemplo, seguia-se boa colheita). A partir desse dado bastante concreto, por extensão, vislumbravam em tal ordem não somente um designo mas também um bem maior para suas vidas.

⁸⁶ Aqui vale a pena a observação de que a justiça ou *diké* possa parecer questionável sob o parâmetro humano de valores morais próprios da natureza da *psyche* do homem e aos quais a *physis* mostra-se totalmente indiferente. Diante do descompasso, não se torna legítimo, talvez, levantar a questão sobre o justo. O que parece ter ocorrido, em hipótese, foi um ajuste externo do que se poderia chamar de economia do cosmos ou da *physis*, especialmente em casos de desastres naturais. Que o homem nem sempre esteja alinhado com tal administração e por isso se prejudique dá margem ao que chamamos de trágico, em um sentido, talvez um pouco próximo, mas não idêntico àquele comumente associado ao erro trágico do herói. E culparemos os deuses por isso?

se configura no modo da *δίκη*, uma ordem superior, mantendo ou restabelecendo a ordem da *φύσις*, qualquer que seja. Bastante ilustrativo é o episódio em que Zeus, diante dos excessos cometidos pelos homens e do aparente caos reinante, ordena que Tétis faça com que Aquiles devolva a Príamo, rei de Tróia, o corpo de seu filho Heitor, já bastante ultrajado por sua ira desmedida. Verifica-se, então que tal violência perturbou não apenas a ordem familiar, pois os parentes foram destituídos do direito aos funerais, como, paralelamente, desrespeitou costumes sociais e, sobretudo, feriu a dignidade humana. Junto a isso, há a quebra do equilíbrio natural, pois aquele que sofre corrupção (a morte) deve retornar a *φύσις* (a natureza). Não obstante a soberania de Zeus, sua vontade deve curvar-se à força da *αναικία*⁸⁷. Considerando tal hipótese, seu papel circunscrever-se-ia dentro da esfera daquele que se alinha às forças ordenadoras ou a um princípio de igual natureza, oriundas do cosmos para, a partir daí, exercer seu domínio. Inúmeras são às vezes em que Homero parece sugerir que nem mesmos os deuses podiam prescindir de um trabalho em conjunto, seja junto a outros deuses, seja junto ao cosmos, seja mesmo junto com os homens, e arrogar sua vontade absoluta⁸⁸. Heitor, portanto, foi entregue à “sua sorte”; pois suas decisões anteriores assim o conduziram àquele espaço e tempo delimitados na luta contra Aquiles.

Ainda sob outra perspectiva da *μοίρα* como necessidade, temos, na *Iliáda*, um episódio, bastante emblemático por apresentar-se essencialmente em delimitação simbólica. No canto 21, Aquiles, prestes a matar Licáone, ouve sua súplica e diz:

⁸⁷ E isso fica claro quando Zeus, na *Iliáda*, tentando intervir em favor de Heitor, é detido por Atena, a qual o adverte dizendo:

“Pai, que desferes coriscos e nuvens cumulas, que dizes?
Tens intenção de livrar novamente da morte funesta
Lutador que fadado a morrer já de há muito se encontra?
Seja, se o queres, conquanto nós outras jamais te aprovaremos.
“(Canto 22, 178-181)

O episódio sugere: (1) Zeus pode desafiar a moira, mas sob pena de causar caos tanto no Olimpo quanto na comunidade humana; (2) ele deve, no entanto, como o faz Atena, ajudar os homens a cumprir sua moira. Atena corporificaria, assim, a justiça imparcial, a qual visa, sobretudo, manter a ordem do todo.

⁸⁸ Há algo de similar na afirmação de Aristóteles de que o homem é por natureza um animal político, sendo aquele que se considere auto-suficiente visto como uma besta ou um deus. (*Política*,...). Deve-se guardar, entretanto, as devidas diferenças de concepções, em Homero e Aristóteles, acerca do caráter do divino inserido dentro dos aspectos mitológico e teológico, respectivamente.

“Morre, também, caro amigo, por que lastimares-te tanto?
 Não morreu Pátroclo, herói do que tu muito mais importante?
 Vê como sou bem formado e de grande estatura; provenho
 De genitor valoroso; uma deusa imortal me deu vida.
 Fica sabendo, no entanto, que a Morte já me anda no encaço.
 Não está longe o momento, no meio do dia, ou seja isso
 Pela manhã ou de tarde, em que a vida alguém venha tirar-me,
 Seja com lança, de perto, ou com a seta que do arco dispare”. (106-113)

Suas palavras soam aos ouvintes/leitores tão implacáveis quanto a própria *μοιρα θάνατον* e não poderia ser de outro modo, pois é do destino de todo ser vivo perecer (a justa medida de sua mortalidade).

Voltando os olhos para o primeiro significado da necessidade na moira, dar-se aí, muito provavelmente, seu aspecto mais prático, no sentido do modo de bem conduzir a vida no cotidiano. Em um certo episódio da *Iliada* (canto 19), anterior a necessidade de guerrear, surge outra mais premente: a de alimentar-se. A amena disputa entre Ulisses e Aquiles, com respeito à comida antes da batalha, responde não somente a questão de logística, como modernamente a concebemos, mas antes dá conta do comprometimento do homem com a sua moira de ser vivo. E isso se coloca de tal modo concreto para um grego, dentro da esfera da manutenção de seu corpo, tanto quanto sua necessidade de prudência e controle das paixões no âmbito da alma. O contraste entre o bom senso do tático Ulisses, que sabe que, ao longo do tempo, a história tem favorecido não só os melhores guerreiros, mas também aqueles adequadamente alimentados, capazes de sustentar-se mais tempo no campo de batalha, e a *ὕβρις* do arrogante Aquiles, o qual desdenha da própria natureza mortal ao dizer que o alimento não o apetecia mais do que a vingança,⁸⁹ destaca o caráter

⁸⁹ Suas palavras:

“Ainda se encontram no campo os valentes Aqueus que tombaram aos golpes do inclito Heitor, quando glória lhe deu Zeus potente e aconselhais que comamos! Por mim, mandaria que todos os valiosos guerreiros da Acaia ingressassem na pugna, sem que do almoço cuidassem. Somente ao sol posto, um banquete lauto seria aprestado, depois de tomada vingança.” (203-208)

lógico e ponderado do primeiro como qualidades necessárias à sobrevivência. Ao final, Aquiles morre e Ulisses inicia sua jornada de volta para casa na Odisséia.

É interessante notar que para o homem grego há sempre a percepção presente de que a harmonia deve ser mantida, seja esta cósmica, moral ou natural. Longe do aparato místico que muitos estudiosos possam imputar a tal visão, pautando seus argumentos basicamente na considerável influência dos pitagóricos sobre a ética antiga ⁹⁰, a organicidade e a funcionalidade do todo, parece se colocar como algo bastante tangível em várias instâncias da cultura helênica. Que essa percepção de equilíbrio esteja, inexoravelmente, ligada à noção de moira dá provas, dentro da narrativa homérica, a predição de Tirésias, na Odisséia, de que os gregos somente poderiam chegar vivos em casa se fizessem uso de controle e julgamento adequados e evitarem transgredir a ordem local.

“Andas em busca do doce regresso, Odisseu preclaríssimo,
mas há de um deus agravar-te o retorno; não creio que escapes
do que sacode os pilares da terra, pois sempre irritado
contra ti se acha, por teres o filho querido cegado.
Mas, apesar dos trabalhos, à pátria hás de ir ter
estremada,
Se conseguires refrear a cobiça e a dos teus
companheiros,
Quando chegar teu navio, de sólida e bela feitura,
À ilha Trinácia, fugindo da sanha das ondas violentas,
Onde hás de ver nas pastagens as vacas e pingues
ovelhas
De Hélio que tudo discerne e que todas as coisas escuta.
Se nenhum mal lhes fizerdes, cuidando somente da
volta,
Posto que muitos trabalhos tenhais, ainda haveis de ver
Ítaca;
Mas se as lesardes, então, desde já te anuncio a ruína
Dos companheiros, bem como da nave:(...)”.
(Canto 11, 100-113)

Tais considerações, evidentemente, são pertinentes àqueles que desejam manter-se vivos até o fim de seus dias, usufruindo uma boa vida, o que, muito à propósito, se insere no contexto da visita de Ulisses ao *Hades*. Lá o herói tem a oportunidade de encontrar não só sua mãe, a qual supunha estar viva, mas também a sombra de guerreiros e heróis legendários, entre os quais Aquiles e Agamêmnon. Em termos literários, essa passagem

⁹⁰ No sentido da harmonia da música e dos astros e da perfeição do número como verdade eterna.

pode ser descrita como um momento de epifania para Ulisses, no qual ele descobre não haver justiça após a morte. Para tanto, a mortalidade de Ulisses é contrastada com os espectros vagantes daqueles que, em outros tempos, buscaram a imortalidade gloriosa nos campos de batalha de acordo com o ideal heróico da *τιμή*.⁹¹ Tal descoberta corrobora a atitude positiva de Ulisses para com a vida, reafirmando novamente seus valores, apesar das dificuldades e reveses.

