

2022.1 . Ano XXXIX . Número 43

CALÍOPE

Presença Clássica

(separata 2)



2022.1 . Ano XXXIX . Número 43

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

(separata 2)

EDITORES

Fábio Frohwein de Salles Moniz

Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Denise Pires de Carvalho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

FACULDADE DE LETRAS
DIRETORA Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Rainer Guggenberger
VICE-COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Simone de Oliveira Gonçalves Bondareczuk
SUBSTITUTO EVENTUAL Fábio Frohwein de Salles Moniz

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universitat Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UNB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHES)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martín Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autonoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Templo de Selinunte (Sicília, Itália).

EDITORAÇÃO
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

REVISORES DO NÚMERO 43
Arthur Rodrigues Pereira Santos | Fábio Frohwein de Salles Moniz | Felipe Marques Maciel | Fernanda Messeder Moura | Rainer Guggenberger | Vinicius Francisco Chichurra

REVISÃO TÉCNICA
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.lettras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@letras.ufrj.br

Aquiles e as virtudes cardeais no canto I da *Iliada*

Pedro Luz Baratieri

RESUMO

Contra a tendência de ver em Aquiles simplesmente o modelo do caráter aristocrático da Grécia Arcaica, que seria virtuoso apenas por ser corajoso e hábil em combate e que teria saído da guerra somente por sua honra ofendida, o artigo pretende mostrar que no canto I da *Iliada*, portanto em um contexto por assim dizer cívico em vez de bélico, o filho de Peleu mostra ter as quatro virtudes cardeais da piedade, coragem, moderação e justiça, além de uma nobre compaixão e de considerável sabedoria. O texto também procura mostrar que Aquiles se retira da guerra, muito mais do que por ter a sua honra ferida por Agamêmnon, por ser vítima de uma injustiça da parte do Atrida e – é preciso sublinhar – dos gregos em geral, de modo que sua saída e seu desejo de que os gregos sejam castigados não deixariam de ser justos. Diante disso, o artigo conclui sugerindo que o filho de Peleu poderia ser considerado modelo de virtude *tout court* e não só da virtude aristocrática e guerreira da Grécia Arcaica.

PALAVRAS-CHAVE

Aquiles; *Iliada*; Canto I; Virtudes cardeais.

SUBMISSÃO 18.3.2022 | APROVAÇÃO 25.10.2022 | PUBLICAÇÃO 15.2.2023

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i43.50885>

Mas cheios estão os livros todos, cheias as vozes dos sábios, cheia a antiguidade de exemplos, todos os quais permaneceriam na escuridão, se não os iluminasse a luz das letras. Quantas imagens perfeitas, não só para contemplar, mas também para imitar, de varões os mais corajosos os escritores assim gregos como latinos não nos deixaram! (Cícero, *Pro Archia poeta oratio* VI, 14).²

S

egundo reconstruções frequentes da *Iliada*, esse poema teria início com a saída de Aquiles da guerra, saída essa que decorreria do seu sentimento da honra ultrajada ao ter o seu prêmio de guerra tomado por Agamêmnon.³ Dessa perspectiva, costuma-se enquadrar esse comportamento do herói da *Iliada*, e então o poema inteiro, em um perfil antropológico e em um contexto histórico específicos: o poema narraria eventos e descortinaria o modo de ser próprios da aristocracia guerreira da Grécia Arcaica. Em um contexto em que a guerra seria predominante, a virtude ou excelência (ἀρετή) seria compreendida sobretudo como habilidade e coragem no campo de batalha, motivo pelo qual Aquiles, sendo o melhor guerreiro, também seria o principal herói da *Iliada*: ele seria bom ou virtuoso por ser habilidoso e corajoso em combate. Desse modo, Aquiles seria virtuoso nesse contexto histórico, diferente, p. ex., do contexto da *Odisseia*, que não por acaso teria outra concepção da virtude (ou pelo menos valorizaria outras virtudes) e teria outro tipo de homem como herói.⁴ Faria parte do perfil do herói da *Iliada*, como seria típico de sociedades aristocráticas, a incapacidade de separar o próprio valor da estima que a comunidade lhe dedica, ou seja, da sua honra ou reputação. Daí a importância, à primeira vista exagerada para nós, que Aquiles daria à sua honra, inclusive abandonando os seus compatriotas na batalha e passando a torcer pelo exército inimigo depois de ter sua honra ofendida.

Diante dessa leitura muito comum, as lições que extrairíamos do poema limitar-se-iam em grande medida ao âmbito histórico: aprendemos como era a mentalidade e os valores de uma época distante. Claro que isso tem o seu valor intelectual (histórico, antropológico, sociológico etc.). No entanto, nós também estudamos os clássicos para aprendermos algo atemporal e relevante para as nossas vidas *hic et nunc*. Nesse intuito, o presente artigo busca mostrar que já no canto I da *Iliada*, em contexto por assim dizer cívico ou político e fora do campo de batalha, Aquiles mostra ter as quatro virtudes cardeais da piedade, coragem, moderação e justiça. Além dessas virtudes, também será dado

destaque à compaixão de Aquiles diante do sofrimento do povo. Embora a compaixão por si só não seja uma virtude, ela faria parte de um caráter virtuoso.⁵ De resto, será enfatizado como Aquiles deixa a guerra, mais do que pela honra ferida, por ser vítima de uma injustiça por parte de Agamêmnon e, é preciso notar, dos gregos também. Em face disso, talvez seja possível conceber Aquiles como modelo de virtude *simplíciter*, em vez de somente como paradigma da virtude guerreira da Grécia Arcaica.

A *Iliada* começa com Crisis, ancião e sacerdote de Apolo, sendo expulso de forma ímpia e autoritária por Agamêmnon depois de pedir a devolução de sua filha, uma escrava de guerra. Com o desrespeito tanto a si quanto ao próprio deus, Crisis pede a Apolo que o vingue. Então o deus envia uma peste aos gregos, que passam a sofrer com o castigo.⁶ É nessa ocasião que se dá a primeira intervenção de Aquiles:

Por nove dias, as setas do deus dizimaram o exército;
mas, no seguinte, chamou todo o povo para a ágora, Aquiles.
Hera, de braços brilhantes, lhe havia inspirado esse alvitre,
pois tinha pena (κῆετο) dos Dânaos, ao vê-los morrer desse modo.⁷

Como é comum em Homero, aquilo que nós descreveríamos como um fenômeno psíquico é descrito como uma intervenção divina, de tal modo que, como acontece muitas vezes, é difícil distinguir em que medida é o deus e em que medida é o homem quem tem a referida experiência, no caso quem se angustia com os sofrimentos dos gregos.⁸ Em todo caso, Hera incute ou inspira em Aquiles a mesma preocupação que ela própria padece (ou ativamente é).⁹ É essa preocupação que faz Aquiles convocar a assembleia. Dessa assembleia, por sua vez, nascerá a desavença entre Aquiles e Agamêmnon, desavença da qual se seguirá tudo o mais no poema.

Frente a isso, vale notar que Hera com frequência coincide com certa compaixão (*Il.* 2.156-171[?]; 5.757-759; 8.198-202; 8.350; 8.464). Note-se que em 8.350-53 ela aparece reunindo em si como sinônimos ἔλεος (550: ἐλεῖσθε) e κῆδος (353: κεκαδησόμεθ), cujo verbo – “κῆδετο” – aparece no trecho da primeira aparição de Aquiles no

canto I. Não raro essa compaixão é acompanhada de indignação (*νέμεσις*) (como, p. ex., em *Il.* 5.757: *νεμεσίζη*; 8.198: *νεμέσησε*). Isso é natural, uma vez que compaixão e indignação são dois lados da mesma moeda:¹⁰ o sofrimento diante de uma injustiça, ora voltado para a vítima, quando se sente compaixão (i.e., o sofrimento diante de um mal imerecido),¹¹ ora voltado para o algoz, quando se sente indignação (i.e., o sofrimento diante de um benefício imerecido).¹²

Não se trata, por outro lado, de mera compaixão, como uma paixão – e uma passividade – que debilitasse sua capacidade de pensar, agir e agir de forma racional e justa, como pode acontecer. Ou seja, Aquiles não se compadece e, entristecido, enfraquecido, perde a capacidade de pensar e agir. Ele não fica chorando, desesperado, na sua barraca. Tampouco perde a sua racionalidade graças a emoção e passividade em excesso. Pode-se dizer que um pai, p. ex., que transige na aplicação de um castigo justo e benéfico a longo prazo por se apiedar do filho torna-se demasiado passivo, complacente, irracional e mesmo injusto. Falta-lhe dureza, rigor, inclusive consigo mesmo. Para vermos como isso é injusto, basta trocar o filho por um aluno, que tirou nota baixa e chora, entre outros, que também tiraram nota baixa, mas não choram: se, por compaixão, o professor aumentasse só a nota do primeiro, não seria injusto? Certamente. Pode-se dizer que a compaixão é condição necessária, mas não suficiente, do caráter virtuoso: é vil, por um lado, quem não se compadece diante de malefícios imerecidos; quem simplesmente se compadece, por outro lado, pode não ser nobre se perder sua capacidade de pensar, agir e agir de forma justa e racional. No caso de Aquiles, não apenas sentiria compaixão, como também agiria, faria o que tinha de ser feito: toma a iniciativa e convoca uma assembleia. Portanto, pode-se dizer que tem uma compaixão nobre.

Depois, nesse ato de tomar a iniciativa por uma causa nobre também já se nota a sua coragem: Aquiles toma a iniciativa e convoca ele próprio uma assembleia. Em grego, o líder, governante ou comandante é chamado de “*ἄρχος*” (*Il.* 1.144), do verbo “*ἄρχω*”, dar início – “*ἀρχή*”, substantivo cognato, é o princípio. Ou seja, ser líder e “governar” é tomar a iniciativa, é dar

início a algo (o equivalente latino é “príncipe”, i.e., aquele que se apossa – *capio, capere* [-cipe] – por primeiro [*prin-*] das coisas, da questão, da situação). Isso significa que Aquiles toma a iniciativa necessariamente em prejuízo da liderança de Agamêmnon, que assim é enfraquecida.¹³ Em dez dias de peste, o “grande” líder não tomou nenhuma iniciativa; Aquiles, porém, tomou. *Ergo*, situa-se automaticamente no centro das ações e em posição de liderança em detrimento da liderança anterior. Enquanto Agamêmnon perde, Aquiles ganha credibilidade e a confiança do povo.¹⁴ Isso – além de impulsionado pela compaixão, sinal de um caráter justo e nobre – requer coragem por pelo menos duas razões.

