

A PEDAGOGIA DA EXPERIÊNCIA HUMANA: AQUILES E O SOFRIMENTO QUE ENSINA^{*}

Alexandre Santos de Moraes^{**}

Resumo:

Considerando a noção de experiência, o artigo analisa sua importância para refletir sobre as ações dos personagens homéricos, especialmente Aquiles, cuja mudança pode ser entendida como resultado de um tipo particular de vivência.

Palavras-chave: Aquiles; *Iliada*; experiência; Homero.

THE PEDAGOGY OF HUMAN EXPERIENCE: ACHILLES AND THE SUFFERING THAT TEACHES

Abstract: *Considering the notion of experience, the article analyzes its importance to reflect about the action of homeric characters, specially Achilles, whose change could be understood as a result of a particular kind of situations that he lived.*

Keywords: Achilles; *Iliad*; experience; Homer.

Em 1913, no compasso de seus 21 anos de idade, Walter Benjamin publicou um texto contundente intitulado *Experiência*. Nele, o filósofo alemão questiona a suposta autoridade das gerações mais velhas: “querem nos empurrar desde já para a escravidão da vida” (BENJAMIN, 2009, p. 22). A experiência seria para o jovem autor a *máscara do adulto*: “esse adulto já

* Recebido em 18/05/2015 e aceito em 23/07/2015.

** Professor adjunto do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos Representações e de Imagens da Antiguidade (Nereida/UFF) e colaborador do Laboratório de História Antiga (Lhia/UFRJ).

vivenciou tudo: juventude, ideais, esperanças, mulheres. Foi tudo ilusão” (BENJAMIN, 2009, p. 21). Curiosamente, Marcus Vinicius Mazzari, que traduziu, apresentou e redigiu as notas ao texto que consultamos, observa que Benjamin lançou um olhar retrospectivo sobre esse texto quando de seus 37 anos e o reconsiderou em parte: “Num de meus primeiros ensaios mobilizei todas as forças rebeldes da juventude contra a palavra ‘experiência’. E eis que agora essa palavra tornou-se um elemento de sustentação em muitas de minhas coisas” (BENJAMIN, 2009, p. 21 [N.T.]).

Salta aos olhos que a mudança do discurso não é apenas resultado de uma nova postura teórica ou de uma alteração nos pontos de vista, e sim da evidente percepção de que os olhares sobre a experiência flutuam em função do curso de vida: ao jovem, dela privado, a tendência à crítica; ao adulto, capaz de reconhecê-la, a constatação de sua importância. Escusado também situá-la no plano de relações de poder, muitas vezes associadas aos conflitos de geração.

A aquisição da experiência exige *tempo*. Mas não se trata do tempo ordinário, centrado no cálculo do devir, observado através do relógio, do calendário, da mudança das estações ou dos ciclos da vegetação. Também seria ligeiro situá-la exclusivamente no tempo da vida social, tal como se a experiência tivesse uma relação indivisível e se fundasse como uma consequência inevitável que emanasse passivamente das relações humanas.

O valor fundante da experiência tem a ver, sobretudo, com uma dimensão do *acontecimento* e com a forma com que ele é assimilado pelo agente. O próprio Benjamin recorda as antigas tradições familiares através das quais determinadas experiências eram transmitidas aos filhos e por eles desveladas à medida que cresciam. O filósofo nota que tais tradições foram sufocadas pelos acontecimentos terrificantes da Primeira Guerra Mundial:

Está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. (BENJAMIN, 1994, p. 114-115)

A partir desse comentário de Benjamin, Giórgio Agamben discorre sobre a destruição da experiência que passou a grassar nos últimos séculos.

Para ele, não é apenas a guerra que produz essa privação nos indivíduos, que sucumbem mesmo diante da “pacífica existência cotidiana em uma grande cidade”, posto que “o homem moderno volta para casa à noitinha extenuado por um mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes –, entretanto nenhum deles se tornou experiência” (AGAMBEN, 2008, p. 21-22).