Portanto, no exercício contínuo das virtudes intelectuais e morais se faz um esforço necessário para a manutenção da harmonia, seja ela na alma, seja fora dela, pois como já dizia o adágio: “todas as coisas nobres são difíceis” (*A República*, 497 d). Que Ulisses seja constantemente desafiado, tanto num julgamento mais acurado quanto no domínio de suas emoções e desejos, toca a questão universal, magistralmente desenvolvida na literatura mais antiga, da interminável luta do homem pelo equilíbrio entre a razão e a emoção e seus apelos dissonantes, os quais podem conduzi-lo à ruína. Dentro dessa perspectiva, o episódio das sereias, no qual Ulisses, sendo amarrado ao mastro por desejar ouvir seus cantos, ou seja, por desejar conhecer aquilo que lhe é “ilícito” saber, tanto quanto a sua travessia por Cila e Caribde (ambos no canto 12) sendo o único a sobreviver ao vórtice, remontam a eterna disputa entre o desejo e o bom julgamento. Que, para Aristóteles, isso tenha soado familiar na elaboração de seu conceito de *ἀκρασία* ou fraqueza da vontade, qual seja: mesmo sabendo que algo não é bom, opta-se por este ⁹², não parece absurdo.

Por que, mesmo conhecendo o melhor, não o elegemos? A dificuldade, talvez, esteja no fato de que o desejo pelo prazer imediato sobrevenha sobre a vontade de obter algo melhor em longo prazo. Sendo a razão a maior das capacidades humanas e o aspecto distintivo sobre outros seres vivos, a maestria desta sobre outras capacidades deve se constituir no exercício pleno e consciente do humano. Daí advêm o contentamento e a liberdade suprema: escolher-se homem. Talvez, por isso, o Ulisses da Odisséia, um novo herói de uma outra era grega, em que o conceito de justiça não apenas se encontra em posse

⁹¹ Cf. Confronte aqui sua atitude mais sóbria, a de Aquiles, diante de sua condição no Hades, na qual surge a constatação de que a morte é sugerir, a partir de então, preferir ser ele um escravo vivo a um rei morto (Canto 11, 488-491).

⁹² Deve-se ressaltar que a possibilidade de erro voluntário, esboçada por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, vai de encontro à concepção elaborada por Sócrates, via Platão e compartilhado por este, de que o

dos deuses, mas delimita-se, especialmente, no espaço da psique humana, caracteriza-se essencialmente pelo autodomínio e bom julgamento, os quais, conjugados à excelência (*ἀρετή*) e ao propósito nobre, corroborem a idéia de boa vida. Para se alcançar tal empreendimento, o caráter deve ser aprimorado e nada melhor do que a moira para testá-lo a cada novo dia.

Se considerarmos, em conformidade com Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, que o homem é a fonte de seu movimento, não seria estranho pensar que a moira parta do próprio homem e daí se desdobre, interagindo com a justiça (a *δίκη* cósmica interiorizada como virtude moral) e voltando na forma de desejo, no sentido da obtenção de uma psique mais refinada a favorecer o auto conhecimento. O caráter torna-se, pois, ponto de partida e destino.

Ao final, ficamos com a idéia de que quaisquer que sejam as disputas, infortúnios ou quedas inerentes à vida, o caráter do homem sempre permanece, suscitando-nos a ser, como Ulisses, sobreviventes. Portanto, se a parte que cabe ao homem, seu destino, pudesse ser descrita, grosso modo, no intercruzamento entre aquilo que as situações determinam e a possibilidade de se fazer as melhores escolhas, seria, então, a vida concebida como uma conquista e não um presente dos deuses.

4.3 – A moralidade em Homero a partir do embate entre *τιμή*, *δίκη* e *μοιρα*

“Morre da mesma maneira o inativo e o esforçado guerreiro.

Vede! Nenhuma vantagem me veio de tantos trabalhos, a pôr em risco a existência nos mais temerosos combates.

Tal como aos filhos implumes costuma levar a avezinha grato alimento, depois de o encontrar, sem que em si mesma pense,

de igual maneira tenho eu muitas noites insones passado e dias cheios de sangue no horror dos combates, lutando contra inimigos, somente por causa de suas mulheres.

(*Ilíada*. Canto 9, 320-327)

E se no lugar das melhores escolhas, considerássemos as piores? Na famosa símile acima citada, Aquiles compara seus esforços, feitos até então em favor dos aqueus, àqueles

conhecimento da virtude é condição necessária para a prática desta. Em outras palavras: como, sabendo o que é bom, posso fazer o mal?

da ave para com seus filhotes como inútil e/ou desvantajoso ⁹³ já que perdas se sucediam, fossem elas materiais, na divisão dos espólios de guerra, fossem elas sociais, como a ameaça de perda de sua honra. Aqui Adkins (1972) soaria familiar, tomando as palavras de Aquiles como adequadas a um código de valores em que prevalecem tanto o interesse próprio quanto o bom desempenho e o sucesso, pois quando Homero diz ser um homem *agathós*, ele quer concebê-lo como um guerreiro útil, eficiente e capaz tal qual um bom instrumento. Do mesmo modo, areté pode não conter ainda a conotação moral de uma virtude nos moldes socráticos, por exemplo, mas implica, sobretudo, nobreza, capacidade de ação, êxito e reputação (Snell, 1975: 216). Contudo, antes de isentarmos tal passagem de qualquer vestígio de moralidade, convém a observação de que o herói, se, ao recusar os generosos presentes e o pedido de desculpas trazidos pela delegação de Agamêmnon ⁹⁴, não rompe em absoluto com o código vigente, ao menos fere alguns de seus princípios basilares de modo a fazer sobrevir seu orgulho. O quanto de *φρήνες* ⁹⁵, no sentido dos sentimentos e das emoções, é permitido sobrepor a valores como *εναΐσιμος* (próprio) e *αΐσιμος* (correto), atrelados a um número de atividades da *τιμή* ⁹⁶, antes que a estrutura do código de honra possa apresentar fissuras, no interior do qual surgiria a noção de erro moral, diferenciando-se da mera quebra de uma norma ou costume?

A brecha alcança, no cerne, o conceito de moralidade no âmbito de uma preocupação desinteressada pelos outros sem que tal preocupação, no entanto, se desvincule do interesse próprio (Gagarin, 1987: 288). É interessante lembrar que no universo homérico, o cuidado com os amigos (*φίλοι*), bem como com alguns membros da comunidade, ainda se constitui, em grande parte, como uma consideração por interesses

⁹³ De acordo com Snell (1975: 215-216), para épocas mais primitivas como a Grécia arcaica, a felicidade (eudaimonia) ou boa vida como prefiro usar, residia no útil para aqueles que desconheciam qualquer felicidade anímica. Desse modo, eudaimon (daimon como assistência do divino concebida numa moralidade dentro do religioso) e *olbios* se confundem na idéia de um estado de plenitude de uma divindade favorável, coroando-lhe a vida com glórias e prosperidade material. Daí a riqueza ser concebida como sinal de auxílio e predileção divina.

⁹⁴ O pedido de desculpas, acompanhado de generosos presentes, constituía uma forma lícita e usual de compensação de ofensas, prescrito dentro do código de honra do herói.

⁹⁵ A palavra *φρήνες*, genitivo singular de *φρέν*, significa, na sua acepção mais própria, diafragma. Homero, como também a ética mais antiga, toma os seguintes sentidos: (1) o coração ou o lugar das paixões; (2) o coração ou a razão, o lugar dos pensamentos. No entanto, é interessante notar que, para os sofistas, *φρέν* denota vontade e/ou propósito.

