

## *A areté* na aristocracia homérica

Alexandre Rosa

### RESUMO

Na literatura grega antiga, encontramos uma quantidade significativa de vocábulos que representa não só um modo de pensar, mas também uma maneira de agir propriamente helênica. No que tange a esse assunto, o termo *areté* se destaca por sua acepção não permanecer a mesma, mas assumir matizes vários, dependendo da época ou do autor em questão. Por essa razão, delimitamos nosso trabalho, objetivando mostrar o sentido de *areté* no contexto da sociedade aristocrática retratada nos Poemas Homéricos, um valor basilar entre os guerreiros, que os faz praticar atos honrosos e ações gloriosas.

### PALAVRAS-CHAVE

*Areté*; Homero; Poemas Homéricos; Aristocracia.



o abordarmos alguns conceitos e valores presentes na tradição grega antiga, sobretudo na homérica, é importante analisarmos o contexto que contribuiu para sua formulação<sup>1</sup>. Muitos poetas, dramaturgos, historiadores e filósofos, ao descreverem ou mencionarem determinados eventos sociais relativos ao período denominado arcaico da Grécia, quase invariavelmente, recorriam às lembranças de um passado fabuloso, de guerras memoráveis, de varões corajosos, para estimular sentimentos dignos e atitudes honrosas nos homens. A busca incessante de um ideal que mostrasse aos mais jovens as proezas e realizações do povo grego era a base da educação, pois acreditava-se que o exemplo de um passado glorioso pudesse delinear e fortalecer nos de então os valores estabelecidos.

Qualquer comentário acerca da civilização grega antiga tem em Homero a fonte primeira de informação, já que nos Poemas Homéricos se encontra a mais antiga manifestação do pensamento grego. Marrou<sup>2</sup> destaca o conteúdo ético dos poemas – cujos fundamentos eram a honra e a glória imperecível – como elemento decisivo para sua aplicação na educação dos jovens aristocratas, que tinham como modelo ideal de ação e conduta os heróis homéricos. A educação arquetípica estava, pois, relacionada com uma aristocracia que vivia de acordo com um código de conduta pautado em valores tradicionais, transmitidos oralmente pelos mais velhos, o qual delineava o caráter do indivíduo e o fazia sentir-se participante da comunidade. Essa ideologia de perfeição é sintetizada nas palavras de Fênix, nos vv. 442-443 do canto IX da *Ilíada*, nos quais se traça o perfil do nobre como indivíduo portador de habilidades física e intelectual: “τοῦνεκά με προέηκε, διδασκόμεναι τάδε πάντα, μύθων τε ῥητῆρ’ ἔμεναι, πρηκτῆρά τε ἔργων” (Por esta razão me enviou, para te ensinar tudo isso: proferir discursos e realizar ações).<sup>3</sup> De acordo com Finley,<sup>4</sup> “o código heroico constitui um todo sem ambiguidades, de tal modo que nem mesmo o poeta nem seus personagens jamais o põem em questão.” Nesse modelo arquetípico, a bravura e a ousadia – manifestadas no campo de combate, ao lutar com alguém do mesmo valor, medido pelo nascimento, riqueza e pelo reconhecimento público – eram tidas como qualidades essenciais de um guerreiro, e ocupar as primeiras fileiras com intrepidez, sem medo da morte, consistia na

manifestação mais plena daqueles dois atributos, que constituem na poesia heroica, sobretudo na *Iliada*, uma das modalidades da chamada *areté*.

De fato, o conceito de *areté* em Homero traz à lembrança a ideia de valentia e habilidades guerreiras, tendo em vista que, numa época de migrações e sucessivas expedições de conquista, era natural o homem ser avaliado por sua *aristéia*. Porém, nos Poemas Homéricos, podemos atestar que cada herói, fosse participante da campanha contra Troia, fosse da viagem de retorno de Odisseu, possui uma *areté* que o distingue dos demais homens e confirma sua presença nas façanhas heroicas.<sup>5</sup>