Primeiro, porque previsivelmente despertará ciúme/inveja no atual líder e, sendo Agamêmnon o líder em questão, é previsível que esse ciúme se transforme em violenta arbitrariedade, em face esp. do que Agamêmnon já fez com o sacerdote de Apolo e do caráter demasiado irritadiço e autoritário que demonstrou ter ou pelo menos de como mostrou estar disposto nesse momento.¹⁵

Depois, essa iniciativa é sinal de coragem porque toda iniciativa requer a capacidade de enfrentar riscos – dar início a algo envolve, por definição, alguma ruptura da inércia das práticas cotidianas e, portanto, sempre implica alguma imprevisibilidade –, ainda mais quando se trata de situação tão grave envolvendo tantos povos, exércitos e nobres guerreiros em empreitada tão grandiosa. A responsabilidade é sempre maior de quem toma a iniciativa: é mais agente que os outros que simplesmente consentem, embora sejam corresponsáveis, na medida em que consentem. Se algo der errado, a responsabilidade do “príncipe” é maior. Além disso, embora a capacidade de enfrentar riscos não seja por si só coragem, mas apenas um sinal ou indício de coragem – porque é condição necessária, mas não suficiente, para a coragem –, o *télos* para o qual Aquiles enfrenta esse risco - o bem do povo, que sofre sem ser quem de fato o merecia – é bom e nobre, o que torna esse enfrentamento de risco corajoso.¹⁶

Dessa perspectiva, em seguida veremos como, na sua segunda intervenção, Aquiles colocar-se-á em risco de novo, e sempre tanto pelo bem comum quanto esp. em favor dos mais

vulneráveis – dessa vez, ele garantirá a proteção de Calcante, adivinho grego. Antes, contudo, de entrarmos na segunda intervenção de Aquiles, vejamos como ainda na primeira ele já exhibe outra virtude – a piedade – assim que a assembleia se reúne. Sendo o primeiro a tomar a palavra, ele diz o seguinte:

Filho de Atreu, quero crer que nos cumpre voltar para casa
sem termos nada alcançado, no caso de à Morte escaparmos,
[pois os Aquivos,
além das batalhas, consome-os a peste.
Sus! Consultemos (ἐρείομεν), sem mora, qualquer sacerdote
[(ἱερῆα) ou profeta (μάντιν),
ou quem de sonhos entenda (ὄνειροπόλον) – que os sonhos de
[Zeus se originam (ἐκ Διός ἐστιν) –,
Para dizer-nos a causa de estar Febo Apolo indignado:
se por não termos cumprido algum voto ou, talvez, hecatombes,
ou se lhe apraz (βούλεται), porventura, de nós receber
[(ἀντιάσας) o perfume
de pingues cabras e ovelhas, a fim de livrar-nos da peste.¹⁷

Repare-se como nesse passo Aquiles mostra não só piedade como também amor à sabedoria (*philo-sophia*). Com efeito, ele aconselha os gregos a consultarem, interrogarem (ἐρείομεν) alguém que entenda das coisas divinas (o que se evidencia com a explicação da inclusão do intérprete de sonhos: eles viriam de Zeus). Fazendo-o, ele não só reconhece que há o âmbito do divino e que esse âmbito é diferente do humano, como também que ele próprio não tem o saber das coisas divinas necessário na ocasião. Reconhecendo a diferença entre o humano e o divino, ele mostra piedade. Reconhecendo que não tem o saber das coisas divinas necessário no momento, também mostra piedade: o divino transcende o humano em geral, mas também a ele próprio em particular.¹⁸ Mas Aquiles não se limita ao reconhecimento de sua limitação e da sua ignorância, pois busca o que lhe falta pelo questionamento. Ele reconhece que esse saber lhe falta e deseja o saber. Note-se que embora Aquiles aconselhe a consulta de um especialista em coisas divinas, ele próprio busca algumas respostas e encontra algumas hipóteses não de todo descabidas: acerta com

precisão quanto a Apolo estar encolerizado com os gregos e aventa possíveis causas dessa cólera e soluções que a aplaquem, nesse caso, porém, a título de hipóteses alternativas e não de afirmação categórica.¹⁹

No mais, uma das sugestões de Aquiles é que talvez o deus queira “encontrar” (ἀντιάσας) o odor de cabras e ovelhas perfeitas. O uso do verbo “ἀντιάω” faz lembrar o que dissera Agamêmnon sobre a filha do sacerdote de Apolo, que ela iria para a sua casa e lá “frequentaria” o seu leito (εἰμὸν λέχος ἀντιόωσαν) (v. 31).²⁰ O paralelo explicita o contraste: Aquiles, extremamente pio, está preocupado em suprir a falta, o desejo do deus e em vista do bem comum, esp. por causa do sofrimento do povo; Agamêmnon, expulsando de forma ímpia o sacerdote de Apolo, estava preocupado em suprir a própria falta, o próprio desejo, a despeito das consequências nocivas que isso poderia acarretar para os seus comandados e para o povo. O respeito de Aquiles a Apolo e ao âmbito divino em geral, representado pelo seu respeito a adivinhos, sacerdotes e intérpretes de sonhos, é proporcional ao desrespeito de Agamêmnon por Apolo e por seu sacerdote. Esse contraste sublinha a virtude da piedade em Aquiles.²¹

Em seguida, ocorre a segunda intervenção de Aquiles. Assim que ele termina de falar, o adivinho grego se levanta para dizer que sabe qual é o problema que causa a peste, mas teme, por outro lado, aborrecer Agamêmnon com suas palavras: “Contra os pequenos, se acaso se agasta, é o rei sempre excessivo”.²² Então Aquiles, arriscando-se de novo, intervém para garantir mais uma vez a proteção do mais fraco e em benefício do bem comum:

Podes dizer, sem receio (θαρήσας μάλα), o que na alma
[vidente souberes.

Por Febo Apolo, querido de Zeus (Διὶ φίλον), a quem preces diriges,
nobre Calcante, que possas contar aos Aqueus teus augúrios,
enquanto eu vivo estiver e na terra gozar da existência,
nunca nenhum dos Argivos, ao lado das céleres naves,
há de violência fazer-te, ainda mesmo que penses no Atrida,
que, no momento (νῦν), se orgulha de ser o melhor (ἄριστος)
[de nós todos.

Com mais coragem (θάρσσε), então disse o vate preclaro o seguinte:²³

As palavras de Aquiles surtem efeito e insuflam coragem no adivinho.²⁴ Note-se que Aquiles intervém de novo de forma respeitosa a Apolo, chamando-o de “amado por Zeus” (Διὸ φίλον). É crucial essa segurança que Aquiles promete ao adivinho e esperto das coisas divinas, pois sem ela ele não teria dito o que sabia e os gregos não saberiam como resolver o problema da peste. De novo, portanto, o altruísmo de Aquiles vem acompanhado de um zelo corajoso pelo bem comum. De novo, porém de forma cada vez mais explícita, ele mostra coragem ao, enfrentando o violento Agamêmnon, arriscar-se em benefício dos mais fracos e do bem comum. Aquiles também demonstra piedade de novo, dado que, como sua fala indica, o adivinho é um representante de Apolo. De resto, também mostra sabedoria (e/ou amor à sabedoria) mais uma vez, pois os gregos precisam do saber do adivinho para resolver o problema da peste, de modo que o mais sábio, nesse momento, é garantir-lhe a proteção, ainda que isso implique risco.

A reação de Agamêmnon, por sua vez, é mais ou menos a prevista. Embora não agrida o adivinho, irrita-se em demasia e tenta aliviar a sua irritação desafogando-a sobre os menos poderosos. Mais precisamente, muito a contragosto e irritado, ele aceita devolver a filha do sacerdote, mas, por outro lado, exige que os gregos lhe deem prontamente outro prêmio em compensação:

Restitui-la, no entanto, me apraz, por ser mais vantajoso,
pois salvação só desejo (βούλομ' ἐγώ)²⁵ ao meu povo (λαὸν
[σῶν), não vê-lo destruído (ἀπολέσθαι).²⁶
Mas, sem demora (αὐτίχ'), aprestai-me (ἑτοιμάσατ')²⁷ outro prêmio
[(ἐμοὶ γέρας), que fora injustiça (ἐπεὶ οὐδὲ ἔοικε),²⁸
entre os argivos, só eu não ter parte no espólio de guerra
[(ἀγέραστος).
Todos podeis confirmar que meu prêmio (ὄ μοι γέρας), desta
[arte, me tomam (ἔρχεται ἄλλη).²⁹

Note-se que Agamêmnon erra ao dizer que seria inadequado se ele ficasse sem prêmio, porque ele próprio causou a cólera de Apolo, a total despeito do parecer de todos os outros gregos, ao desrespeitar o sacerdote do deus. Ele diz que seu

prêmio “vai alhures”, como se do nada ou algum outro grego o privasse do seu prêmio e não se tratasse de uma restituição merecida a Apolo, como se ele não soubesse que é o deus que o exige de volta e que o prêmio retorna ao sacerdote e, indiretamente, ao deus. É o deus que justamente o toma de volta, em vez de ele simplesmente ir alhures.³⁰ Outro elemento irônico é que ao exigir que os gregos prontamente lhe providenciem outro prêmio, Agamêmnon está ensejando a nova série de sofrimentos do povo e assim mostrando o quanto realmente "se preocupa" com a salvação dele.