⁹⁶ De acordo com Long (1970:136), se examinarmos a extensão de aplicação para *aΐsimos* e *enaΐsimos*, poderemos constatar várias atividades envolvidas e, em particular, aquelas concernentes a aspectos da *time*

próprios, salvo por aqueles concebidos como desprotegidos, como, por exemplo, viajantes, pedintes e, em especial para Gagarin (idem: 289), homens sob comando, os quais, devido à posição social vulnerável em que se encontram, não possuem condição de retribuir os benefícios ou os malefícios recebidos. Sob o ponto de vista da narrativa, o episódio marca claramente uma virada de posição, pois até então os ouvintes/leitores tendiam a simpatizar com Aquiles e a antagonizar Agamêmnon. Entretanto, sua atitude abala consideravelmente não somente a história, pois a partir de então se desenrola o trágico, culminando com o fim do herói e de Tróia, como também provoca as primeiras considerações sobre moralidade e interesse próprio. Posteriormente, tais idéias serão retomadas em Platão e, em especial em sua República, pelas palavras de Trasímaco, e na disputa entre Sócrates e os sofistas (e inúmeros outros entre os filósofos da época clássica) sobre a possível dissonância entre política e ética. Como solução, Platão irá propor um estado ideal, governado pelo filósofo-rei, enquanto Aristóteles partirá do desenvolvimento do caráter como pré-requisito essencial para a formação do cidadão exemplar da polis com vistas ao político⁹⁷.

A questão está não tanto no cuidado do herói consigo mesmo e/ou com sua reputação, mas tanto mais na sua falta de visão para com o fato de que sua *τιμή* não se mantém isolada, pois esta só se constrói na medida em que se relaciona com outras. Outrossim, não é possível conceber, em termos estritamente gregos, um indivíduo, pois esta noção simplesmente inexistia naquela sociedade. O pessoal somente se estrutura na sua interação com a polis ou a comunidade e vice-versa. Desse modo, a sua falta de percepção da situação como um todo aponta para um problema, posteriormente discutido por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, sobre a falha em enxergar a ação como um todo, ou seja, em perceber o que está sendo feito. Poder-se-ia dizer que isso, em si mesmo, constitui um erro moral com relação a uma ação feita em ignorância como própria daquela conduzida em *hybris* e, no caso particular de Aquiles, daquela ação dirigida por seu orgulho desmedido.

como, por exemplo, mostrar hospitalidade para com os estrangeiros e convidados ou visitantes e ser um bom comandante.

⁹⁷ A sua excelência nos assuntos práticos constituiria a segunda melhor vida dentro da perspectiva eudaimonística.

A questão que se coloca é que o herói, um guerreiro exemplar e valoroso, forjado na paixão de seu thymos, se torna vítima de seu excesso, o que interfere negativamente em seu julgamento. Várias outras questões advêm de tal situação, quais sejam:

- (1) o herói age ou *κατά μοιραν* no sentido de sua função primária (econômica e social), ou seja, naquela do não adequado (*ειναισιμοςου αίσιμος*), pois a ele foi oferecida a retaliação por ofensas sofridas, de acordo com o estabelecido pelo costume vigente. Como bem coloca Long (1972, 136-137), nada pode reparar uma derrota, mas os insultos podem ser retificados com presentes generosos. Se sua recusa não o retira da condição de *ἀγαθός*, por este manter sua *ἀρετή* de guerreiro e, por conseguinte, sua *τιμή*, desempenhando bem seu papel naquela sociedade, sua desconsideração com o princípio de lealdade aos amigos (*φιλοι*), no entanto, pode ser aqui referida no âmbito da reprovação pública ⁹⁸;
- (2) sua decisão, diante da situação colocada, de rechaçar o pedido oficial de desculpas desencadeia outras moiras, ou outras situações, como a morte de Patróclo, seu companheiro. A partir de tal perda, no canto 9, pode o herói então se abrir à consideração da dor alheia. Essa idéia é magistralmente trazida à narrativa homérica, no canto 24, quando Príamo, rei de Tróia, vai até Aquiles pedir-lhe o corpo do filho Heitor para os funerais. Segundo Gagarin (1987:302), o fato de Aquiles aceitar a solicitação de Príamo é clara indicação de que ele se compadece deste como suplicante, na concepção daquele que se apresenta numa situação de fragilidade e/ou calamidade de modo a não poder se proteger ou retaliar o agravo sofrido. Ainda, de acordo com o mesmo (*idem*), o episódio do canto 24 serve não somente para compensar o comportamento inapropriado de Aquiles diante da morte do amigo, mas também para restituí-lo à esfera do herói moral. A riqueza de conteúdo das passagens mencionadas deverá ser mais bem aproveitada à luz dos comentários de Nussbaum (1986, 163): “Devemos ser conscientizados de nossa dor antes que possamos ser conduzidos a um tal ponto em que estaremos prontos para

⁹⁸ Poder-se-ia dizer que *aidós* (vergonha) e *némesis* (indignação) atuam aqui não tanto pela sanção aos costumes, ou pelo que a lei (*nomoi*) determina, mas tanto mais pelo questionamento e mesmo pela reprovação da atitude do herói como inadequada para com os seus iguais, abrindo assim uma perspectiva moral/ética diante do tradicional.

exercer um modo de vida, o qual envolva desistir ou rever radicalmente muito do que hoje valorizamos”.⁹⁹ Naturalmente, não podemos, a partir daí, afirmar que Aquiles tenha mudado seus valores. Mas não teria sido Homero, na *Odisséia*, sutilmente estratégico, ou ao menos provocativo, ao situar Aquiles no Hades como um espectro vagante e lamuriante em flagrante contraste com o ideal da gloriosa imortalidade esperada para um herói?;

- (3) há a tentativa de administração da *δίκη* e, portanto, de restabelecimento da ordem, por Agamêmnon, *ἀγαθός* governante, e por Nestor, ancião conselheiro, no sentido da retaliação tanto das ofensas cometidas quanto por desrespeito a *τιμή* alheia. Se isso ocorre por interesse próprio, pois Agamêmnon deseja assegurar a vitória em Tróia e com isso sua reputação com o retorno de seu melhor guerreiro, ou por preocupação com suas tropas, pois estas estariam mais seguras sob o comando de Aquiles, é ponto de disputa sobre a existência de moralidade ou de mera convenção em Homero (cf. Gagarin, 1987:298-300);
- (4) a administração da *δίκη*, concebida como um aspecto de caráter dentro da psique do herói, é falha, pois este, devido a sua *ὑβρις*, não consegue adequar a ação à situação. O excesso de arrogância turva-lhe o julgamento, conduzindo-o a escolhas equivocadas;
- (5) o governo da *δίκη* pelos deuses, por outro lado, e, em especial, por Zeus, se mostra bastante eficaz na restituição final da ordem. Quando, por exemplo, Aquiles desonra o corpo de Heitor, ocorre a intervenção divina por meio de Príamo, que, ao lhe pedir o filho de volta, resgata Aquiles à sua condição de herói moral. Isso é particularmente significativo se considerarmos o item (2) como precedente, a saber: Aquiles vê em Príamo não só a dor dos pais dos guerreiros mortos em combate, mas também a de seu pai diante de sua morte iminente.

Em quaisquer dos casos, segue-se a moira como consequência da ação ou como a situação que se estabelece ou se ordena a partir das escolhas anteriores. No caso de Aquiles, suas decisões circunscreveram-no, ao final, no âmbito da *μοιρα θάνατος* como resultado inevitável dos excessos cometidos. Também é lícito dizer que os casos descritos nos levam

⁹⁹ “But we must be made conscious of our pain before we can be brought to a point at which we are ready to

a crer que a *δίκη* deva ser exercida com excelência (*ἀρετή*) pelo *ἀγαθός*, qual seja: o mais corajoso, justo e sagaz entre os homens. Dentro de tal perspectiva, poderíamos, então, conceber a idéia de que o governo das ações (de deuses e homens) deva abarcar a ação enérgica e corajosa para o enfretamento da temeridade em situações de riscos necessários; a justiça para o ajustamento de sentimentos, emoções e pensamentos frente a *μοίρα* e a razão no sentido de uma ordenação racional e prática da realidade.