Por essa razão, nos Poemas Homéricos, ao lado da “valentia guerreira”, prerrogativa do herói maior da *Iliada*, Aquiles, reconhecemos a ação da *métis*, “astúcia”, como o atributo mais importante de Odisseu, sem o qual o herói não tornaria possível a vitória contra Troia nem conseguiria desvencilhar-se de todas as dificuldades enfrentadas em sua viagem de retorno a Ítaca. A essas formas de *areté* acrescentamos os conselhos de Nestor,<sup>6</sup> a arte profética de Mérope,<sup>7</sup> a força de Ajax,<sup>8</sup> a soberania de Agamêmnon,<sup>9</sup> a arte de Demódoco,<sup>10</sup> entre outras.<sup>11</sup>

É consenso entre os estudiosos ser tarefa difícil encontrar um equivalente na língua portuguesa para o termo grego *areté*. Embora seja constantemente traduzido por “virtude”, esse conceito, nos Poemas Homéricos, está destituído de conotação moral, como o tem na língua portuguesa. Outro aspecto a ser considerado é o fato de o vocábulo *areté* ter assumido matizes vários, condicionados ora pelos diferentes contextos – político, econômico e social –, ora por razões ideológicas do indivíduo que o empregasse<sup>12</sup>. Acresce, ainda, não estar definida qual a raiz exata da palavra *areté*, a despeito de haver um ponto concordante, o prefixo de aumentativo *ari-*, presente no adjetivo *áristos*, que, empregado no plural, designa, frequentemente, a classe dos aristocratas. Com efeito, ser possuidor de uma *areté* implicava, necessariamente, ser membro de uma aristocracia, ou seja, ter nascido neste grupo, possuir riquezas, principalmente fundiárias<sup>13</sup>, e ser reconhecido por seus pares. Acerca do termo *areté*<sup>14</sup>, é significativa a definição de Kerferd:<sup>15</sup>

Em termos gerais, a virtude designada por *areté* compreendia em um homem todas aquelas qualidades que o levavam ao bom êxito

na sociedade grega e que era lógico esperar que garantisse com toda segurança a admiração de seus concidadãos, acompanhadas, em muitos casos, de grandiosas recompensas materiais.

Passo significativo acerca da sujeição de um guerreiro aristocrata ao código heroico, no qual a *areté* deve ser evidenciada, pode ser atestado no canto VI da *Iliada*, nos versos em que Heitor, o melhor dos troianos, se encontra não diante de um poderoso inimigo aqueu, mas perante o dilema verbalizado por Andrômaca, que se expressa nos seguintes termos:

Δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος, οὐδ' ἐλεαίρεις  
παῖδά τε νηπίσῃον καὶ ἔμ' ἄμμορον, ἢ τάχα χήρη  
σεῦ ἔσομαι· τάχα γάρ σε κατακτανέουσιν Ἀχαιοὶ  
πάντες ἐφορηθέντες·

Divino (Heitor), tua coragem irá matar-te. Não tens compaixão de teu filho pequenino e de mim, desafortunada, eu que rapidamente serei tua viúva; sem demora, todos os Aqueus, depois de se lançarem contra ti, te matarão;<sup>16</sup>

Num contexto revelador de intensa dramaticidade, por apresentar um discurso feminino em forma de apelo que, de certa forma, contraria os ideais aristocráticos da sociedade homérica, o herói, mesmo diante da possibilidade de o filho e a esposa se tornarem escravos dos Aqueus, opta por morrer a ser reconhecido como covarde:

Ἦ καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει, γύναι· ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς  
αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους,  
αἶ κε κακὸς ὥς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο·  
οἰδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς  
αἰεὶ καὶ πρῶτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι,  
ἄρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἢδ' ἐμὸν αὐτοῦ.  
Εὖ γάρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν·  
ἔσσεται ἡμᾶρ ὅτ' ἂν ποτ' ὀλώλη Ἴλιος ἱρὴ  
καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἑυμμελίω Πριάμοιο·

Mulher, tudo isso certamente também me preocupa; porém, eu me envergonho terrivelmente dos Troianos e das Troianas de  
[longos véus,  
se, como um covarde, fujo para longe da guerra;

nem meu coração me impele a isso, pois aprendi a ser valoroso  
e sempre a lutar entre os primeiros Troianos,  
conservando assim a grande glória de meu pai e a minha própria.  
Eu bem sei disso na mente e no coração:  
haverá um dia em que a sagrada Ílion será destruída  
e também Príamo, de forte lança, e seu povo.<sup>17</sup>