Eis que surge a terceira intervenção de Aquiles. É importantíssimo notar que ele ainda não teve os seus próprios bens ameaçados por Agamêmnon! Com frequência se negligencia essa ordem dos eventos, como se desde o início Aquiles tivesse intervindo e litigado com Agamêmnon para proteger a sua propriedade, o que é falso! É isso que dirá Agamêmnon (v. 131-134), mas o leitor atento tem de perceber que é mentira e que o grande rei atribui a Aquiles o seu próprio traço interesseiro de caráter.³¹ Só depois da intervenção de Aquiles contra a ideia de Agamêmnon de que os gregos em geral, sem especificação de quem o faria (!), lhe dessem outro prêmio de guerra é que Agamêmnon ameaça tomar a propriedade de Aquiles em específico. É crucial perceber isso para perceber que a intervenção de Aquiles se dá, não em benefício próprio, mas sim em favor da justiça, do bem comum e esp. do povo em geral, novamente.³² De fato, pouco se nota quão sofisticada – e sábia – é essa intervenção do ponto de vista de uma preocupação com a justiça e o bem comum. Ao realmente ler os poemas homéricos, é preciso deixar de lado os lugares-comuns manualescos, segundo os quais Aquiles seria o herói da força e da coragem (entendida como coragem guerreira, de batalha), ao passo que Odisseu seria o herói da inteligência e da sabedoria. Talvez nenhuma cena quanto a de que falamos agora mostre tão bem quanto Aquiles é sábio e quanto, por conseguinte, esses lugares-comuns são enganosos. De fato, a intervenção de Aquiles mostra um saber que tangencia noções posteriormente elaboradas do ponto de vista conceitual por

filosofias as mais sofisticadas, de Heráclito a Rawls, passando por Aristóteles:

Filho notável de Atreu, mais que todos os homens
[avaros (φιλοκτηανώτατε πάντων),
por que maneira (πῶς γάρ) os Aqueus poderão novo
[prémio (γέρας) ofertar-te (τοι δώσουσι)?
Conhecimento não temos (οὐδε τί πού'δμεν) de espólio (ξυνήϊα)
[abundante (πολλά) ainda intacto (κείμενα),
pois (ἀλλὰ) das cidades saqueadas já estão distribuídas
[as presas (δέδασται)
nem há de o povo (λαοὺς) querer (οὐκ ἐπέοικε) novamente reunir isso
[tudo (παλίλλογα ταυτ' ἐπαγείρειν).
Ao deus (θεῷ) entrega (σὺ [...] πρόες) a donzela, que três e mais
[vezes, sem dúvida,
te pagaremos (ἀποτέισομεν) os nobres Aqueus, quando for da vontade
de Zeus potente que os muros dos Troas, alfim, conquistemos.³³

À pretensa injustiça ou inadequação de Agamêmnon ficar sem seu prêmio (v. 118), Aquiles contrapõe a injustiça ou inadequação de fazer o povo (λαοὺς) recolher tudo de novo (παλίλλογα ταυτ' ἐπαγείρειν) (v. 126). Outra vez, enquanto um pensa em si, o outro pensa no povo. Aquiles também lembra a um Agamêmnon convenientemente esquecido que é ao deus que ele tem de devolver a mulher (σὺ [...] θεῷ πρόες) (v. 127). Mas por que o povo teria de recolher tudo de novo? Porque não há mais nada de comum (ξυνήϊα), de público a ser distribuído: tudo já foi distribuído (δέδασται). Trata-se, portanto, do problema da distribuição do que há de comum, ou, como colocará Rawls (1971), do problema da distribuição dos frutos da cooperação social, ou seja, do problema da justiça. Não havendo mais nada em comum, ou seria preciso recolher tudo de novo e redistribuir conforme o mérito (e a proporção) novamente, ou seria preciso tomar diretamente de alguém o seu bem e dá-lo a Agamêmnon. Nesse último caso, seria cometida uma injustiça: quem fosse privado de um bem para compensar Agamêmnon ganharia, na "distribuição dos frutos da cooperação social", proporcionalmente menos que todos os demais, de modo que a igualdade (*isótēs*) e a

proporção (*analogía*) – nas quais, conforme dirá Aristóteles (*EN*, v, 3), consiste a justiça (distributiva) – seriam desfeitas.³⁴ E essa é a provável razão pela qual Aquiles sequer aventa essa hipótese (que no fim será a alternativa adotada por Agamêmnon). Se essa alternativa seria injusta, a outra implicaria um problema não menor: como que o povo recolheria tudo de novo? Muitos já devem ter consumido seus bens, outros podem ter voltado para casa, muitos outros certamente recusar-se-ão a devolver o que com justiça obtiveram, o que significa que essa alternativa pode gerar uma revolta e problemas ainda maiores. Em outras palavras, ou Agamêmnon será injusto com alguém em particular ou, se ainda for possível recolher tudo de novo – algo não só improvável, do ponto de vista prático, como possivelmente injusto com o povo inteiro –, poderá causar um problema ainda maior, como uma convulsão social.³⁵ Impedindo tanto a injustiça quanto a dissolução da comunidade, Aquiles mostra ser justo, sábio e corajoso a um só tempo.

Ele é justo e sábio pelas razões acima, mas corajoso porque a reação agressiva de Agamêmnon era previsível. É a terceira vez que Aquiles intervém em favor dos mais fracos e a segunda no intuito de impedir ações injustas de Agamêmnon. Na primeira intervenção, como já vimos, também enfrentava, indiretamente, Agamêmnon, ao convocar a assembleia em detrimento da liderança do grande rei. Por tudo isso e pelo comportamento agressivo que Agamêmnon já demonstrara, era previsível a sua reação. Portanto, Aquiles aceita enfrentar um risco, mas não pelo simples fato de ser um risco, e sim em favor do que é justo, do bem comum, do povo (λαοὺς) e esp. dos outros. Por isso é corajoso e nobre.

No que se segue, algumas coisas importantes do canto I ainda devem ser observadas. Depois de tudo isso, Agamêmnon diz que pegará para si o prêmio de Aquiles e ainda tenta humilhá-lo com palavras (v. 180-190). Diante dessa humilhação depois de só tentar ajudar com justiça, coragem e sabedoria, Aquiles pensa em matar Agamêmnon ali mesmo (v. 190-195). No entanto, quando está prestes a fazê-lo, Atena, deusa especialmente ligada a certa

racionalidade ou sabedoria,³⁶ lhe aparece recomendando-lhe que se contenha, ao que ele obedece (σὺ δ' ἴσχεο, πείθεο δ' ἡμῖν [...] θεοῖς ἐπιπέιθηται) (v. 214-20).³⁷ Contendo o desejo, conquanto intenso, pela obediência a uma voz racional, Aquiles mostra ter a virtude da σωφροσύνη (moderação, temperança ou mesmo continência) enquanto obediência aos melhores, aos mais sábios ou até à razão.³⁸

Outro ponto crucial a ser notado no canto I é que Aquiles se retira por ser vítima de uma justiça e que, não só Agamêmnon, mas os gregos em geral são responsáveis por essa injustiça, como sugerirão as palavras do Pelida.³⁹ Depois das palavras de Aquiles citadas acima, Agamêmnon acusa-o de tentar enganá-lo, ao dissimular seu verdadeiro intento de preservar o seu prêmio de guerra (v. 131-3) (é óbvio, porém, tanto em face do que já vimos quanto diante do que se segue, que Agamêmnon projeta o seu caráter interesseiro sobre Aquiles).⁴⁰ Em seguida, Agamêmnon ameaça pela primeira vez tomar em compensação o prêmio de alguns gregos em específico – de Ajax, Odisseu ou Aquiles – (v. 138-139), para logo depois passar ao assunto da devolução de Criseida ao sacerdote de Apolo e sugerir que um de praticamente os mesmos três comandantes (ἀρχός) gregos – Idomeneu, Ajax, Odisseu ou Aquiles - lidere a embaixada que fará essa devolução (v. 145-147). Justapondo os dois assuntos, a ameaça e o pedido, nota-se a sutileza narrativa de Homero e a astúcia de governante de Agamêmnon. É que Agamêmnon, ao ameaçar os mesmos três aos quais, logo em seguida, sugere que lhe façam um favor, dá a oportunidade a esses três respeitados chefes, e especialmente a Aquiles, de humildemente se submeterem a ele ou, caso não o façam, perderem o seu prêmio, em ambos os casos reafirmando a sua autoridade, enfraquecida depois das intervenções de Aquiles. Assim ele também testa os três, para saber em qual deles pode confiar mais e qual lhe é mais submisso, além de desencorajar uma revolta coletiva de três poderosos chefes: com os três ameaçados, algum provavelmente prestará o favor, de modo que se os outros se revoltarem, já estarão divididos e Agamêmnon já terá ganhado apoio significativo. Aliás, talvez a inclusão de Idomeneu sirva para

o caso de nenhum dos três ameaçados se submeterem a ele. No entanto, como era de se esperar e como fará Sólon depois em relação a Creso⁴¹ e tantos outros sábios conselheiros em relação aos seus respectivos tiranos, Aquiles recusa-se a bajular o tirano em benefício próprio e se atém à verdade e à justiça, mesmo sabendo que isso lhe custará caro. É importante notar que ele poderia ter optado por preservar o próprio bem, oferecendo-se para prestar o favor a Agamêmnon, mas não o fez.