4.4 – *Αἰδώς, νέμεσις* e *δίκη* como principais forças morais propulsoras do sentido da civilidade grega em Homero

“Ao invés disso, ao funesto Pélida amparais, tão somente, tão destituído de humano sentir, se razoáveis propósitos no coração abrigar, como o leão, cujo instinto selvagem, à força ingente associada e à indomável coragem, o leva a devastar os rebanhos dos homens a fim de saciar-se. Toda a piedade falece ao Pélida, falece-lhe o senso da reverência, que é fonte de males e bens para os homens. A todo o instante acontece a mais íntima pena sofrer-se ao ver-se alguém pela morte privado de irmão e de filho, Mas afinal, tudo acaba: os lamentos, o choro sentido, que o coração resignado aos humanos as Moiras cederam”.

(Ilíada. Canto 24, 39-49)

Que a moralidade em Homero subscreva-se em conformidade com sanções humanas e sociais é ponto pacífico em qualquer discussão teórica sobre helenismo. O sentido que o homem grego possui para o que é certo e decente o situa diretamente no âmbito de sentimentos como *αἰδώς* e *νέμεσις*. Enquanto, em termos gerais, *αἰδώς* determina sentimentos de inibição e contenção, *νέμεσις* veicula o sentido de desaprovação e/ou sentimento de indignação. É dentro desse contexto que a falta de reverência, mencionada pela personagem da epígrafe, se configura, por seu comentário sobre a ação de desrespeito de Aquiles não só em relação a Heitor, na violação de seu corpo, mas também perante toda uma comunidade, pela falta de decoro com suas tradições e leis. Poder-se-ia dizer que aquilo que suscita *αἰδώς* também provoca *νέμεσις*, cunhando-os como duas faces de um mesmo e único sentimento (Calhoun, 1963:450) e atuando no caráter¹⁰⁰ do homem grego como forças morais eficazes para o estabelecimento de relações de convivência harmoniosa entre os homens.

Assim como *αἰδώς* e *νέμεσις* podem fazer parte de um único e mesmo sentimento, a dicotomia entre o interno e o externo, o público e o privado ou entre o

¹⁰⁰ Poderia haver aqui ponto de disputa no sentido de que tais forças tendem a atuar diretamente nas ações do homem grego para a adequação destas aos padrões da sociedade sem que isso tenha qualquer relação com o interno, ou seja, com sua *psyche*, pois tais preceitos constituiriam, como coloca alguns teóricos, apenas sua sensibilidade em relação às normas sociais. Desse modo, o homem grego estaria isento de qualquer âmbito que o possibilitasse experimentar seu poder de decisão.

individual e o social (tudo isso sublinhado pela noção básica de que o homem grego inexistente à parte de sua comunidade) não procedem como uma forma espontânea de percepção de mundo pela cultura grega. Portanto, de acordo com sua maior ou menor sensibilidade aos padrões estabelecidos, por anos de vivência na tradição daquela comunidade, o homem grego poderia expressar, teoricamente, seus valores, seu caráter e seus ideais em termos estritamente morais ¹⁰¹. As injunções morais e proibições, por sua vez, que se formam a partir dos termos *θείμις ου θείμις, καλόν ου καλόν, δικαιοι ου δίκαιοι, ου κατὰ κόσμοι*, por exemplo, formariam um conjunto de costumes, os quais estariam estrutural e essencialmente ligados ao código de honra da *τιμή*. Se tudo isso é estabelecido em acordo dentro do social e do humano, não ocorre fragmentações entre caráter e comunidade, sendo o homem e seu grupo duas facetas de um mesmo fenômeno.

A ação de Aquiles *ου κατὰ κόσμοι* e *ου δίκαιοι* não somente explicita a sua falta de *αἰδώς/νέμεσις* ¹⁰², mas antecipa uma quebra de valores morais ameaçador para a convivência humana fundada na *δίκη* ¹⁰³, em seu aspecto mais primordial, por constituir uma ofensa à *τιμή* alheia. O episódio, portanto, tanto enfatiza o fato de que tais conceitos são próximos, quanto reflete a idéia mais geral de que as pessoas possuem direitos e isso não exclui os inimigos. Os amigos ou companheiros (*φιλοι*) ¹⁰⁴, no entanto, estabelecem entre eles certas obrigações, as quais cumpre ao herói honrar ainda que estejam preocupados, numa batalha, em manter sua reputação aos olhos públicos (pois, orgulho e honra são importantes preceitos ligados diretamente com a percepção pública).

A fim de salvaguardar familiares e membros de uma mesma comunidade de situações de conflito, especialmente em períodos de guerra, *αἰδώς* surge como uma força

¹⁰¹ Isso se dá dentro do âmbito dos costumes ou daquilo que vem da voz pública ou da esfera do demou (*δημου*), *fémis* (*φήμις*) ou *fátis* (*φάτις*).

¹⁰² Em contraposição a tal atitude se coloca Heitor no canto 6 da *Ilíada*, quando ele diz à sua *thumós* e ao seu entendimento sobre sua posição como *esthlos*, levando-o ao combate e despertando-lhe a *nemesis* sobre uma possível conduta covarde, criticando-a em si e em outros e, por fim, subscrevendo os valores da sociedade ao afirmar que sentiria *nemesis* com relação a tal comportamento em outros. Assim, Heitor, poder-se-ia dizer, opera dentro de si uma *sansão* intrínseca contra o comportamento inadequado (Cairns, 1999:143).

¹⁰³ (dois sentidos de *dike* de Gargarin).

¹⁰⁴ Segundo Cairns (1999:87), o termo amigo ou friend, como é traduzido em inglês transmite uma noção imprecisa do que seja aquela em grego, cujo sentido mais abrangente pressupõe desde uma ligação consanguínea até um vínculo associativo de membros de uma mesma classe ou grupo. Dentro dessa faixa inclui-se naturalmente o amigo, como nossa cultura assim o concebe, e o hóspede e seu anfitrião. De qualquer modo, a idéia clara que perpassa todas as instâncias citadas é aquela de que em tais relações não existe a necessidade de se promover qualquer elemento afetivo.

de contenção tanto mais benéfica quanto constitutiva nas relações de *φιλότης* mesmo entre os deuses, como no episódio da *Iliada*, em que Apolo, desafiado por Poseidon a lutar, retira-se do combate em respeito ao seu tio mais velho (Canto 21). Entre os homens, o ponto mais alto da narrativa homérica, que ilustra mais claramente tais obrigações, encontra-se no canto 9 da *Iliada*, onde uma comitiva, enviada por Agamêmnon e comandada por Ulisses, tem por missão convencer Aquiles a retornar à batalha. De fato, sua tarefa básica é mostrar a Aquiles que o interesse do exercito deve sobrepor o orgulho pessoal. Muitos apelos são feitos, quer seja em relação ao seu sentimento de piedade ou ao seu senso de responsabilidade para com seus companheiros, quer seja na forma de retratação e de presentes dados, quer na forma de honras, fama, riquezas e favores concedidos por homens e deuses. Porém, nada o remove de sua *ὑβρις*, a qual, em sua face mais suave, toma o modo da obstinação excessiva.

Muito a propósito intervém Ajax a lembrá-lo da acepção da palavra *ετιμοέιν*, qual seja, de honrar o outro, e a acusá-lo de negligência quanto ao sentido de *φιλότης* e, conseqüentemente, de se distanciar de seu sentimento *αἰδώς* (ou *νέμεσις*) a ponto de não se indignar diante da tarefa e dos companheiros abandonados (tendo estes últimos, contudo, o considerado o mais caro entre os guerreiros). E, como tais argumentos ainda não bastassem para comprovar tanto sua falta de compromisso para com o código de honra quanto seu completo relaxamento das tensões morais, provocadas por forças como *αἰδώς* e *νέμεσις*, Ajax exige, dentro de sua condição de visitante, que Aquiles tenha maior consideração aos apelos da delegação que foi enviada até ele. Sob diversos pontos de vistas, Aquiles, infringiu os costumes de sua comunidade, sendo naturalmente objeto da indignação (*νεμεσσητόν*) e da desaprovação pública. Subscreeve-se ai o descontentamento do público ouvinte/leitor, o qual, até então, se indignava diante da injustiça sofrida por ele por meio de Agamêmnon. Quaisquer que sejam as forças morais em jogo para benefício do grupo, elas parecem não surtir efeito sobre aquele que se posiciona fora do sistema, ou seja, fora do código do herói, pois seus interesses não mais acordam com os de outros, excluindo-o tanto mais da condição de cidadão da polis quanto de homem grego e, por conseguinte, de homem civilizado.