A trajetória heroica de Heitor não lhe permite vacilar e, apesar de prever a proximidade da morte – como corrobora o emprego do advérbio eu], “bem”,<sup>18</sup> que reforça o sentido do verbo οἶδα “sei”<sup>19</sup> –, o herói, movido pelos princípios aristocráticos, é estimulado a lutar para preservar o μέγα κλέος, “grande glória”,<sup>20</sup> de seu pai e a sua. Indubitavelmente, na sociedade homérica, a valorização da estirpe era um dos aspectos relativos à *areté*, e estar plenamente convicto de sua linhagem estimulava os heróis a confirmar sua distinção no embate.

Percebemos, assim, que existe coerência entre a posição social do guerreiro e suas atitudes em batalha, de modo que um rei devia inevitavelmente demonstrar sempre suas qualidades e postar-se firmemente entre os primeiros. Compartilhamos, assim, do ponto de vista de Vernant,<sup>21</sup> quando afirma que:

Na verdade, ἀγαθός ou καλὸς καγαθός significa ao mesmo tempo que um homem é de boa cepa, rico, belo e poderoso e que possui as virtudes e a nobreza de alma semelhantes ao ideal grego de homem completo, do homem de coragem. Parece então que, para ser rei, seria preciso mostrar-se heroico, e que não seria possível ser heroico se não se era rei.

Outra questão que pode ser comentada dos supracitados versos é a manutenção da “glória” paterna, que dependia unicamente do esforço do herói, independentemente do resultado positivo ou negativo dos feitos.<sup>22</sup> Daí, Heitor, em consonância com o código heroico, mesmo diante de um resultado desditoso em consequência da guerra, decide lutar até o fim, pois fugir não se harmonizava com os princípios de um aristocrata e mostrar-se covarde na guerra constituía uma vergonha para a estirpe aristocrática.

Vale ressaltar, ainda, que Heitor, o príncipe troiano, enfrentaria não menos que o melhor dos Aqueus, Aquiles, ambos, portanto, pertencentes ao mesmo nível social, a classe dos nobres

guerreiros. Este é outro aspecto presente na sociedade descrita por Homero, pois um nobre só poderia mostrar publicamente sua *areté* competindo com outro da mesma estirpe. De outro modo, estaria violando o código de honra aristocrático.<sup>23</sup> A esse respeito, significativos são os v. 123-126 do canto vi da *Ilíada*, que reproduzem o diálogo entre Diomedes, guerreiro aqueu, e Glauco, aliado dos troianos, colocados frente a frente no campo de batalha:

Τίς δὲ σύ ἐσσι, φέριστε, καταθητηῶν ἀνθρώπων;  
οὐ μὲν γάρ ποτ' ὄπωπα μάχη ἐνὶ κυδιανείρῃ  
τὸ πρὶν· ἀτὰρ μὲν νῦν γε πολὺ προβέβηκας ἀπάντων  
σὼ θάρσει, ὅ τ' ἐμὸν δολιχόσκιον ἔγχος ἔμεινας·

Quem és tu, ó excelentíssimo entre os mortais?  
Pois antes nunca te vi na luta que glorifica o homem.  
Mas, nesse momento, tu superas em muito a todos,  
por tua coragem, enquanto esperas a minha lança de longa sombra.<sup>24</sup>

O questionamento de Diomedes a Glauco, buscando saber justamente a origem e a posição hierárquica de seu adversário, revela que a valorização da vitória ou ação de conquista só seria legítima se a disputa fosse entre iguais. Talvez isso explique o motivo de Diomedes destacar a coragem de seu oponente. Corrobora-o emprego do qualificativo φέρτιστος,<sup>25</sup> “o mais forte” ou “o mais poderoso”, traduzido aqui por “excelentíssimo”. Ora, numa sociedade em que as disputas territoriais e os enfrentamentos eram realizados em combates corpo a corpo, a coragem era indispensável para o guerreiro ser o primeiro entre seus pares e superar seus adversários.