Portanto, a experiência não se forja diante de um acontecimento visto como banal, ordinário, corriqueiro, dissimulado e ignorado por sua irrelevância; a experiência se dá no marco da capacidade de transformar o acontecimento, independentemente de sua dimensão ou efeito, em um *acontecimento significativo*. Por isso a exigência do tempo, já que o contato com situações capazes de produzir significado se dá no transcurso do ciclo vital; e, além disso, eles tendem a um viés cumulativo: quanto mais experiência, maior a potencialidade de assimilar acontecimentos experienciáveis.

Não é a experiência, portanto, um dado imaterial, nem tão somente uma realidade discursiva, sustentada por algo que a antecede ou que a realiza. Thompson, em sua crítica ao esvaziamento do sujeito promovido pela leitura de Althusser, a situou como “um termo médio necessário entre o ser social e a consciência social: é a experiência (muitas vezes a experiência de classe) que dá cor à cultura, aos valores e ao pensamento” (THOMPSON, 1981, p. 112). Foi através desse conceito que o historiador inglês buscou apontar “que os sujeitos experimentam situações produtivas”, isto é, materialmente resultantes das estruturas sociais, “e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e em sua cultura” (THOMPSON, 1981, p. 182). Há, portanto, no pensamento de Thompson, uma dupla acepção da experiência: a primeira é a *experiência vivida*, ligada à vida e às relações materiais que vão produzir efeitos capazes de gerar a segunda, isto é, a *experiência percebida*, o produto subjetivo da anterior e que tende a possuir um caráter corrompido por interferências ideológicas.

Na verdade, essa perspectiva acerca da experiência parece duplicar duas dimensões interdependentes que concorrem para a conformação de um mesmo fenômeno. À *experiência vivida* corresponde a vivência propriamente dita, intencional ou não, de situações capazes de gerar aquilo que consideramos como *acontecimento significativo*, que é o meio privilegiado – talvez, o único – de produzir a *experiência percebida*, ou seja, a elaboração subjetiva que se faz desse acontecimento e que pode ser convertida em

uma espécie de *saber-viver*, uma pedagogia para e sobre a vida que orienta a ação para o enfrentamento de futuras experiências. Portanto, parece mais prudente supor que o escopo da experiência seja precisamente *o conhecimento que advém do acontecimento e que tem utilidade para a vida*. Um acontecimento que não gera conhecimento não é experiência, tal como o tipo de conhecimento que se produz sem o acontecimento.

É precisamente nesse ponto que as sociedades modernas, como percebeu Giorgio Agamben, se diferenciam radicalmente das sociedades tradicionais, como aquelas representadas por Homero e que se referem, caso concordemos com Finley (1978), Adkins (1971), Whitley (2003) e tantos outros, ao estado de coisas que imperava entre os séculos X e IX a.C. A substituição da experiência pelo *experimento*, ou seja, a importância que é dada a um tipo de saber que pode ser testado, discutido e submetido ao exame dos pares não encontra paralelo, no teor que conhecemos, na vida social anterior ao advento da Ciência Moderna. É precisamente nesse ponto que nos preocupamos com a historicidade da experiência, que será doravante observada a partir das epopeias homéricas e, de modo mais particular, através das representações de Aquiles.

Em vários sentidos, a **Ilíada** e a **Odisseia** caminham em direções simultaneamente opostas e complementares, especialmente quando o foco recai sobre seus protagonistas. Essas peculiaridades parecem assinaladas pela lógica geral de que a primeira enfatiza a Guerra de Troia e de que a segunda descreve o retorno dos heróis que lá combateram. Decorre daí que, por exemplo, como bem notaram Nancy Felson e Laura Slatkin (2004, p. 92), que vistas do prisma familiar, a **Ilíada** discorre sobre a ruína iminente de uma família em função da guerra, especialmente através de Héctor, Andrômaca e Astianáx, ao passo que a **Odisseia** narra a reconstrução do núcleo familiar após o término do mesmo conflito a partir do reencontro apoteótico de Odisseu, Penélope e Telêmaco.