Numa sociedade altamente competitiva como a dos guerreiros de Homero, cuja busca de honra e fama constitui uma motivação natural, manter um equilíbrio satisfatório,

de tal modo que o ganho de um não promova a perda do outro, parece testar a excelência não tanto de guerreiro ou o do agathos no desempenho de seu papel, mas a sua disposição de caráter no sentido de uma maior ou menor sensibilidade com relação às normas de sua comunidade. Respeitar a *τιμή* alheia, quer de seus companheiros, quer de seus superiores e a sua própria, garantir-lhes a coexistência pacífica, sob pena de dissolução do sistema que rege a organização daquela sociedade, traduz o ápice da virtude daquele que age sob o código do herói.

Obrigações, responsabilidades e concessões mútuas são dados incontestáveis de civilidade, atestando a natureza social e política do homem e, em especial, destacando-a na cultura grega. Destacam-se aqui as atitudes de Heitor (canto 6) e de Diomedes (canto 4). O primeiro, apesar de seu desejo de permanecer com a família, decide lutar por prever um fim trágico para seu povo; o segundo, tendo sido seu pai comparado, desfavoravelmente por Agamêmnon, não se recente (ou *νέμεσσι*) do fato, atribuindo a observação feita pelo soberano não a uma tentativa de ofensa à sua honra, mas interpretando-a como uma ação resultante das pressões e deveres de seu cargo de líder e como uma intenção de direcionar a tropa para o foco de suas tarefas.

Ambas, responsabilidade e concessões, mostram-se claramente como princípios a serem seguidos por aqueles, que suscitados por sentimentos de *αἰδώς* e *νέμεσις*, respondem favoravelmente às situações, vistas com valores de lealdade e respeito por seus pares e comandantes sem que isso venha a ameaçar suas respectivas reputações. Que os Ciclopes estejam em flagrante contraste com tais ideais sublinha, na narrativa, a importância da existência de um sistema de leis, seja para o homem, na boa conduta de sua vida, seja para a comunidade, na manutenção do bem estar e harmonia do grupo (e tudo isso de modo que lhes garanta a sobrevivência). Que Aquiles ensaie, no canto 9, um processo de separação dos valores de seu grupo, arrogando auto-suficiência de sua *τιμή*, culmina, no canto 24, com a sua total falta de suscetibilidade às ações coercitivas, promovidas por *αἰδώς* e *νέμεσις*, de modo que sua ira contra Heitor não pode mais salvaguardá-lo da bestialidade de outros animais. O que resta então, em Aquiles, do homem justo e bom que possa, enfim, diferenciá-lo dos Ciclopes?

Para além da esfera econômica, que associa *δίκη* e *αἰδώς* à honra e às posses, a articulação de tais noções regula aspectos mais abrangentes de respeito pelos outros. A

própria possibilidade de que *δίκη* possa ser concebida como princípio de distribuição, qual seja: cada um com seu lote ou quinhão, tanto quanto como distribuição de *τιμή*, determina a relação com o outro. Dentro dessa perspectiva, é legítima a reclamação da personagem de que o direito de Heitor deva ser reconhecido. A oposição entre *δίκη* e *ὑβρις*, junto à nemesis que regula tais excessos, aponta, aqui, para a violação de princípios do homem justo ou *δικαίος*¹⁰⁵, cujas qualidades servem para caracterizar, na Odisséia, comunidades civilizadas em contraposição aos bárbaros¹⁰⁶ como ocorre com os Ciclopes (Claus and Cairns, 1999:155), descritos, no canto 9, como povos sem leis. Sob tal ponto de vista, Aquiles estaria fora do que é dito civilizado e, portanto, fora do âmbito do humano, no sentido do ser cultural, pois o que diferenciaria o homem de outros animais, não seria apenas o fato de possuir um sistema organizado de disputas, mas de ser capaz de desenvolver as qualidades do homem justo (*idem*).

Que a preocupação com a justiça deva ser considerada como legítima, particularmente, quando a honra esteja ameaçada, contribui para evitar divergências entre filoi, mas mesmo a *díke*, em Homero, subscreve-se no esquema geral do código de valores da *timé*¹⁰⁷. Assim, quando alguma transgressão ocorre, no sentido de desrespeito a *τιμή* alheia, forças morais como *δίκη* e *αἰδώς* são imediatamente convocadas de modo que se faça um ajuste ou que se tome a medida apropriada à situação. Na disputa entre Agamêmnon e Aquiles, no início da Ilíada, a acusação de *αναίδιε* (sem *αἰδώς*) por parte deste último, dirigida a seu comandante, não só pela desonra e humilhação sofridas diante das tropas, mas também pela apropriação indevida feita por Agamêmnon de seu prêmio de guerra, poderia igualmente caber a Aquiles por este não observar as leis de respeito com relação aos seus superiores.

Atitude muito diversa foi a de Diomedes, no episódio já citado anteriormente, o qual, tendo sido objeto de duras palavras por parte de seu comandante-chefe, decide inibir

¹⁰⁵ É interessante lembrar que o termo *agathos* possui o sentido de *dikaios* em sua concepção e que leva em consideração o respeito por outros como possibilidade de comportamento próprio de povos civilizados.

¹⁰⁶ A palavra original *βάρβαρος* designa o estrangeiro, ou seja, o homem que não é grego e, portanto, aquele não falante da língua ou participante da cultura helênica.

¹⁰⁷ É importante observar aqui que apesar da palavra *díke* não ocorrer em várias instâncias de tensão entre filoi, a relação entre *aidos* e *déke* perpassa-as no sentido de estabelecer ou restabelecer a medida ou ação adequada para o excesso cometido. Dentro desse âmbito, a *timé* coloca-se sob um plano bastante material, como ocorre na posse de bens ou riquezas. Se alguém foi, de algum modo, desonrado, ou seja, o que lhe cabia de direito ou seu quinhão foi usurpado por outro, como no caso de Agamêmnon ao tomar para si a presa de guerra de Aquiles, então é necessário um ajuste.

qualquer ação movida por ressentimento em favor de uma compreensão maior sobre as pressões e deveres embutido no cargo de liderança de Agamêmnon e da simples constatação de que sua posição, qual seja, a de um guerreiro sob comando numa situação de guerra.

Em qualquer um dos casos anteriores, o mecanismo de forças de inibição da ação e de reação por indignação entra em funcionamento simultaneamente, porém sob diferentes enfoques. Enquanto com Aquiles, o conflito desenrola-se sob padrões de competitividade, onde as ações de auto-afirmação pesam mais sobre as ações de autocontrole, com Diomedes, aspectos de cooperação parecem ditar valores como a prudência, por exemplo. Naturalmente, em um e outro, *νέμεσις αἰδώς* agem em proporções diversas: a indignação de Aquiles sobrepõe-se ao seu controle, ocorrendo o inverso com Diomedes. Aquiles quer retaliação e/ou reparo pela perda sofrida; Diomedes deseja evitar conflitos. Ambas as respostas enquadram-se no esquema de valores do código de honra, podendo suscitar reações diferentes, quer na opinião pública, quer no ouvinte/leitor.

Se por um lado, Aquiles pode ser tomado como injustiçado, por outro pode ser acusado de insubordinação. Diomedes, por sua vez, pode ser tido como moderado ou considerado covarde. Afinal, quais são os valores homéricos? O que emerge de cada situação deve ser, portanto, cuidadosamente avaliado. Primeiro, deve-se tomar como garantido que o conflito entre *filoi* é indesejado por ser inapropriado, pois cada qual deve respeitar a *τιμή* alheia tanto quanto a sua. Também é certo que a sociedade homérica dá como legal o direito a retaliação por perdas sofridas. No entanto, sob o âmbito da legalidade, no sentido de obediências às normas estabelecidas como *θέμις*, há a esfera da aprovação pública. Se, por um aspecto Agamêmnon pode, como *ἀγαθός* que é, tomar posse do direito de outro, sob outro, tal ação pode não ser bem vista.