Nos versos subsequentes, Glauco, em resposta, menciona sua origem, afirmando que procedia de Éfira e tinha como antepassado Belerofonte. Ao perceber que ambos possuíam laços de amizade, já que seu avô, Eneu, recebera em casa Belerofonte, Diomedes propõe a troca de armas para que vissem que eram amigos e iguais – homens nobres –, com base em suas ações e respectivas ascendências. Verificamos, assim, que, na sociedade homérica, além de a amizade só ser possível entre iguais, ela possui um aspecto contraditório, pois, se por um lado unifica o grupo, por outro, contém a rivalidade que motiva a competição pelo mérito e pela glória.<sup>26</sup>

É importante salientar que o reconhecimento público advindo

da coragem dignificaria o nome não só do guerreiro, mas também o de sua família, como se infere do citado v. 446 do canto VI da *Iliada*. Essa também parece ter sido a razão de Hipóloco ter educado seu filho de acordo com esse modelo socialmente prescrito, a fim de que alcançasse uma boa reputação entre os seus e honrasse o nome de sua estirpe, como confirmam as próprias palavras de Glauco, citadas nos v. 206-211, em continuação de sua resposta à pergunta de Diomedes:

Ἴππόλογος δέ μ' ἔτικτε, καὶ ἐκ τοῦ φημι γενέσθαι·  
πέμπε δέ μ' ἐς Τροίην, καί μοι μάλα πόλλ' ἐπέτελλεν  
αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων,  
μηδὲ γένος πατέρων αἰσχυνέμεν οἱ μέγ' ἀριστοὶ  
ἐν τ' Ἐφύρῃ ἐγένοντο καὶ ἐν Λυκίῃ εὐρείῃ.  
Ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχόμεαι εἶναι.

Hipóloco gerou-me, e eu afirmo dele ter nascido;  
enviou-me para Troia e me pediu insistentemente  
para ser sempre o melhor e ser superior aos demais,  
nem desonrar a linhagem de meus pais que se tornaram os melhores  
em Éfira e na vasta Lícia.

Dessa linhagem e desse sangue eu me glorifico de ser.<sup>27</sup>

Destaca-se aqui o emprego do verbo ἀριστεύω, “ser o melhor”, e do adjetivo ὑπείροχον, “superior”<sup>28</sup> – ambos inseridos no campo semântico da excelência –, indicando que Glauco, como aristocrata, deveria tomar a iniciativa, orientar seus pares e mostrar destemor no combate – onde estavam reunidos os grandes guerreiros aqueus e troianos – numa atitude constante, como demonstra o emprego do advérbio αἰὲν, “sempre”.<sup>29</sup> Além disso, os advérbios μάλα e πολλά, no v. 207, que reforçam o sentido do verbo ἐπιτέλλω “rogar”, “pedir” (ἐπίτελλεν, v. 207), e a forma verbal αἰσχύνω “ultrajar”, “desonrar” (αἰσχυνέμεν, v. 209), evidenciam a ênfase dada à solicitação acerca do cuidado com a honra das gerações passadas.

O apelo à coragem e à honra é inerente ao código heroico, porque as ações caracteristicamente entendidas como vergonhosas eram consideradas incompatíveis com a posição do ἀγαθός e, por isso, evitadas permanentemente pelos heróis. Long,<sup>30</sup> citando o exemplo da reprovação de Glauco a Heitor em *Iliada*, canto XVII, v. 142-68, acusado de não ter tido coragem de enfrentar Ájax na luta pela posse do corpo de Pátroclo, partilha dessa opinião, afirmando que “a covardia<sup>31</sup> está ligada a uma violação da *areté*”.