Além disso, as suas primeiras palavras já antecipam a sua justa indignação, que ficará cada vez mais patente, com os gregos: “Como é possível que algum dos Aqueus ao teu mando obedeça [...]?” (v. 150; C.A. Nunes). Mas é quase sempre assim: poucos (*oligoi*) dispõem-se a colocar a si mesmos e seus bens em risco em favor dos outros, da justiça e do bem comum – esses são os corajosos; a maioria (*hoi polloi*), sendo covarde, é injusta por omissão; alguns, covardes mas espertos, se aproveitam deliberadamente: por trás de um tirano sempre tem um esperto e interesseiro bajulador que contribui em muito para tornar o rei um tirano: “Foge, se o teu coração te compele, que não te suplico, / por minha causa, ficares. / *Muita honra me vem* (με τιμήσουσι), *em verdade, / de outros guerreiros* (ἄλλοι) [...]” (v. 173-175). Assim, além desse(s) ativamente bajulador(res) do poder (quem?),⁴² será preciso notar que os gregos em geral, por omissão covarde, são injustos com Aquiles, de modo que a indignação do Pelida com eles será justa.⁴³

Antes de vermos isso, contudo, é preciso reiterar que se trata de um problema de justiça, não de apreço excessivo pela honra.⁴⁴ Aquiles sublinha esse ponto: a distribuição dos bens comuns é inadequada. Quem mais cooperou, arriscando a própria vida pelos outros e pelo bem comum, recebe menos:

Para teu gáudio, grandíssimo despudorado, seguimos-te,
cã sem nenhum descortino, a vingar-te do ultraje dos Troas
a Menelau. Mas sequer te perturbas, nem cuidas de nada (ὄδ' ἀνεγχεῖς).⁴⁵
E, para cúmulo, ameaças de vires a escrava arrancar-me,
que dos Acaios obtive por prêmio de grandes trabalhos.
Nunca meu prêmio (γέρας) se iguala (ἴσον) ao que obténs,

[quando os nobres Argivos
uma cidade povoada, dos Troas, acaso conquistam.
É bem verdade que a parte mais dura dos prélios sangrentos
a estes meus braços compete; mas quando se passa à partilha (δασμός),
sempre o quinhão mais valioso (πολὺ μείζον) te cabe, enquanto
[eu me contento
com recolher-me ao navio, alquebrado, com paga
mesquinha.⁴⁶

Nessa fala de Aquiles fica evidente que se trata do problema da correta distribuição dos frutos da cooperação social, ou seja, da justiça. Evidenciam-no termos cruciais como “igual” (ἴσον) e “partilha” (δασμός). Aquiles arrisca a própria vida pelos outros frequentemente e contribui muito mais para o bem comum; recebe, porém, muito menos. Note-se, além disso, que se trata de um problema já recorrente.⁴⁷ Aquiles o suportava há muito com abnegação (*Selbstlosigkeit*),⁴⁸ e os gregos aparentemente já eram omissos. O caso da tomada de Briseida foi só a gota d'água, tanto das injustiças ativas de Agamêmnon quanto da omissão injusta e covarde dos gregos. A reclamação de Aquiles à mãe deixa ainda mais claro qual é o problema:

Tebas, cidade sagrada de Eecião foi por nós assaltada,
completamente destruída e espoliada das muitas riquezas.
Com equidade (εὖ) foi tudo entre os homens Aqueus
[dividido (δάσαντο),
tendo tocado a Agamêmnon a jovem donosa, Criseide. [...]
De minha tenda, porém, neste instante, arrancaram-me arautos
a bela filha de Brises, que a mim, como prêmio, coubera.⁴⁹

Como se vê, a ideia central aí é a de partilha equitativa, ou seja, de justiça. O ponto nodal não consiste, portanto, num problema de vaidade nem exatamente de honra. Desde o início, Aquiles intervém de forma abnegada em vista da justiça, do bem comum e esp. dos mais vulneráveis. É errôneo colocar o problema como com frequência é colocado: ele teria a sua honra e o seu orgulho feridos, e portanto seria motivado por uma vaidade ou algo que o valha, algo que (como se argumenta de perspectiva historicista) seria próprio do espírito aristocrático do período e

dessa classe guerreira. Não se trata disso. O cerne do problema, como ficou evidente, é a correta distribuição dos bens comuns, ou seja, da justiça. Mas o ponto é que o próprio Aquiles é a vítima da injustiça, de modo que nesse caso há uma coincidência entre aquele que, tendo um bom e nobre caráter, fica indignado diante da injustiça e aquele que sofre a injustiça. Mas nem sempre foi assim. Pois embora em nenhuma das intervenções anteriores Aquiles fosse a vítima da injustiça, já demonstrava o seu caráter justo ao indignar-se. Ele continua a indignar-se com a injustiça, mas agora ele é a própria vítima dela, o que tende a fazer parecer que age em defesa do próprio interesse e da própria honra. As suas ações, todavia, já mostraram que age acima de tudo em favor do bem comum e da justiça. Além de agora ser a vítima e, portanto, de sua indignação parecer algo mais interessado, também é preciso considerar que ele de fato é objetivamente o melhor dos gregos. Quando ele próprio o diz (v. 1.244, 411), temos a impressão de que é arrogante, orgulhoso e de que sofre por ter o orgulho ferido, mas não se trata disso. O fato de lembrar que é o melhor, ou seja, quem mais contribui para o bem comum, sublinha o fato de que se comete uma injustiça.

Pense-se no seguinte exemplo. Em uma temporada, Messi bate todos os recordes da história do futebol: maior número de assistências, de gols, de dribles e de passes exitosos. O seu time é campeão de todos os campeonatos de que participa. Messi é obviamente o melhor do time, mas também o melhor do mundo. No entanto, entre o fim dessa temporada e o início da seguinte, o presidente do clube comete alguns erros na administração, tenta compensá-los penalizando o time, Messi intervém em defesa do time e, como resposta do presidente, tem o seu, e somente o seu, salário reduzido na temporada seguinte. O que Messi deveria fazer? Se ele dissesse: isso é injusto pelo simples fato de só o meu salário ser reduzido, mas ainda mais levando em conta que, objetivamente falando, sou o melhor do time, pois no ano passado bati todos os recordes, fui provavelmente o melhor da história do futebol e, em boa medida em razão disso, o time foi campeão de tudo. Messi seria arrogante se ficasse indignado? Seria orgulhoso

em demasia se, diante dessa injustiça e de vergonhosa e injusta omissão de seus colegas, que não falariam nada, resolvesse sair do clube e se transferir para outro? Se o clube reduz o seu salário e os colegas não intervêm, então ou não deve fazer tanta falta mesmo ou, como parece ser o caso, o presidente é um tirano e os colegas são covardes, injustos e mesquinhos. Se Messi estaria certo em sentir piedade de si mesmo enquanto vítima de vil injustiça e indignação diante de seus algozes, que teriam benefícios imerecidos, e se então teria razão em se retirar do clube, que não mereceria os benefícios que ele lhe traz, por que Aquiles não estaria certo? Por que temos de insistir no lugar-comum segundo o qual é o herói guerreiro, da força e não da inteligência e da sabedoria, cioso da própria honra, que é exaltado e exagera, que quer igualar-se aos deuses e assim erra etc. etc. etc.? Aquiles é uma personagem da *Iliada* e dessa trama bem concreta, não um tipo de caráter.⁵⁰

Tendo reconhecido que a revolta de Aquiles consiste em indignação diante da injustiça e não em sofrimento (de alguém vaidoso ou muito cioso de sua reputação) pelo orgulho ferido,⁵¹ cumpre notar, em seguida, que os demais gregos são injustos ao se omitirem diante dessa injustiça sofrida por Aquiles. Por essa razão, o Pelida não é injusto ao ficar indignado com os gregos. Praticamente ninguém faz por ele o que ele, no mínimo por três vezes, fez por todos. A intervenção de Nestor é quase protocolar, além de conter repreensões – *mirabile dictu* – a Aquiles (v. 277-281). Ele reafirma a autoridade de Agamêmnon sobre os demais quando deveria mais do que nunca questioná-la. Como vimos, Agamêmnon errou diversas vezes, ao passo que em suas intervenções Aquiles foi sempre muito virtuoso, mostrando piedade, justiça, sabedoria, coragem e temperança, e isso ainda por cima em favor mais do povo, da justiça do que de si mesmo. E a retribuição que os gregos lhe dão é deixar tudo por isso mesmo:

Como é possível que algum dos Aqueus ao teu mando
[obedeça [...]]? (v.150)

Devorador do teu povo! Não fosse imprestável (οὐπιδανοῖσιν), Atrida,

toda essa gente, e ficara como último ultraje esse de hoje. (v. 231-232)

Sim, merecera me visse apodado de fraco (δειλός) e
[imprestável (οὐτιδανός),
se me deixasse dobrar ao capricho de tudo o que dizes.
Leis continua a ditar para quem te aprouber: mas teu mando
em mim cessou, pois estou decidido a negar-te obediência. (v. 293-297)

Essas palavras mostram que Aquiles percebe a injustiça dos aqueus ao se omitirem diante da injustiça que ele sofre.⁵² Como vimos, é próprio de um caráter virtuoso e nobre sentir compaixão da vítima e indignação contra o algoz diante de uma injustiça. Se os gregos o sentem, não o demonstram, provavelmente por um medo ignóbil. Como as desgraças que se seguem comprovarão, ao não defender Aquiles, os gregos colocam seus interesses privados acima da justiça e do bem comum – agem covardemente. Por tudo isso, não deixam de merecer o castigo que receberão e que Aquiles pede a Zeus via Tétis:⁵³ que apoie os troianos na guerra e que “eles assim destroçados, do chefe que têm se gloriem” (v. 409) – repara-se como ele sublinha o rei que eles aceitam ter. Por isso que logo em seguida Tétis dirá para Aquiles que conserve a cólera contra *os aqueus* (v. 421-422). Alguém dirá que Aquiles é um egoísta – depois do que já vimos? – carente de patriotismo. Mas que pátria, se a sua pátria é a Ftia (v. 169)? Ele é o rei dos mirmídones. Sua retirada, muito mais do que sua retirada como indivíduo, é a retirada dos mirmídones, mais ou menos como se o presidente de um país não concordasse com o tratamento que lhe é dedicado na ONU ou em alguma outra aliança internacional e decidisse se retirar da aliança, ou seja, retirar o seu país.⁵⁴