De fato, Aquiles é visto favoravelmente até quando a comitiva vem a ele com um pedido de desculpas e outro de ajuda em nome do governante-chefe Agamêmnon. Entretanto, sua relutância em desistir de sua *ἄβρις* o situa desfavoravelmente aos olhos do outro. Portanto, ainda que não se faça presente em palavras ou menções, a opinião pública perpassa as situações mais extremas sob a ótica do ouvinte/leitor. Há quase que uma onisciente instância pública a condenar ou ratificar disputas para além do âmbito da legalidade. Não é por acaso que Nestor, agathos ancião e porta voz da sabedoria homérica,

em vista da situação de tensão que se coloca entre dois *ἀγαθοί* de igual peso e excelência, utiliza-se, de forma bastante pragmática, da linguagem para fazer uma concessão, no mínimo bastante oportuna:

Obedecei-me, também, que melhor aceitar bons conselhos.

Mas, forte embora, não queiras, Atrida, tomar ao Pelida
A bela escrava, alto premio que os fortes Aqueus lhe entregaram.

Nem tu, Pelida, presumas que podes, assim antepor-te
Ao soberano, porque sempre toca por sorte mais honras
Ao rei que ao cetro detém, a quem Zeus conferiu glória imensa.

(Ilíada. Canto 1, 274-79)

Ainda que o código de honra incluía padrões de competitividade como válidos, especialmente em contextos em que ações mais práticas de resultado sejam predominantes (no caso de se mostrar autoridade de líder ou a areté de guerreiro), outros valores coexistem de modo tal que não devem ser negligenciadas, sob pena de desfigurar a boa imagem do herói. Como no caso dos hóspedes de Ulisses, que apesar de nobres, foram condenados por cometer ações vergonhosas, não só contra si mesmos, mas também contra outros e por infringir, na esfera estritamente moral, as leis da hospitalidade. Isso certamente não acontecerá com Agamêmnon, o qual, apesar da excessiva arrogância, não descuidava de seu papel de guerreiro-rei, mostrando-se sempre competente em suas tarefas e atento às normas sociais. De qualquer modo, as imposturas existentes entre o que é legal e o que é apropriado trazem à tona valores e noções, os quais variam da esfera da moralidade, como conjunto de costumes prescritos a serem obedecidos em favor da ordem do grupo, ao escopo da ética, como um agregado de valores a serem observados em prol da boa convivência humana.

Até então *αἰδώς* e *νέμεσις* articularam-se dentro dos limites estritamente morais na narrativa homérica, ou seja, ambos funcionaram como meios de sanção moral todas as vezes que o comportamento de um guerreiro não se encontrava em conformidade com as normas ditadas por seu grupo. Isso, no entanto, não exige tal narrativa de apresentar um tipo de pensamento ético, qual seja: aquele que se estrutura nas brechas do que é moralmente prescrito, ou seja, uma noção que se põe no espaço aberto entre o mecanismo

coercitivo interno¹⁰⁸ de ajuste do comportamento à situação apresentada e o entendimento de que tais valores internalizados sejam próprios e não de outros. Quando Heitor, ao se despedir da esposa e filho, no canto 6 da *Ilíada*, diz ser dever ir a combate, ele o faz tanto em conformidade com valores que desde de cedo aprendeu a cultuar, quanto de acordo com seu caráter, pois reconhece a integridade de seus valores em ações, pensamentos e palavras. Vale lembrar que ele se reporta ao seu *θυμός* e ao seu entendimento para avaliar a ação mais justa:

“Tudo isso, esposa, também me preocupa; mas quanta vergonha dos outros homens e, assim, das Troianas de peplos compridos, eu sentiria se, infame, fugisse às pelejas cruentas. Isso meu peito proíbe, ensinado-me a ser valoroso E a combater sempre à frente dos fortes guerreiros de Tróia, Para mor lustre da glória paterna e de seu próprio nome. O coração claramente mo diz e a razão mo confirma: Dia virá em que Tróia sagrada será destruída, Bem como Príamo e o povo do velho monarca lanceiro. Menos, porém, me acabrunha o destino que aos Teucros espera, Ou mesmo o de Hécabe, ou a sorte que a Príamo está reservada, E meus irmãos numerosos, que, embora valentes, na poeira Hão de jogados ficar, sob o golpe de inimigos ferozes, Que imaginar-te arrastada por um desses duros Aquivos De vestes brônzea, em prantos, sem nada dos dias felizes As ordens de outra mulher hás de, em Argos, tecer belos panos, Ou te verás obrigada a trazer de Hiperéia ou Messeida, Água, bem contra vontade, agravada por doestos pesados. E, porventura, dirá quem te vir humilhada chorando: Es aí a esposa de Heitor, o guerreiro mais forte egalhardo, Quando, ao redor das muralhas de Tróia, incessante era a luta` Isso dirão, aumentando-lhe a dor de não teres esposo, O homem capaz de livrar-te a dos dias do vil cativo. É preferível que a terra fecunda meu corpo recubra, A ter de ouvir-te lamentos ao seres levadas de rastos” (441-65)

¹⁰⁸ Pode se entender aqui como interno, em termos gerais, os padrões de conduta, leis e tradições internalizadas pelo homem grego durante sua formação.

Heitor preocupa-se com o futuro de Andrômeda e, por extensão, com o destino de outras mulheres troianas e não somente com sua reputação, atitude esta esperada daquele atrelado ao código de honra. Portanto, poder-se-ia dizer que, ao pensamento moral, no sentido de obediência aos costumes, alinha-se outro ético no sentido da conscientização daqueles valores como seus e na sua ratificação em termos de valores mais humanos. Assim, a partir do guerreiro virtuoso (com ἀρετή), zeloso de sua reputação e dedicado ao código da τιμή (honra), surge um outro mais cooperativo e preocupado com o bem estar social. Da mesma forma, Aquiles, ao retornar o corpo de Heitor ao seu pai suplicante, subscreve não somente o pensamento moral de sua sociedade, reconhecendo-lhe o direito aos funerais, mas também se constitui em um agente moral ao deliberar favoravelmente sobre a súplica de Príamo; seja por um sentimento de piedade, evocado em Aquiles diante da vulnerabilidade de um pai, que o reporta a outros pais e, por fim, ao seu próprio pai nas mesmas circunstâncias futuras, seja por um sentido avaliativo, suscitado por forças morais como αἰδώς e νέμεσις, sobre a inutilidade de continuar a conduzir tal ação, movida pela ὕβρις de vingança, e sobre a inadequação da ação de desrespeito à τιμή alheia ¹⁰⁹ aos valores do código de honra; seja na identificação de tais valores como próprios e no desejo de seu regate imediato.

Que o sentimento de piedade tenha sido despertado em Aquiles fica claro no contexto da ação, mas não que ele tenha um sentimento de αἰδώς (Cairns, 1999:119), muito embora a situação em si o conduza a despertar um tal sentimento moral e seu procedimento posterior cubra os rituais estabelecidos pela comunidade de proteção ao suplicante. E não poderia ser diferente, ainda que Aquiles se mantivesse numa atitude vingativa, a proteção de estranhos, visitantes e suplicantes faz parte do ideal homérico de forma a criar grandes expectativas em seus ouvintes/leitores em torno de um desfecho favorável. Afinal, os próprios deuses garantem-lhes status divino, pois ferir qualquer um deles, os desprotegidos, significava ferir um deus. Tal envergadura ideológica tanto no conceito de súplica quanto no de hospitalidade, investindo poder divino em valores sociais, denota a essencialidade destas noções na estruturação do mundo homérico e, por extensão, do ambiente cultural grego. O simples fato de que os deuses pudessem desaprovar, com punições, qualquer

¹⁰⁹ É oportuno lembrar que na mesma medida em que o código de honra estabelece, num sentido originário de legalização de disputas, o respeito às posses e a reputação alheia, aidos impõe, entre outras coisas, o tratamento humano junto ao derrotado (Calhoun, 1969: 450).

transgressão de tais noções reforça a idéia de que os valores então agregados já estejam internalizados como padrões de comportamento do homem grego. No desenrolar da narrativa, Aquiles é instruído a seguir as determinações de Zeus e a evitar prejudicar seu suplicante. Como no episódio, no canto 1 da *Iliada*, em que Palas Atena, por trás, segura Aquiles, evitando assim que ele mate Agamêmnon, a intervenção divina faz-se como uma sanção social internalizada ou uma força coercitiva, da esfera do *αἰδώς*, a ditar uma ordem:

“Enfurecido com essas palavras ficou o Pelida,
o coração a flutuar, indeciso, no peito Veloso,
sobre se a espada cortante, ali mesmo do flanco
arrancasse
e, dispensando os presentes, o Atrida, desta arte, punisse,
ou se o furor procurasse conter, dominando a alma
nobre.
Enquanto no coração e no espírito assim refletia,
E a grande espada de bronze arrancava, do Céu baixou
prestes
Palas Atena, mandada por Hera, de braços muito alvos,
Que a ambos prezava e cuidava dos dois de maneira
distinta.
Por trás de Aquiles postando-se, os louros cabelos lhe
agarra,
A ele visível somente: nenhum dos presentes o via”.
(188-198)

Ainda aqui se pode discutir a existência ou não de um mecanismo interno, tal como concebemos modernamente a mente, responsável não somente em absorver valores, mas também em ratificá-los ou rechaçá-los, facultando ao homem homérico o exercício da escolha. Promover valores como o respeito e a hospitalidade parecem ser de escolha do homem homérico. A observância de tais leis o coloca em clara oposição aos Ciclopes, caracterizando, assim, a comunidade grega como civilizada. A sensibilidade à justiça (*δίκη*) e à lei (*θέμις*), em todos os casos, poder-se-ia dizer, é a pedra de toque para todos os outros valores, os quais posicionam a cultura grega como uma das mais relevantes de nossa civilização.

Reconhecer e querer preceitos e valores do homem justo, *δίκαιος*, parece ser predominantes tanto na *Iliada* quanto na *Odisséia*. A articulação da noção de *δίκη* com outras, como *αἰδώς* e *νέμεσις*, circunscritas como forças morais, acentua o aspecto da harmonia e da convivência pacífica buscada a cada novo conflito. Além disso, o estabelecimento da *δίκη*, quer por deuses, quer por homens, parecer ser ponto de partida e

de conclusão da moralidade em Homero e princípio axial tanto para o caráter quanto para a sociedade grega, a partir da qual se estruturaram as reflexões éticas mais profícuas de nossa cultura até os dias de hoje.

5 – Últimas considerações

Onde se configura uma ética em Homero? A partir de que momento, a sociedade grega articula um pensamento ético? Certamente, quando, muito depois de Homero, surgiram os primeiros filósofos sobre moral, noções sobre justiça e sobre o homem virtuoso, por exemplo, já habitavam o vocabulário e a mente do povo grego. Também é certo que os versos de Homero, com seus mitos e heróis, há muito povoavam o cotidiano e o imaginário dos gregos. Se, por um lado, na *Ilíada* e na *Odisséia*, não existe a idéia precisa de uma ética, por outro lado, muitos elementos, presentes na narrativa homérica, já articulam tal noção de modo a provocar nossa sensibilidade, a dos ouvintes/leitores, a uma abertura, gradual para a existência e a relevância de valores. A vida moral do homem grego, ainda que não seja explicitamente tematizada por meio do discurso mítico, sobrevém à estrutura fictícia dos versos homéricos à força da grandiosidade de seus heróis e feitos.

O que nos impressiona não é tanto a intervenção do sobrenatural, de seus deuses, mas a ação de seus guerreiros e heróis e suas conseqüências, se para o bem, se para o mal, a configurar, em seus versos, uma trama e a suscitar, no pensamento grego, perplexidades e inquietações acerca das complexidades da vida moral. Que tais considerações já estivessem em curso, muito antes de Sócrates se perguntar sobre a essência da virtude ou da justiça, não deve provocar espanto; um pensamento ético ou científico, por exemplo, pode apontar em um tempo muito anterior àquele em que toma corpo por meio de conceitos ou teorias. A riqueza originária dos épicos de Homero não apenas fomenta o desenvolvimento de uma percepção estética mais apurada, com o posterior surgimento da tragédia e da poesia lírica, mas também aponta para a criação de um modo de ver o mundo à luz de conceitos. A filosofia moral, posteriormente desenvolvida no período clássico (sobretudo nos trabalhos de Platão e Aristóteles), dá provas, através de suas investigações sobre o homem, seu caráter e suas relações com os conceitos de justiça e virtude, da influência determinante de Homero nos padrões de pensamento e comportamento do homem grego.

O estilo épico, indubitavelmente, exerce o privilégio, por suas características intrínsecas de rememorar fatos passados, de apresentar e registrar acontecimentos, sejam estes batalhas, o amanhecer ou pensamentos e sentimentos. O poeta épico deve mostrar o ocorrido, o desenrolar das ações, que se colocam diante dos olhos. A imagética de Homero

inspirou artistas plásticos, trageólogos, outros poetas e filósofos, igualmente. Situações e dilemas morais, vividamente retratados em certas cenas, trazem noções e valores para o imaginário popular, determinando padrões de comportamento e de pensamento. Desse modo, poderíamos conjecturar que ver tais situações apresentadas seria sabê-las. As metáforas da visão de Homero exerceram, mais tarde, influência marcante na filosofia, em especial, com verbos como *ἰδέω* e *νοέω*.

O poeta épico deseja ver a vida, entendê-la na concretude dos acontecimentos, dar-lhe significado; os filósofos morais propõem refletir, a partir das situações trazidas, sobre seu significado. Em ambos os casos é imprescindível a consideração da ação do homem no mundo, sendo ele o ponto de partida não somente de ações, mas também da configuração de modos de percepção e conceituação da vida. Seu *ἔθος/ἦθος*, no sentido da moralidade e de seu caráter, tanto quanto o modo como o homem grego o concebe podem dizer muito para a ética. Seguindo essa pista, faz-se mister a investigação tanto da concepção do homem em Homero quanto do código de conduta do herói, sobre o qual este homem organiza sua vida junto a outros homens. A confluência das noções e termos, como *ἀγαθός*, *ἀρετή* e *δίκη*, entre outros, que convergem e divergem desses dois pólos permite um mapeamento, senão preciso, por se tratar de homens e não de números ¹¹⁰, bem orientado sobre um pensamento ético em Homero.

Que o homem em Homero não possa ser concebido sob uma ótica dualista, seja entre o corpo e a mente ou entre o interno e o externo, seja entre o individual e o social, é ponto axial para toda e qualquer consideração que se deseje fazer sobre moralidade e ética a partir da *Ilíada* e da *Odisséia*. A concepção adequada deve ser aquela capturada na confluência de significados dos termos *ἔθος/ἦθος*, a segunda palavra sendo a forma agongada da primeira, denominando costume, hábito, e costume, uso, disposição de caráter, respectivamente. A convergência de tais noções conduz para uma nova conceituação de moralidade não somente fora da dicotomia entre a sociedade e seus membros, mas a partir do homem e suas propriedades. Há, portanto a abertura de uma perspectiva moral centrada no pessoal. Longe de se constituir em egoísmo ético, tal idéia leva em consideração aquilo

¹¹⁰ Para melhor esclarecer esse ponto cito Aristóteles:

“(…) pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico” (*Ética a Nicômaco*, 1094b, 25).

que é relevante para determinada pessoa em termos de um código de conduta, o qual escolhe e ratifica na esperança de que outros o sigam por julgar tal modelo de comportamento benéfico tanto para si quanto para outros. A preocupação com o bem estar e desenvolvimento do outro, o que em si é nobre e bom, insere a pessoal dentro do âmbito da amizade ou de uma disposição para tal, o que não apenas favorece o seu caráter, no sentido de um aperfeiçoamento moral, mas também promove a integração com o outro e por conseguinte, com sua comunidade.

Portanto, a unidade, promovida entre a comunidade, por meio de tradições e costumes, e o pessoal, por meio do caráter, como partes de um mesmo *ἔθος/ἦθος*, constituiria as bases da moralidade a partir do homem, para qual se faria imprescindível uma investigação não só da natureza humana e de suas propriedades, mas também de seu meio social, como influências exercidas em seu caráter, seja por meio das relações interpessoais em geral, seja por instituições. Em Homero, faz-se mister, por um lado, um estudo pormenorizado sobre o código de honra do herói e as relações entre os *φίλοι*, quer sejam estes por laços consangüíneos, sejam por outros, quer estes sejam por vínculo associativo entre membros de um mesmo grupo, e, por outro, a observância das ações de seus heróis bem como suas motivações, sentimentos, desejos, crenças e pensamentos.