A esse respeito vale mencionar o episódio do canto IV da *Iliada* em que Odisseu, por não ter percebido a movimentação do exército aqueu para voltar ao combate, é censurado por Agamêmnon, dizendo-lhe que, se nos banquetes ele era um dos primeiros a ser chamado, na guerra deveria também ocupar os primeiros lugares. Na repreensão proferida pelo filho de Atreu, *Iliada*, v. 338-48, observamos uma referência pejorativa à facilidade de o herói forjar δόλος (δόλοισι, v. 339), habilidade caracterizada pelo termo κακός (κακοῖσιν, v. 339), reforçado pelo participio καίνυμαι (κεκασμένη, v. 339) “ser superior”, “excelente” e pelo adjetivo κερδαιλέοφρον (v. 339), “que tem a inteligência ardilosa”. No contexto homérico, entretanto, esse atributo do herói geralmente não é questionado, como o fora no discurso de Agamêmnon. O herói de Ítaca, então, irrompendo-se contra as palavras de seu chefe, responde:

Ἄτρείδη, ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων;  
 πῶς δὴ φῆς πολέμοιο μεθίμεν, ὅππότε Ἄχαιοὶ  
 Τρωσὶν ἐφ' ἰπποδάμοισιν ἐγείρομεν ὄξυν Ἄρηα;  
 ὄψεαι, ἦν ἐθέλησθα καὶ αἴ κέν τοι τὰ μεμήλη,  
 Τηλεμάχοιο φίλον πατέρα προμάχοισι μιγέντα  
 Τρώων ἰπποδάμοων· σὺ δὲ ταῦτ' ἀνεμώλια βάζεις.

Filho de Atreu, que palavra escapou das barreiras de teus dentes?  
 Como, então, dizes que eu sou negligente no combate, sempre  
 [que nós, os Aqueus,  
 incitamos Ares irascível contra os Troianos domadores de cavalos?  
 Verás, se quiseres e te interessares por essas coisas,  
 o querido pai de Telêmaco combatendo nas primeiras fileiras  
 perante os Troianos domadores de cavalos. Portanto, tu dizes  
 [coisas inúteis.<sup>32</sup>

De acordo com Jaeger,<sup>33</sup> a ordem social na nobreza heroica tinha por base o respeito e a honra; o princípio da honra era o ἔπαινος, “elogio”, e sua contrapartida, o ψόγος “reprovação”, que constituía o fundamento da desonra. Assim, a censura de Agamêmnon representava a negação da *areté* de Odisseu, de sua coragem, de suas ações guerreiras e, além disso, significava uma desonra à sua condição privilegiada de rei e ao modelo heroico socialmente aceito. É digno de nota que, ao referir-se como pai de Telêmaco, o herói evoca um dos aspectos da *areté*, qual seja, a genealogia, além de lembrar sua condição de πρόμαχος, *o que combate nas primeiras fileiras*, o que configura a prova cabal de sua *aristéia*.



Com efeito, a imprescindibilidade da exata noção de conduta que os homens deveriam ter em batalha, a qual, segundo Jaeger,<sup>34</sup> poderia ser fundamentada na sentença proferida por Hipóloto – αἶεν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, “ser sempre o melhor e ser superior aos demais”<sup>35</sup> –, uma vez que esse princípio sintetiza o ideal da educação guerreira na sociedade apresentada nos Poemas Homéricos.

Além disso, prevalece a percepção, pois o guerreiro é aquilo que se pensa acerca dele. Na verdade, “cada indivíduo está colocado sob o olhar do outro, cada indivíduo existe por esse olhar. Ele é o que os outros veem dele. A identidade de um indivíduo coincide com sua avaliação social”.<sup>36</sup> Por isso, as atitudes e palavras do herói visam quase sempre a demonstrar tanto os valores imprescindíveis que o fazem superar seus pares quanto o mérito de possuir bens e de pertencer a uma linhagem real. Finley<sup>37</sup> corrobora essa afirmação, ao enfatizar que nos Poemas Homéricos “guerreiro e herói são sinônimos”, e que “toda norma, todo o juízo e toda a ação, todas as aptidões e talentos têm por função definir a honra ou realizá-la”. Comprova-o o discurso de Sarpédon, rei dos Lícios e aliado dos Troianos, quando se dirige a seu companheiro Glauco, encorajando-o a lutar:

Γλαῦκε, τί ἦ δὴ νῶϊ τετιμήμεσθα μάλιστα  
ἔδρη τε κρέασίν τε ἴδε πλείοις δεπάεσσιν  
ἐν Λυκίῃ, πάντες δε θεοὺς ὡς εἰσορόωσι,  
καὶ τέμενος νεμόμεσθα μέγα Ξάνθοιο παρ' ὄχθας,  
καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης πυροφόροιο;  
τῶ νῦν χρὴ Λυκίοισι μετὰ πρῶτοισιν ἐόντας  
ἑστάμεν ἢδε μάχης καυστειρῆς ἀντιβολῆσαι,  
ὄφρα τις ᾧδ' εἶπη Λυκίων πύκα θωρηκτῶν·  
Οὐ μὰν ἀκλέεες Λυκίην κάτα κοιρανέουσιν  
ἡμέτεροι βασιλῆες, ἔδουσί τε πίονα μῆλα  
οἶνόν τ' ἔξαιτον μελιθεῖα· ἀλλ' ἄρα καὶ ἴς  
ἑσθλή, ἐπεὶ Λυκίοισι μετὰ πρῶτοισι μάχονται.  
ᾠ πέπον, εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε  
αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε  
ἔσσεσθ', οὐτέ κεν αὐτὸς ἐνὶ πρῶτοισι μαχοίμην  
οὔτε κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν·  
νῦν δ' ἔμπης γὰρ κῆρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο  
μυρίαί, ἄς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι,  
ἴομεν, ἢέ τω εὐχὸς ὀρέξομεν, ἢέ τις ἡμῖν.

Glauco, por que, de fato, somos nós dois muitíssimo honrados com um assento, carnes e taças cheias

na Lícia, por que todos nos contemplam como deuses,  
e governamos uma grande propriedade nas margens do Xanto,  
bela de pomares e campos férteis em trigos?  
Assim, agora é preciso mantermo-nos entre os primeiros  
Lícios e participar da batalha ardente,  
para que um dos Lícios de fortes couraças assim diga:  
‘De fato, não reinam sem glória na Lícia  
os nossos reis, comem gordas ovelhas e (bebem)  
vinho selete, doce como mel; mas seu vigor  
é também excelente, já que lutam entre os primeiros Lícios’.  
Meu amigo, se, tendo nós dois fugido dessa guerra,  
pudéssemos sempre estar isentos da velhice e ser imortais,  
nem eu mesmo lutaria entre os primeiros  
nem te enviaria para a luta glorificadora de homens;  
mas agora, enfim, sobrevêm inúmeros destinos da morte,  
de que não é possível um mortal fugir nem escapar.  
Vamos, concedamos glória a um, ou um a nós.<sup>38</sup>

É digno de nota que, para persuadir Glauco, Sarpédon inicia seu discurso com uma pergunta retórica que, enumerando os privilégios e recompensas pessoais conquistados pelo herói, define a origem da τιμή, ou seja, o reconhecimento público da excelência individual dos heróis, que ocupam as linhas de frente do exército, como enfatizam os sintagmas: [...] Λυκίοισι μετὰ πρώτοισιν ἔοντας (“[...] mantermo-nos entre os primeiros Lícios”),<sup>39</sup> [...] Λυκίοισι μετὰ πρώτοισιν μάχονται (“[...] lutam entre os primeiros Lícios”<sup>40</sup> e [...] ἐνὶ πρώτοισιν μαχοίμην (“[...] eu mesmo lutaria entre os primeiros”).<sup>41</sup> Devemos observar que a τιμή é o resultado da observação do povo em relação ao comportamento dos heróis no campo de batalha, já que eles devem ser πρόμαχοι “os primeiros no combate”. Portanto, as ações do guerreiro estão sempre sob o foco da coletividade que lhe confere τιμή, o que é evidenciado por Vernant do seguinte modo:

O valor proeminente de um indivíduo, ou seja, ao mesmo tempo, sua hierarquia, os privilégios e as honras que tem direito de exigir e sua excelência pessoal, o conjunto das qualidades e dos méritos que demonstram que ele faz parte de uma elite, do pequeno grupo dos *áristoi*, dos melhores.<sup>42</sup>