Com essa análise, vemos que já no canto I da *Ilíada* Aquiles arrisca-se pelo menos três vezes, sempre em favor da comunidade e dos outros mais do que de si mesmo.⁵⁵ Com suas intervenções, mostra ter, além de uma nobre compaixão, as virtudes cardeais da piedade, coragem, moderação e justiça. Como vimos, ele também exhibe muita sabedoria. Inspirado pela solicitude de Hera ao ver os gregos morrendo, Aquiles convoca a assembleia para resolver o problema da peste, desta feita mostrando ter uma nobre

compaixão. Nisso ele também já começa a mostrar a sua coragem, haja vista o provável ciúme de Agamêmnon diante do enfraquecimento de sua liderança. Como vimos, sua coragem também se manifesta quando ele garante a segurança do adivinho grego e quando critica a proposta de Agamêmnon de tomar outro prêmio de guerra para compensar a sua perda – a reação de Agamêmnon, tomando para si o prêmio de Aquiles, só evidencia algo que já era claro: Aquiles arriscava-se ao enfrentar o tirano em favor do bem comum. Já a sua piedade aparece logo no início quando, reunida a assembleia, ele considera que o problema da peste deve decorrer de alguma dívida dos gregos para com os deuses. Assim ele reconhece a existência do âmbito do divino, diferente do humano, bem como a necessidade de os homens serem justos para com os deuses. Além disso, ao convocar um sacerdote ou especialista nas coisas divinas para esclarecer o que estaria acontecendo, ele reconhece que não compreende completamente as coisas divinas. Esse reconhecimento dos limites do saber humano em geral e do seu em particular também é sinal de piedade. Depois, ele mostra ser justo ao tentar impedir Agamêmnon de tomar para si o prêmio de outro grego. Como ele mesmo diz, não havendo mais nada de comum a ser distribuído, os gregos não aceitariam recolher tudo de novo para redistribuir corretamente os prêmios, algo necessário para não desfazer a correção da distribuição tomando o prêmio diretamente de alguém. A preocupação de Aquiles é sábia e justa. No mais, quando Agamêmnon diz que pegará o seu prêmio e ainda o humilha com palavras de desprezo, Aquiles também mostra ter a virtude da temperança e da continência: obedecendo à voz de Atena, deusa da sabedoria, contém o seu desejo de matar o Atrida. Por fim, vimos que a saída de Aquiles se dá, não por orgulho ferido ou apreço excessivo pela própria honra, mas por ser vítima de uma injustiça tanto da parte de Agamêmnon quanto – é preciso notar – dos gregos, de modo que é legítima a sua indignação com esses últimos, que não fazem por ele o que ele fez por eles pelo menos três vezes.

Diante disso, além de muita sabedoria e de uma nobre compaixão, Aquiles mostra ter as virtudes cardeais da piedade, coragem, temperança e justiça. Ademais, é importante notar que isso já se dá no canto I da *Ilíada*, ou seja, em contexto em que não há combate físico, mas sim divergências e problemas políticos, por assim dizer. Em outras palavras, a redução de Aquiles a um modelo de virtude guerreira é demasiado empobrecedora e não raro nos impede de perceber o que aprendemos aqui, a saber, que, tendo não só a coragem e a coragem não só guerreira, mas também as demais virtudes cardeais, Aquiles pode muito bem ser um modelo de virtude *tout court*. Desta feita, essa virtude poderia manifestar-se, p. ex., em um jogador de futebol diante da liderança negligente e dos abusos do presidente do seu clube e da omissão covarde e injusta de seus colegas, conforme a analogia que propusemos. No entanto, ela também poderia manifestar-se em muitos outros casos mais próximos de nós, como em um funcionário diante dos abusos do patrão e da omissão covarde e injusta de seus colegas, ou mesmo em um aluno em face da liderança negligente e do autoritarismo de um professor junto com a omissão covarde e injusta de seus colegas. Pode-se concluir, por conseguinte, que também para nós o Aquiles de Homero é um exemplo a ser imitado não menos do que contemplado.⁵⁶

ABSTRACT

Against the tendency to see Achilles only as a paradigm of the aristocratic character of Archaic Greece, one that would be virtuous just for being courageous and skillful in battle and one that would have withdrawn from battle only because of his offended honor, this paper intends to show that in *Iliad* 1, therefore in a civic or political context instead of in war, the son of Peleus displays the cardinal virtues of piety, courage, temperance and justice, besides showing a noble compassion and considerable wisdom. The paper also seeks to demonstrate that Achilles withdraws from battle because he suffers an injustice by Agamemnon and – it is crucial to notice – the Greeks in general. In the light of this, his withdraw and his desire to see the Greeks being punished are just. The paper concludes by suggesting that Achilles could be taken as a paradigm of virtue *tout court* and not just of the aristocratic and warlike virtue of Archaic Greece.

KEYWORDS

Achilles; *Iliad*; Song 1; Cardinal Virtues.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIETI, James A. Achilles' Alienation in "Iliad 9". **The Classical Journal**, v. 82, n. 1 (oct. - nov., 1986), p. 1-27.
- _____. Achilles' Guilt. **The Classical Journal**, v. 80, n. 3 (feb. - mar., 1985), p. 193-203.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores, Aristóteles v. 2).
- _____. **Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- _____. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. *A philotes de Aquiles e Pátroclo na Iliada (um esboço)*. In https://www.researchgate.net/publication/332625211_A_philotes_de_Aquiles_e_Patroclo_na_Iliada. 2019.
- BASSET, Samuel Eliot. The *Αἰσχύρα* of Achilles. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 65 (1934), p. 47-69.
- CICERO, M. Tullius. **In Catilinam Orationes Quatuor; Pro Archia Poeta Oratio**. Zürich: Art. Institut Orell Füssli AG, 1967.
- GIORDANO, Manuela (org.). **Homero: Iliade, libro I. La peste – L'ira**. Introduzione e commento. Traduzione di Giovanni Cerri. Roma. Carocci. 2010. p. 254.
- DODDS, E.R. **The Greeks and the Irrational**. Los Angeles: University of California Press, 1951.
- HAMMER, Dean. Achilles as Vagabond: The Culture of Autonomy in the "Iliad". **The Classical World**, v. 90, n. 5 (may - jun., 1997), p. 341-366.
- HERÓDOTO. **História (v. I)**. Tradução de J. Brito Brocca. São Paulo: W.M. Jackson Inc. Editores, 1952.
- _____. **História (v. II)**. Tradução de J. Brito Brocca. São Paulo: W.M. Jackson Inc. Editores, 1953.
- HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- HOLWAY, Richard. Achilles, Socrates, and Democracy. **Political Theory**, v. 22, n. 4 (nov., 1994), p. 561-590.

- HOMERO. **Íliada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- _____. **Íliada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- _____. **Íliada**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.
- _____. **Odisseia**. Tradução de Donald Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- _____. **Odisseia**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.
- _____. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KIRK, G.S. **The Iliad**: a commentary. v. 1, books 1-4. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- LAMPERT, Laurence. Socrates' defense of Polytrropic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's "Lesser Hippias". **The Review of Politics**, v. 64, n. 2 (spring, 2002), p.-231-259.
- LOURENÇO, Frederico. Prefácio. In: HOMERO. **Íliada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- MALTA, André. Aquiles x Odisseu: a Íliada à luz do Hípias Menor. **Hypnos**, São Paulo, n. 23, 2o semestre 2009, p. 278-289.
- MOTTO, Anna Lydia; CLARK, John R. Isê Dais: the Honor of Achilles. **Arethusa**, v. 2, n. 2 (fall, 1969), p. 109-125.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PARRY, Adam. The Language of Achilles. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 87 (1956), p. 1-7.
- PLATÃO. **Platonis Opera**. Oxford: Clarendon, 2002 (1900). 4 v. (Org. John Burnet).
- _____. **Cármides**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2015.
- _____. **Eutífron**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2015.
- _____. **Laques**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2015.

_____. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RABEL, Robert J. Apollo as a Model for Achilles in the Iliad. **The American Journal of Philology**, v. 111, n. 4 (winter, 1990), p.429-440.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Harvard: Harvard University Press, 1971.

REDFIELD, James. Nature and Culture in the Iliad: the Tragedy of Hector. In: HOMERO. **Iliada**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

WILSON, Pearl Cleveland. The πᾶθει μᾶθος of Achilles. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 69 (1938), p. 557-574.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. Tradução de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultura, 1980. (Os Pensadores, Sócrates)

¹ Com algumas mudanças e adaptações ao formato de um artigo, o texto que se segue consiste *grasso modo* em versão de uma seção de nossa tese de doutorado, intitulada *Da ambição à música: o Eros como caminho à perfeição no Banquete de Platão* e defendida na UFRJ-PPGLC (2022).

² Tradução nossa de: “*Sed pleni omnes sunt libri, plenae sapientium voces, plena exemplorum vetustas; quae iacerent in tenebris omnia, nisi litterarum lumen accederet. Quam multas nobis imagines non solum ad intuendum, verum etiam ad imitandum fortissimorum virorum expressas scriptores et Graeci et Latini reliquerunt!*”.

³ “A *Iliada* começa no instante em que Aquiles, colérico, retira-se da luta, o que põe os gregos no maior apuro” (JAEGER, 1994, p. 74).

⁴ Para Jaeger (1994), p. ex., a *Iliada* retrataria um mundo em estado completo de guerra e em que a virtude é a virtude heróica guerreira (p. 40), ao passo que a *Odisseia* retrataria um mundo em paz, mais humano e civilizado (p. 41, p. 43), cujo herói seria aquele homem ao qual nunca faltaria o conselho inteligente e a palavra adequada a cada ocasião (p. 45). “A *Odisseia* reflete um estágio muito posterior da história da cultura” (Idem, *ibidem*, p. 36). “[...] era para o lado humano da vida dos heróis que se dirigia, de preferência, o interesse de uma época posterior [...]” (Idem, *ibidem*, p. 41).

⁵ “Ambas as paixões são próprias de um caráter nobre, porque devemos não só sentir tristeza e compaixão com os que sofrem um mal imerecido, como sentir indignação contra os que imerecidamente gozam de felicidade” (Aristóteles, *Retórica*, II, 9, 1386b).