Como foi dito anteriormente, faz-se necessário o levantamento e o escrutínio de certos termos e noções, como *agathos* e *ἀρετή*, por exemplo, pois estes se articulam a partir da noção de homem e de suas propriedades, em especial de seu caráter, para forjar modelos de conduta, como a do guerreiro valoroso, o qual exerce sua função com excelência, e do soberano *agathos*, ao qual cabe ser justo, sagaz e habilidoso. Tais modelos, se bem estruturados na base social, realimentam o sistema, formando novos guerreiros e heróis virtuosos, os quais subscrevem seus códigos por se centrem motivados a imitar feitos de grande valor moral. É importante observar que nesse processo há a confluência de forças morais, constituídas dentro de noções como *αἰδώς*, *νέμεσις* e *δίκη*. Os sentimentos de inibição e contenção, presentes no primeiro termo, junto ao sentido de desaprovação e indignação, contido no segundo, configuram tanto sanções naturais, atuando no âmbito da natureza humana e, em especial, no caráter, no sentido daquilo que é vexatório, quanto sanções sociais, agindo na esfera da desaprovação pública, no sentido daquilo que é desonroso. Em ambos os casos, o homem grego ainda se orienta pelo cosmos, no sentido de

um princípio de ordem superior e geral, para organizar sua vida em comunidade, ora pela *φύσις* (natureza) ou por *νομός* (leis, normas), ora pela *δίκη* (justiça) ou por *θέμις* (decreto, promulgação), considerando o fundamento de seus códigos de conduta por meio de sanções tanto naturais quanto sociais. Tais sanções contribuem não somente para garantir a boa convivência entre os homens, mas promovem, sobretudo, o aprimoramento de seu sentido moral. Também costumes, como a hospitalidade, por exemplo, já institucionalizado, em particular na *Odisséia*, na esfera dos valores, promove disposições de caráter amigáveis de respeito e boa vontade para com outros e, em particular, com aqueles que se apresentam em situações difíceis ou desvantajosas, como no caso do estrangeiro, viajante ou visitante. Por conta desses valores, os gregos se orgulhavam de sua cultura por considerá-la em um patamar máximo de civilidade em relação a outras comunidades, as quais denominavam bárbaras.

Por fim, podemos verificar que, no interior de noções como *ἀγαθός* e *ἀρετή*, mais centradas no homem, junto a outras como *δίκη* e *μοιρα*, articuladas a partir das esferas do social e divino (além daquelas do cosmos e da natureza), se desenvolveram outros termos e noções como a do homem justo e virtuoso ou do homem prudente e sábio tanto no agir quanto no julgar. Dentro dessa perspectiva, a noção de *ἀρετή*, por exemplo, não mais vai se orientar apenas no plano do desempenho da função social, mas estará também presente no exercício do bem viver. Desse modo, quando a *μοιρα*, no âmbito da situação que se coloca, se configura a partir de escolhas anteriores, cabe ao *ἀγαθός*, o mais justo, corajoso, habilidoso e sábio entre os homens, exercer com excelência (*ἀρετή*) seu senso de justiça (*δίκη*) sobre aquilo que é adequado à situação, tanto na ordenação de emoções, sentimentos e pensamentos, quanto no governo da ação necessária no momento. E tudo isso se dá dentro de uma ordenação racional e objetiva da realidade. Que Ulisses, guerreiro valoroso e bem sucedido em sua campanha contra Tróia, tenha desenvolvido, ao longo de dez anos, tais qualidades de caráter dão provas não somente por meio de seu difícil retorno da guerra, marcado por inúmeras desventuras, mas também no restabelecimento da ordem e de seu reino em Ítaca.

Referências bibliográficas

- ADKINS, A. W. H. (1972). “Homeric Gods and The Values of Homeric Society”. In: *The Journal of Hellenic Studies*.
- ____ (1982). “Values, Goals, and Emotions in The *ILIAD*”. In: *Classical Philosophy n. 82*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ____ (1987). “Gagarin and the “Morality” of Homer”. In: *Classical Philosophy n. 82*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ARISTOTLE ([1926] 2003). *Nicomachean Ethics*. Trans. RACKAM, H. Massachusetts: Harvard University Press.
- ARISTÓTELES ([1970] 1990). *Metafísica*. (Edición trilingüe por Valentín García Yebra). Madrid: Editorial Gredos.
- ____ (1987). *Ética a Nicômaco e Poética*. São Paulo: Nova Cultural.
- BURKERT, Walter (s/d.). *Mito e mitologia*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70.
- CAIRNS, Douglas L. ([1993] 1999). *Aidós*. New York: Oxford University Press.
- CALHOUN, George M. (1963). *Polity and Society – The Homeric Picture*. In: STUBBINGS, Frank H. and WACE, Alan J. B. *A Companion to Homer*. London: Macmillan & Co, Ltd.
- CAMPOS, Haroldo de e VIEIRA, Trajano (1994). *MHNIS - A ira de Aquiles (Canto I da Iliada de Homero)*. São Paulo: Nova Alexandria
- CRISP, Roger and SLOTE, Michael (1997). *Virtue Ethics*. New York. Oxford University Press.
- HARVEY, Paul ([1937] 1987). *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Trad. Mário de Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HOMER (1990). *The Illiad*. Trans. Robert Fagles. New York: Penguin Classics.
- HOMERO (1974). *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora Três.
- GAGARIN, Michael (1987). “Morality in Homer”. In: *Classical Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

- GERMAIN, Gabriel (1962). "The Sirens and The Temptation of Knowledge". In: *Homer – A Collection of Critical Essays*. STEINER, George and FAGLES Robert (Eds.). New Jersey: Prentice-Hall.
- GREENE, William Chase ([1944] 1963). *Moirá – Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Rio de Janeiro: Harper Torchbooks.
- GRIMAL, Pierre (1993). *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- KAVÁFIS, Konstantinos (1982). *Poemas*. Trad. José Paulo Paes. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- LIDDEL and SCOTT ([1889] 1994). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- LLOYD-JONES, Hugh (1987). "A Note on Homeric Morality". In: *Classical Philosophy n. 82*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LONG, A. A. (1970). "Morals and Values in Homer". In: *The Journal of Hellenic Studies n. 90*.
- _____ (1999). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1988). *A Short History of Ethics*. London: Routledge.
- MOST, Glenn W. (1999). "The Poetics of Early Greek Philosophy". In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha C. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- _____ (1990). *Love's Knowledge – Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- OSBORNE, Robin (1997). "The Polis and its Culture". In: TAYLOR, C.C. W. *From the Beginning to Plato*. London and New York: Routledge.
- PETIT, Paul (1976). *História Antiga*. Trad. Moacyr Campos. Rio de Janeiro: Difel.
- MACINTYRE, Alasdair (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press. Notre Dame: Indiana
- MARCONDES, Danilo (2000). *Iniciação à história da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- PLATÃO ([1972] 1996). *A República*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ____ (2000). *Diálogos*. São Paulo. Editora Nova Cultural.
- ____ (2003). *Parmênides*. Trad. IGLÉSIAS, Maura e RODRIGUES, Fernando. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO/Edições Loyola.
- PLATO. ([1924] 1990). *Laches; Protagoras; Meno; Euthydemus*. Trad. LAMB, A. R. M. Massachusetts: Harvard University Press.
- PORTELA, Eduardo (1979). *Biblioteca Tempo Universitário n. 42 – Teoria Literária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da ([1964] 1979). *Estudos de história da cultura clássica*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SNELL, Bruno (1975). *A descoberta do espírito*. Rio de Janeiro: Edições 70.
- STUBBINGS, Frank H. and WACE, Alan J. B. (1963). *A Companion to Homer*. London: Macmillan & Co, Ltd.
- THOMSON, J. A. K. (1963). *Introduction – Homer and His Influence*. In: STUBBINGS, Frank H. and WACE, Alan J. B. *A Companion to Homer*. London: Macmillan & Co, Ltd.
- VERNANT, Jean-Pierre (1992). *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Constança Marcondes César. São Paulo: Ed. Papirus.
- ____ (1996). *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- VIEIRA, Trajano (2001). “Introdução”. In: *Iliada de Homero*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim.
- WILLIAMS, Bernard (1993). *Shame and Necessity*. Los Angeles: University of California Press.