Reconhecendo uma linha tênue existente entre a definição de *timé*, proposta por Vernant, e a de *areté* apresentada por Kerferd, comentada anteriormente, pois uma parece abarcar aspectos da outra,

julgamos interessante citar a opinião de Griffin,<sup>43</sup> segundo o qual os prêmios recebidos, como terras e presentes – tomados como padrão de medida para saber o quanto alguém é estimado –, estão intrinsecamente relacionados com a *timé* “honra” e não com a *areté*. Isso explica o motivo da ira de Aquiles, tema da *Ilíada*: o fato de o Pelida ter sido desonrado publicamente por Agamêmnon, que lhe tomara o prêmio recebido como reconhecimento público de sua bravura nos campos de batalha.<sup>44</sup> De acordo com o código heroico, Briseida é a contrapartida da *areté* individual de Aquiles, é a concretização de sua *timé*, ela é seu *géras*. Perdê-la representa para o herói a negação de sua *timé*<sup>45</sup>, e, conseqüentemente, de sua *areté*.

É interessante também a opinião de Finkelberg acerca de *timé*, segundo a qual o valor da honra ocupa um lugar central na ética homérica, e os heróis parecem protegê-la nas relações em comunidade, como se a *timé* refletisse sua própria imagem pessoal. Por essa razão, no início da *Ilíada*, Agamêmnon irrita-se por causa de Criseida, seu espólio de guerra, que deveria ser devolvida a Crises, e Aquiles encoleriza-se em razão de Briseida, seu *géras*, ter-lhe sido arrebatada pelo supremo rei dos Aqueus. Com base nesse pressuposto, Finkelberg,<sup>46</sup> comentando Finley, propõe:

Como é geralmente aceito que honra é um valor de competição, não causaria surpresa o fato de que ele seja central para a discussão da ética homérica como estritamente competitiva. Assim Finley escreveu: ‘Está na natureza da honra que ela deve ser exclusiva ou pelo menos hierárquica. Quando alguém atinge igual honra, então, não há honra para ninguém. Por necessidade, portanto, o mundo de Ulisses era ferozmente competitivo, cada herói esforçava-se para superar o outro.

Finkelberg,<sup>47</sup> entretanto, discordando de Finley, entende que a distribuição de honra em Homero apresenta fatos que não se enquadrariam nessa suposição. Em primeiro lugar, ela defende que o termo “honra” não é a tradução mais apropriada para o vocábulo *timé*, uma vez que a noção de hierarquia parece não ser a primeira acepção do referido termo; por isso, considerando a “fórmula” em que o termo é empregado em Homero (ἔμμορε τιμῆς ‘a ele tem sido atribuída uma *timé* ou tem sido dada a ele uma porção de *timé*),<sup>48</sup> ela considera *status*/prestígio o equivalente mais próximo. Por isso, a

estudiosa, propondo uma nova classificação, afirma que *timé* deveria ser entendida como um valor de distribuição, em vez da noção predominante de valor competitivo. Para balizar ainda mais sua tese, ela menciona os jogos fúnebres em honra de Pátroclo no canto XXIII da *Iliada*, como a manifestação mais plena dessa *timé* distributiva.

Lá, na competição de carros,<sup>49</sup> o primeiro prêmio<sup>50</sup> fora dado àquele que chegara por último, e o segundo, ao guerreiro que chegara em terceiro. O mesmo ocorre nos v. 884-897, na disputa das lanças, quando Agamêmnon recebe das mãos de Aquiles o prêmio que lhe cabia como rei supremo, mesmo sem competir. Finkelberg percebeu, assim, que, na sociedade homérica, os heróis se atiram aos combates por uma questão de obrigação de um *áristos* e não por causa da honra, pois esta já estava anteriormente estabelecida. Nesse sentido, ela concorda com Finley, que afirmou, considerando o mundo de Ulisses, que: “os valores básicos da sociedade já foram dados, predeterminados; havia um lugar para os homens na sociedade e para os privilégios e deveres que seguiam seu *status*.”