⁶ Note-se que ao rogar aos gregos e esp. aos atidas que devolvam sua filha, Crisís carrega consigo a presença e o poder de Apolo: vai às naus gregas “tendo nas mãos guirlandas de Apolo certo/ sobre cetro dourado” (1.14-15). Além disso, faz um alerta implícito para a necessidade de respeitar Apolo como condição do retorno à casa por parte dos gregos (v. 18-21). Repare-se que todos os outros gregos consentem efusivamente (v. 22) em respeitar o sacerdote (v. 23), mas não Agamêmnon (v. 24), que age aí como um tirano. Além disso, ao expulsar Crisís, desrespeita não só a velhice (“velho”) (v. 26) do sacerdote, como a própria sacralidade dele e de Apolo: “[Q]ue agora o cetro e a guirlanda do deus não te servem para nada” (v. 28). Age, portanto, de forma autocrática, violenta e ímpia. “[...] *rebuffing Khruses will mean offending the god himself, a message Agamemnon fails to grasp [...] leading to the menacing and blasphemous 28*” (KIRK, 1985, p. 55). Por tudo isso, Apolo se encoleriza com o líder dos gregos e lhes lança uma peste: “O de Leto e Zeus filho: pois esse, com o rei encolerizado (v. 9),/ doença funesta dissipou sobre o exército, e o povo perecia (v. 10),/ porque o Atida desrespeitou o sacerdote Crisís (v. 11)” (tradução nossa). É importante perceber, assim, como Agamêmnon é um péssimo líder, para reconhecer que a revolta de Aquiles contra ele não será exagerada. Essa é uma das estratégias de Bassett (1934) para redimir Aquiles de um dos erros que se lhe costuma atribuir: comportamento exageradamente irritadiço e impetuoso no canto I (p. 47). Agamêmnon não teria pudor diante da idade do sacerdote nem diante de Apolo; negligenciaria completamente a decisão unânime da assembleia; não teria dignidade real ao ser tão desnecessariamente descortês com um humilde suplicante que foi cortês e gentil; negligenciaria o interesse do exército ao ofender um deus olímpico; mostraria ser infiel em casa (v. 112-125), algo ignóbil para um rei e, anunciado em público, ultrajante para a maior rainha da Grécia; também se mostraria um péssimo comandante ao nunca ter iniciativa, como no caso da peste (p. 48-49).

⁷ *Il.*, 1.53-58; tradução de C.A. Nunes

⁸ “Os deuses intervêm em toda motivação das ações humanas. Isto não está em contradição com a compreensão natural e psicológica desses acontecimentos” (JAEGER, 1994, p. 80).

⁹ Como diz Holway (1994), Aquiles “*is inspired by divine pity to come to the aid of his fellow Achaians*” (p. 564). Segundo o mesmo autor, aí Aquiles serviria como “*the agent of Hera's maternal concern for the Achaians*” (p. 565). Essa capacidade de compadecer-se que faria parte da nobreza de caráter de Aquiles também se manifestaria, a nosso ver, em outros dois momentos cruciais da *Iliada*: com a embaixada que, nas *Preces (Lítai, IX)*, lhe pedirá que retorne ao combate, mais especificamente suscitada pelo discurso de Fênix e, ainda mais, de Ájax, e depois diante do pedido de Príamo para que devolva o corpo do filho Heitor, no canto 24.

¹⁰ Aristóteles, *Retórica*, II, 9, 1386b.

¹¹ Aristóteles, *Retórica*, II, 8, 1385b.

¹² Idem, *ibidem*, 9, 1386b.

¹³ Basset (1934) chama atenção para vários outros momentos da *Iliada*, além desse da peste, em que faltaria iniciativa a Agamêmnon, o que evidenciaria quão mau comandante ele seria (p. 49-50).

¹⁴ Se então era preciso convocar uma assembleia, por que Agamêmnon ainda não a convocara? Não foi perspicaz o suficiente para perceber que o povo já sofrera demais e que era chegado o momento? Se é esse o caso, então não é um líder muito inteligente e, portanto, confiável: não se poderá contar com sua perspicácia quando outros problemas ocorrerem, ele demorará para percebê-los, para reconhecê-los. Ou percebeu o problema e o sofrimento, mas não se importou até então com esse sofrimento do povo? Se é esse o caso, então não é um líder benevolente em relação a seu povo e àqueles liderados por ele, com o que obviamente também deixa de ser confiável. Ou se importou e percebeu que era chegado o momento, mas não teve coragem para tomar a iniciativa? Se é assim, então não é um líder corajoso e, portanto, confiável como alguém que deve tomar a iniciativa. Por tudo isso, como doravante confiar na liderança de Agamêmnon, se Aquiles estiver certo em convocar uma assembleia?

¹⁵ Aquiles “*risks the anger of a powerful king in a divinely prompted attempt to save his community*” (HOLWAY, 1994, p. 564). Agamêmnon dirá que Aquiles quer sobrepor-se a todos, dominar a todos e reinar sobre todos os outros (v. 287-289).

¹⁶ Para o mero enfrentamento de risco como diferente da coragem, uma vez que a coragem deve ser algo nobre, cf. *Laques* (193c-d); esse risco deve ser enfrentado por um bem (*Laques*, 199c) ou algo nobre (*ton kalou heneka*) (*Ética a Nicômaco*, III, 7, 1115b 12-13).

¹⁷ V. 59-67; tradução de C.A. Nunes

¹⁸ Veja-se o que, para defender Sócrates da acusação de impiedade, Xenofonte (*Memoráveis*, I, 1, 6-9) relata a respeito de Sócrates levar em conta os limites do saber humano para determinadas questões e a consequente necessidade de recorrer a um saber divino das coisas divinas. A consideração do *Eutífron*, diálogo platônico sobre a piedade, também ajuda a ver essa virtude em Aquiles. O elemento agnóstico, por assim dizer, da piedade (presente tanto em Aquiles quanto na passagem de Xenofonte) também se faria notar no diálogo platônico: Eutífron presume saber tão bem as coisas divinas (4e-5a), o que é a piedade (5d) e o que os deuses amam (7a) que, graças a essa presunção intelectual, está prestes a cometer a impiedade de levar o próprio pai à morte. (Para Aquiles como pio no sentido de reverente aos pais, cf., é claro, *Iliada*, XXIV: ama Príamo [v. 650] como ao próprio pai [v. 507].) Depois, se a piedade é a parte da justiça referente aos cuidados com os deuses (*Eutífron*, 12e), um serviço prestado aos deuses (13d) ou a arte do comércio entre deuses e homens (14e), Aquiles mostra-se preocupado se os gregos não estariam em dívida com os deuses e se não deveriam, portanto, prestar-lhes um serviço; se a piedade é o saber dos sacrifícios e orações (14c), Aquiles (ver nota abaixo) mostra-se conhecedor dessas práticas.

¹⁹ Vejam-se as palavras de Giordano (2010) a respeito dos versos citados acima: “*Versi di valore istituzionale, in cui si enuclea una parte di sapere fondamentale per gestire l'emergenza di un'epidemia improvvisa: la consultazione di un esperto in grado di rilevare le cause e di suggerire la soluzione. Il Pelide a colpo sicuro già riconduce eziologicamente l'epidemia a una mancanza commessa nei confronti di Apollo; il suo ventaglio di ipotesi, un voto inadempito o una mancata ecatombe, non coglie però nel segno, in quanto il Pelide omette volontariamente il sacrilegio di Agamemnone, mentre il modo per porre fine all'epidemia, l'offerta di un sacrificio, risulta quello consuetudinario. Nel far interpretare ad Achille questa funzione 'didattica' e parenetica, l'aedo lo ritrae come un capo saggio e in grado di gestire una crisi in maniera appropriata*” (p. 137, destaque nosso). Já Kirk (1985) afirma o seguinte: “*Achilleus here categorizes certain ritual errors quite carefully – divine displeasure could arise over either prayers or sacrifices, omitted or wrongly performed; but he does not mention, perhaps deliberately, other possible offences, such as the one Agamemnon might have committed against Apollo's priest*” (p. 65).

²⁰ Segundo Giordano (*op. cit.*), haveria uma caracterização violenta e totalmente desrespeitosa implícita nessas palavras de Agamêmnon. O verbo “ἀντιῶω”, que significa andar para encontrar, teria aqui um significado sexual (p. 129). Já Kirk (1985) comenta: “*The threats against the girl Khruseis are, by contrast, openly expressed, ungainly [...] and pathetic ('far from home') by turns, and leading to the tasteless summation of household duties, from weaving to concubinage, in 31. The sentence is a powerful one typical of Agamemnon at his nastiest*” (p. 56).

²¹ Note-se, além disso, como Apolo serve de certo modelo para Aquiles: ambos sentem uma cólera divina, em ambos essa cólera é despertada por Agamêmnon, em ambos por causa de uma mulher, ambos, em troca, causarão grandes sofrimentos nos gregos. De certa forma, os sofrimentos causados pela retirada de Aquiles não deixam de continuar a punição aplicada aos gregos por Apolo, uma vez que Aquiles aparece aí quase que como um análogo do deus e de seu sacerdote, tendo aparecido pela primeira vez para satisfazer uma vontade do deus. Sobre isso, percebe-se que, assim como fez o sacerdote, também Aquiles, depois de ser desrespeitado por Agamêmnon, se retirará, sozinho, rumo à praia e pedirá a uma divindade, sua mãe, que castigue os gregos. O canto XXIV, que fecha o poema, mostra, em *ring composition*, quão cruciais são elementos do canto I, bem como a proximidade de Aquiles e Apolo: se no I um ancião vai ao acampamento grego implorar pela devolução da filha, ela lhe é negada e ele é desrespeitado (por Agamêmnon), no XXIV outro ancião, Príamo, vai ao acampamento grego implorar pela devolução do filho, que lhe é respeitosamente devolvido (RABEL, 1990), com o que a estrutura do poema inteiro ressaltaria o contraste entre a impiedade de Agamêmnon e a picadade de Aquiles.

²² 1.80; tradução de C.A. Nunes.