Notemos também que os heróis têm a expectativa de receber do povo não só a τιμή, mas, sobretudo, o κλέος “glória”. Com efeito, sendo ‘άκλεες, *desprovido de glória*,<sup>51</sup> como afirma Sarpédon, na passagem anteriormente comentada do canto XII da *Iliada*, sua valentia e, em consequência, seu senhorio, já que por sua bravura eram eles dignos de governar as cidades, ficariam “anônimos”. Estabelece-se nesse passo uma nítida distinção entre τιμή e κλέος, já que entre esses dois tipos de mérito somente o segundo confere aos heróis a recompensa pela “bela morte”, garantindo-lhes a perenidade de sua bravura no campo de batalha. De fato, os heróis homéricos são apresentados como cientes de que “o heroísmo não traz felicidade; com efeito, a única e suficiente recompensa para o guerreiro é a fama “*kleos*”.<sup>52</sup>

À guisa de conclusão, podemos dizer que a supracitada passagem do canto XII da *Iliada* aponta um outro dado relevante para a compreensão do código dos heróis homéricos: a inevitabilidade da velhice e da morte que funciona como elemento instigador para obtenção do κλέος. Mais uma vez vale mencionar os judiciosos comentários de Vernant,<sup>53</sup> quando afirma que a escolha do herói por uma vida curta e gloriosa, propiciada pela “bela morte” no campo de guerra, origina-se da consciência da efemeridade da vida humana e

da “dimensão metafísica da honra heroica”. Com efeito, o citado v. 328, ἴομεν ἢ ἐ τῶ εὖχος ὀρέξομεν ἢ τις ἡμῖν (“Vamos, concedamos glória a um, ou um a nós”), sintetiza a concepção de que no contexto da cultura guerreira aristocrática, retratada nos Poemas Homéricos, sobretudo na *Iliada*, o κλέος devia acompanhar a *areté* do herói.

ABSTRACT

Arete in the Homeric aristocracy

In ancient Greek literature, we found a significant amount of words that is not only a way of thinking but also a way to act properly Hellenic. Regarding this matter, the term arete stands out for its meaning not remain the same, but take various hues depending on the time or the author in question. For this reason, we delimit our work, aiming to show the sense of arete in the context of aristocratic society portrayed in the Homeric Poems, a basic value of the warriors, which makes them perform honorable deeds and glorious deeds.

KEYWORDS

*Arété*; Homer; Homeric Poems; Aristocracy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADKINS, A.W.H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. “Homeric Values and Homeric Society”. *The Journal of Hellenic Studies* 91, 1971, p. 1-14.
- \_\_\_\_\_. “Homeric Gods and the Values of Homeric Society”. *JHS* 92, 1972, p. 1-19.
- \_\_\_\_\_. “Values, Goals, and Emotions in the Iliad”. *Classical Philology* 77, n. 4, 1982, p. 292-326.
- CLAUS, David B. “Aidos in the language of Achilles”. *TAPA* 105, 1975, p. 13-28.
- CÓRDOVA, Paola Vianello de. “La areté en la Grecia: de Homero a Aristóteles”. *Nova Tellus* 9-10, 1991-1992, p. 271-88.
- DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Rio de Janeiro: Gradiva, 1988, p. 36-74.
- DONLAN, W. “The origin of καλὸς κάγαθός”. *AJP* 94, n. 4, 1973, p. 365-74.
- FINKELBERG, Margalit. “Timé and Areté in Homer”. *The Classical Quarterly* 48, n. 1, 1998, p. 14-28.
- FINLEY, Moses I. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1965.
- GEDDES, A.G. “Who’s who in Homeric’ Society?” *CQ* 34, n. 1, 1984, p. 17-36.
- GRIFFIN, Jasper. *Homer on life and death*. Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 14-5.
- HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1987-1992. 4V
- \_\_\_\_\_. *L’Odyssée*. Texte établi et Traduit par Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1989-1997. 3 V.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 23-84; 620-47.
- KERFERD, G.B. *The Sophistic Movement*. New York: Cambridge University Press, 1981, p. 111-29.
- LONG, A.A. “Morals and values in Homer”. *JHS* 90, 1970, p. 121-39.
- MAINGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 121-54.
- MARROU, Henri Irinée. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975. (p. 17-32)
- NAGY, Gregory. *The Best of The Achaeans- Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- SNODGRASS, A. M. *The Dark Age of Greece: an archaeological survey of the eleventh to the eighth centuries BC*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
- VERNANT, Jean-Pierre. “A ‘bela morte’ de Aquiles” In: \_\_\_\_\_. *Entre Mito e Política*. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 407-413.