²³ 1.85-21; tradução de C.A. Nunes

²⁴ Kirk (1985) acha que a menção de Agamêmnon por parte de Aquiles seria “*a gratuitous addition, this, and mildly insulting, the beginning of trouble. The comprehensiveness of Achilleus' guarantee was plain enough without directly mentioning the king again*” (p. 61). No entanto, Calcas já mencionara “o guerreiro que manda nos Aqueus todos” (v. 78), sem mencionar-lhe o nome, talvez por medo. Aquiles só torna essa referência explícita, de modo a incluir Agamêmnon explicitamente na sua garantia de proteção e assim deixar o adivinho ainda mais seguro. De resto, pelo que já vimos, essa menção está longe de ser o começo dos problemas: para nem falar na expulsão autocrática e ímpia do sacerdote Crisis, a simples convocação da assembleia por parte de Aquiles já deve ter despertado ciúme no rei.

²⁵ Compare-se com “πολύ βούλωμαι” logo acima, em v. 112, e no presente: “[Q]uero muito” tê-la em casa, dizia Agamêmnon. Note-se, além disso, que o seu desejo (do bem para si) suplantar, de novo, o seu zelo pelo bem comum, uma vez que logo pedirá um prêmio para si e tomará, de novo, uma mulher

como prêmio, causando assim outra série de desgraças ao povo.

²⁶ Em face do que já se passou, quando não fez nada diante da peste que por dez dias destruía o seu povo, e do que está prestes a acontecer, quando por causa de sua injustiça e *pleonexia* causará a retirada de Aquiles e as consequentes desgraças ao povo, esse verso é cheio de ironia da parte do poeta, porque o leitor atento percebe quão vazias e insinceras são tais palavras, e como se adequariam muito melhor a Aquiles, justamente aquele que Agamêmnon está prestes a atacar, acusando-o de fazer o que ele próprio faz, *i.e.*, de agir em vista de seu interesse particular.

²⁷ Note-se que se dirige a todos genericamente, sem especificação. Cf. “todos” logo abaixo.

²⁸ Não é injusto, porque foi ele quem despertou a cólera de Apolo ao desrespeitar, só ele contra o parecer todos os demais gregos, o seu sacerdote.

²⁹ 1.116-120; tradução de C.A. Nunes.

³⁰ Perceba-se, portanto, que Agamêmnon tem um senso de responsabilidade muito fraco e que isso é um defeito seu, não uma característica dos gregos em geral, como quiseram alguns (*pace* DODDS, 1951, cap. I e II).

³¹ “*As Socrates' will be, Achilles' altruism and piety are brushed as mere pretense*” (HOLWAY, 1994, p. 564). Com razão, o autor aponta que o verdadeiro motivo da acusação de Agamêmnon é que com a intervenção de Aquiles “*he is angry at having his shortcomings publicly exposed, or he envies the incomparable son of the goddess Thetis*” (Idem, *ibidem*).

³² Aderindo ao lugar-comum (a nosso ver bastante questionável) segundo o qual não haveria valorização do altruísmo na Antiguidade, algum (a) helenista poderia estranhar essa ênfase no fato de que Aquiles age em benefício dos outros mais do que de si mesmo. Basta-nos, porém, o seguinte testemunho: “Também são καλά todas as coisas cujo prêmio é a honra; e as que visam mais a honra do que o dinheiro. Igualmente as coisas desejáveis que uma pessoa não faz por amor de si mesma (μη αὐτοῦ ἔνεκα); coisas que são absolutamente boas (τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ), como as que uma pessoa fez pela pátria (ὑπὲρ πατριδος), embora descuidando do seu próprio interesse (παριδῶν τὸ αὐτοῦ); coisas que são boas por natureza; e as que são boas, embora não o sejam para o próprio (ἃ μὴ αὐτῷ ἀγαθὰ), pois estas últimas sê-lo-iam por egoísmo (αὐτοῦ γὰρ ἔνεκα); são καλά as coisas que é possível ter depois da morte mais do que durante a vida; pois o que se faz em vida tem um fim mais interesseiro (τὸ [...] αὐτοῦ ἔνεκα). Também todas as obras que se fazem em benefício dos outros (τῶν ἄλλων ἔνεκα), pois são mais desinteressadas (ἦπτον γὰρ αὐτοῦ); e todos os êxitos obtidos para outros (περὶ ἄλλους), mas não para o próprio (μὴ περὶ αὐτόν); especialmente para os benfeitores, porque isso é justo” (Aristóteles, *Retórica*, I, 9).

³³ 1.122-29; tradução de C.A. Nunes. Salvo aviso em contrário, todas as traduções de Homero serão desse tradutor.

³⁴ Pense-se, p. ex., em um time de futebol: a cada gol feito, o goleador deve ganhar mil reais. Se Messi faz 100 gols no ano e Neymar 50 e se no final Messi ganha 100 mil reais e Neymar 50 mil, então eles ganham (proporcionalmente) o mesmo – eis a igualdade (*isotes*), segundo Aristóteles (*EN*, V, 3), em que consiste a justiça –, ou seja, mil reais por gol (*analogia*). Se no final se retira mil reais de Messi, então terá ganhado (proporcionalmente) menos que Neymar, não se terá respeitado a igualdade, nem a proporcionalidade, nem o mérito de cada um. Em certo sentido, pode-se dizer que é isso que aconteceria a Agamêmnon (o que, a rigor, não é verdade, pois ele mereceu a perda!): ao perder o seu prêmio, Agamêmnon fica com menos que os demais (proporcionalmente e conforme o mérito – no entanto, ele o mereceu por desrespeitar Apolo, a despeito do parecer de todos os demais!). Colocando-se agora da perspectiva de Aquiles, qual poderia ser uma solução justa? Tomar do que haveria de comum para dar a

Messi sem desfazer a proporção, ou, como é o caso, não havendo mais nada de comum, recolher tudo de novo e redistribuir conforme o mérito e a proporção. Pois se Messi pegasse algo diretamente de Neymar, a proporção seria desfeita novamente, pois Neymar receberia menos que todos os demais, segundo a proporção. Não havendo mais nada de comum, seria preciso recolher tudo de novo e redistribuir, sob pena da própria comunidade ser desfeita.

³⁵ Elogiando as virtudes, e esp. a sabedoria, de Aquiles, Giordano (2010) o descreve como alguém que conhece as normas da comunidade: “*Achille è uno specialista della memoria e un perfetto conoscitore delle norme comunitarie*” (p. 32). Uma dessas normas às quais Aquiles apelaria seria uma lei fundamental do “*damos*”: não recolher de novo os prêmios de guerra (Idem, *ibidem*).

³⁶ Sendo Atena, recorde-se, a deusa nascida da cabeça de Zeus depois que esse engole a Astúcia. Hesíodo, *Teogonia*, v. 886-891, v. 924-26.

³⁷ Giordano (2010) sublinha esse passo para dizer que Aquiles respeita os deuses como um rei perfeito e ainda exprime essa sabedoria em versos sentenciosos (1.216-18), o que mostra sua piedade novamente, mas aí também podemos ver a sua *swfrosu&nh* (temperança ou continência) – ou obediência aos superiores. Aquiles sempre mostrará essa virtude da obediência ou da escuta dócil de palavras sábias: “*There is no evidence in Achilles of a stubborn heedlessness or granite inflexibility [...]*” (MOTTO; CLARK, 1969, p. 113). O lugar-comum da recalcitrância de Aquiles seria, então, *propaganda* (de Agamêmnonn) (Idem, *ibidem*, p. 114). No canto IX, ao contrário do que pretende uma leitura apressada, porém muito comum, ele cede em boa medida aos pedidos de Fênix (v. 617-619; comp. com v. 356-358) e Ajax (v. 650-655), enquanto no XXIV ele cede ao pedido da mãe, à vontade de Zeus e à súplica de Príamo para que devolva o corpo de Heitor. Sobre Aquiles ceder no IX, ver Platão, *Hípias Menor* (ἀναπεισθεῖς, 371e); ARIETI, 1985, p. 195 (“*modifies his position sharply after each appeal*”); BASSET, 1934, p. 52 (“*He changes it [sua opinião], to be sure, after the speeches of Phoenix and Ajax [...]*”); LAMPERT, 2002, p. 245 (“*mente dividida incerta de si mesma*”). Cf. também MOTTO; CLARK, 1969, p. 114; MALTA, 2009, p. 288; ASSUNÇÃO, 2019, p. 5, n.10.

³⁸ Para a virtude da *σωφροσύνη*: “Para a grande massa, os pontos cardiais da temperança (*σωφροσύνης*) não são obedecer (*ὑπηκούος*) aos chefes, e ser senhor de si relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida?”. *República*, III, 389d-e. “[...] assemelha-se, ainda mais que nos casos anteriores, a um acordo (*συμφωνία*) e a uma harmonia (*ἀρμονία*)” (Idem, *ibidem*, IV, 430e. Em Aristóteles essa virtude também se deixa resumir, *grosso modo*, na obediência do desejo à razão: “*διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ*” (*Ética a Nicómaco*, III, 12, 1119b15). Também *EN*, I, 13, 1102b25-1103a1. Em Aristóteles, pode-se considerar que a virtude ética inteira é uma disposição de escutar e obedecer ao *logos* (porque da parte da alma que participa do *logos* passivamente, na medida em que pode recebê-lo, acolhê-lo). No *Cármides*, diálogo platônico sobre a *σωφροσύνη*, as definições dessa virtude como certa calma (159b), pudor (160e) e, depois, ocupar-se das próprias coisas (161b) e conhecer a si mesmo (164d) também podem ser aproximadas da referida contenção de Aquiles diante das palavras da deusa da sabedoria, pois essas definições apontam para uma hesitação, um cuidado, uma ponderação relacionados a um medo de errar ligado, por sua vez, ao reconhecimento das próprias limitações, inclusive frente a alguém superior: o pudor que nos impede de dizer uma bobagem sobre algo diante de um especialista no assunto é uma moderação ligada ao reconhecimento da superioridade do outro nesse aspecto; o limitarmo-nos a falar ou fazer só o que sabemos, deixando a quem sabe as outras atividades, também é uma moderação; na base de todas essas manifestações da moderação estaria o autoconhecimento enquanto reconhecimento dos próprios limites. Ora, Aquiles reconhece que Atena é uma deusa e ele é mero mortal, e que ela

sabe mais do que ele no que está em questão, o que o leva a conter o seu desejo nos limites desse saber superior e a fazer o que lhe cabe enquanto mortal, obedecendo aos deuses, e enquanto melhor guerreiro, mas rei detentor de menor exército do que o de Agamêmnon, deixando para depois, como aconselha a deusa, o combate físico e prêmios ainda maiores.

³⁹ Aquiles também mostra ter outras virtudes quando recebe com doçura os mensageiros de Agamêmnon que lhe foram tomar Briseida (1.330-45), em contraste com o modo como outros reis poderosos tratam os inferiores, principalmente se lhe trazem más notícias ou verdades desagradáveis, como Calcante e Crisís a Agamêmnon (1) e Tersites, homem do povo (2.198), a Odisseu (2.265): Aquiles é duro com os poderosos que abusam do seu poder, mesmo correndo risco, e doce com os fracos, com os quais poderia ser duro sem correr nenhum risco; Odisseu, covarde e bajulador, faz o contrário.

⁴⁰ HOLWAY, 1994, p. 564.

⁴¹ Heródoto, I, 29 *et seq.*

⁴² Como resposta, ver *Il.* 1.311, 2.246-64; *Odisseia* 3.160-65.

⁴³ “[...] *the Achaeans acquiesce rather than join in Agamemnon's condemnation of Achilles* [...]” (HOLWAY, 1994, p. 564).

⁴⁴ Quanto à importância que a glória imortal teria posteriormente no poema, apesar de uma primeira impressão poder sugerir o contrário (9.413), vários estudiosos os mais respeitáveis defenderam de forma persuasiva que a volta de Aquiles ao combate dar-se-á, muito mais do que pela glória imortal, por senso de responsabilidade, culpa e remorso: ele teria rompido com o sistema de valores (baseado na honra) predominante em sua comunidade (p. ex., rejeitando a honra advinda dos homens e satisfazendo-se com a de Zeus: 9.607-10) e teria inaugurado ou descoberto algo novo (baseado na consciência, no senso de dever ou de responsabilidade: esp. 18.25-35, 102-15; 19.67). “Mas a *Iliada* mostra-nos Aquiles perante outra tragédia interior, uma que tem passado despercebida a muitos helenistas. Para a notarmos, temos de equacionar de outro modo a noção de que a *Iliada* é o poema da *areté* (excelência) heroica, em que os heróis combatem para obter renome e glória. [...] deixou de acreditar na própria guerra, na glória, no heroísmo. [...] Não será, nunca mais, a busca da glória heroica que levará Aquiles a combater. Só um motivo absolutamente pessoal e íntimo, como a dor perante a morte de Pátroclo, o levará a pegar nas armas” (LOURENÇO, 2013, p.79-80). “*In thus paving new moral ground, Achilles achieves a different kind of heroism from that of the other Homeric heroes: he becomes the inventor of guilt, of private conscience. Achilles in his torment looms larger than any of the other warriors at Troy, for he and he alone confronts a higher moral dilemma, a moral dilemma which raises the poem to a monumental level in the history of humanity, and begins the search for a morality not based on public opinion, but on individual responsibility*” (ARIETI, 1985, p. 203). Ver também ARIETI, 1986; HAMMER, 1997; BASSET, 1934, p. 65; WILSON, 1938, p. 568-569; PARRY, 1956, p. 5-7.

⁴⁵ Ou seja, não sofres, não te atormentas com, o que pode ser uma referência à omissão diante da peste e ao fato de que Aquiles se preocupou e sofreu com o sofrimento do povo.

⁴⁶ 1.158-68

⁴⁷ “*In the past, Achilles silently acquiesced in a distribution of spoils in inverse proportion to his and Agamemnon's actual deserts: Agamemnon amassed undeserved riches while Achilles contented himself with something 'small but dear' (1.164-8)*” (HOLWAY, 1994, p. 563). Enquanto os gregos ficavam no cerco a Troia, era Aquiles quem saqueava as cidades vizinhas e lhes trazia os prêmios (cf. 9.320-35), inclusive a filha de Crisís, que coube a Agamêmnon (1.366-69). “*Since coming to Troy, Achilles has often led his men from their camp, and unaided by the other chieftains he has brought back spoils from no less than twenty-three cities*” (WILSON, 1938, p. 560).

⁴⁸ Pace Nietzsche, *Além do bem e do mal* (§ 260).

⁴⁹ 1.366-92.

⁵⁰ “Homer’s characters are in no sense types, but living personalities” (BASSET, 1934, p. 69). Por isso Giordano (2010) tem razão, a nosso ver, quando, depois de mostrar que a indignação de Aquiles é justa, afirma que é preciso ver a sua ira não como “un tratto sostanziale del carattere dell’eroe, suscettibile di manifestarsi al di là delle cause contingenti”, pois que “in questa interpretazione si è persa di vista la causa dell’ira, il comportamento di Agamemnone, su cui il primo libro invece si concentra in modo critico” (p. 31). Nós só acrescentaríamos que os gregos, por sua omissão, também merecem a indignação de Aquiles.

⁵¹ O próprio Aquiles fala na ofensa à ou privação da sua τιμή (I, v. 171, 353, 356; cf. v. 505, pedido de tétis a Zeus; v. 510) termo que algumas vezes é traduzido como “honra”, o que a nosso ver gera mal entendidos. A τιμή de alguém é antes o seu valor publicamente reconhecido (apenas reconhecido, não inventado), mas que deriva de seu valor ou mérito objetivo, por assim dizer, pois que já posto à prova na prática diante dos outros, que, assim, devem reconhecer e respeitar o seu valor e dignidade, algo diferente da mera reputação, honra ou fama. Não à toa, com frequência a τιμή aparece junto com o verbo cognato τίω (v. 354, v. 510), pagar um preço. Numa sociedade em que não há dinheiro, a τιμή está pelas devidas retribuições – portanto valor, respeito, dignidade, direitos, privilégios, poderes – que a comunidade dá a cada cidadão, algo diferente da sua reputação, honra ou fama, pois diretamente derivado de suas ações e méritos efetivamente comprovados e que implicam, como retribuição, benefícios bem concretos (donde ser razoável uma aproximação ao que para nós é o salário de uma pessoa e o preço de algo). Cf. LSJ: τιμή, ἡ, (τίω) *that wch is paid in token of worth or value [...]* 3. *a dignity, office, magistracy. [...]* II. *of things, worth, value, or price, Lat. pretium*”.

⁵² “Aquiles também é vítima do erro – fundamentalmente, não de seu próprio erro, mas do erro de Agamêmnon. Uma injustiça é cometida contra ele, fato que o deixa perplexo. Sente que sua comunidade está imersa em vergonha em relação a ele; os gregos, ao acatar a injustiça de Agamêmnon, tornaram-se *outidamoi*, ‘gente de nada’ (I, v. 231), ele mesmo teria se tornado um *outidamos* se não tivesse se rebelado (I, v. 231)” (REDFIELD, 2020, p. 1005). Basset (1934) também chama a atenção para o ressentimento de Aquiles, desde o início, com a omissão dos gregos (p. 62), e acrescenta: “*The poet, too, has given hints that there were grounds for Achilles’ resentment*” (p. 63), sendo um dos seus exemplos o passo em que a multidão aprova Odisseu quando esse pune Tersites por insultar Agamêmnon por seu tratamento a Aquiles (2.270-77) (Idem, *ibidem*). Já Wilson (1938) comenta que embora os gregos não tenham cometido realmente uma injustiça contra Aquiles, “*they did fail to support him against Agamemnon’s injustice*” (p. 566).

⁵³ Arieti (1985) afirma, com base em futura fala de Fênix (9.515-25: especialmente “antes, a tua atitude nós todos assaz a exculpávamos” [πρὶν δ’ οὐ τι νεμεσητον κεχολωσθαι], ou seja, não era digno de indignação da nossa parte o encolerizar-se da tua parte), que nenhum dos gregos achava que Aquiles estava errado em se retirar (p. 193). Já Wilson (1938) defende que teria sido intenção do poeta representar Aquiles por todo o canto I “*entirely free from blame*” (p. 565).

⁵⁴ “[...] *for a modern parallel we must think not of individuals, but of nations – for example, of Irish withdrawal in the two world wars*” (ARIETI, 1985, p. 193).

⁵⁵ Agora podemos entender melhor por que um estudioso pode falar nos compromissos de Aquiles “*to self-sacrifice in the service of others*” (HOLWAY, 1994, p. 562), que ele “*risks his life daily to restore the honor of others*” (Idem, *ibidem*), que mesmo a glória que buscaria para si mesmo pode ser “*as much a consolation for his mother, shamed and humiliated by her marriage to a mortal, as a prize for himself*” (Idem, *ibidem*, p. 562-563), que ele supera os outros em arriscar a própria vida “*to beat death away from his companion (1.341, 9.322; cf. 18.129)*” (Idem, *ibidem*, p. 563), que, portanto, uma parte crucial de seu caráter pode ser caracterizada como

“*other-regarding and community-regarding*” (Idem, *ibidem*) e “*altruism*” (Idem, *ibidem*, p. 564). Era esse seu cuidado com os outros que estava em questão desde o início, como o próprio Aquiles descreve com uma metáfora cujo espírito podemos compreender melhor agora, depois da nossa análise: “Tal como aos filhos implumes costumava levar a avezinha/ grato alimento depois de o encontrar, sem que em si mesma pense (κακῶς δ’ ἄρα οἱ πέλει αὐτῆ):/ de igual maneira tenho eu muitas noites insones passado/ e dias cheios de sangue no horror dos combates [...]” (*Il.* 9.322-26).

⁵⁶ Gostaria de agradecer a um parecerista anônimo por suas sugestões muito sensatas, inclusive aquelas que não foram acatadas.