O destaque, porém, radica-se nas diversas assinalações que unem, ainda que pela oposição, os dois personagens principais. Os heróis de quem a Musa canta as façanhas representam duas dimensões possíveis do heroísmo. Na **Ilíada**, a morte em batalha é absolutamente constante e se interpõe na Moira de Aquiles, que decide enfrentá-la em troca da glória imorredoura; na **Odisseia**, ao contrário, a luta é pela sobrevivência, e o protagonista tudo faz para superar os riscos muitos que se colocam em seu caminho. Odisseu é maduro e ponderado, ao passo que Aquiles é jovem e intempestivo.

Aquiles e Odisseu também representam duas possibilidades de trato com a questão da experiência. O herói da **Odisseia** nunca hesita em viver uma situação, em expor-se a um acontecimento. Aliás, ao contrário, ele se desloca em direção à experimentação sempre que possível. Não seria esse o motivo, por exemplo, que preside seu encontro com povos diferentes, na maioria das vezes hostis? Trata-se da tônica do viajante que tem, por princípio, a intenção de desnudar o desconhecido, seja ele a terra dos Lotófagos, dos Cíclopes e até mesmo o Hades. O mesmo se aplica ao canto de morte das Sereias, que, a despeito do risco, fez questão de escutar. É essa experimentação, é essa sujeição aos acontecimentos significativos que pode caracterizar o *saber-viver* típico de Odisseu, o herói mais ardiloso, cheio de estratagemas e ardis, que vê adiante, alhures, e sabe o que vai acontecer antes mesmo de o fato ter acontecido. Aquiles não goza do mesmo impulso, e sua juventude é decerto a explicação plausível para a falta de experiência.

É difícil definir a posição etária de Aquiles. Dispomos de alguns indícios. O casamento, por exemplo, figura como um dos símbolos capazes de assegurar o ingresso na “idade adulta”, e é bem conhecido o fato de que o filho de Peleu não era casado, não apenas porque Agamêmnon lhe oferece uma de suas filhas como parte dos muitos prêmios selecionados em seu esforço de reconciliação (HOMERO. **Ilíada** IX, vv. 144-146), mas porque, ao cogitar a possibilidade de regresso, Aquiles diz: “o próprio Peleu há de buscar para mim uma esposa” (HOMERO. **Ilíada** IX, v. 394). Apesar disso, Aquiles menciona a existência de seu filho Neoptólemo, que então se educava em Esquiro (HOMERO. **Ilíada** XIX, vv. 326-327). A paternidade não estava necessariamente vinculada ao casamento, e Homero oferece inúmeros exemplos de personagens que tinham ao menos um filho bastardo (**νόθος**). No entanto, não identificamos ocorrências de heróis que tivessem filhos bastardos sem ter gerado também ao menos um filho legítimo, fruto de um casamento regular e socialmente reconhecido. A exceção do caso de Neoptólemo pode ter sido um recurso utilizado pelos poetas para conciliar a juventude de Aquiles com a necessidade de provê-lo de uma descendência que pudesse legar à posteridade um agente que herdasse seu valor, sua excelência – **ἀριστεία**.

No mais, a juventude do herói também é ratificada por sua associação com duas personagens mais velhas: Fênix e Pátroclo. Ainda durante a *Embaixada*, o primeiro declara ter sido enviado por Peleu para acompanhar as ações do filho, já que Aquiles precisava de orientação por desconhecer os assuntos tanto da guerra quanto das assembleias:

*[...] Por isso enviou-me o velho Peleu domador de cavalos
no dia em que para Agamêmnon partiste de Ftia;
eras ingênuo e desconhecias tanto a guerra sangrenta
quanto as assembleias, onde se formam os homens distintos.
Por isso ele me enviou, para que em tudo te instruisse,
nos discursos, bom orador; e nos trabalhos, eficiente.*

(HOMERO. **Iliada** IX, vv. 438-443)

Aquiles, pelo menos nove anos antes desse discurso de Fênix, era caracterizado como **νήπιος**, alguém inegavelmente privado do *saber-viver*. A mesma necessidade de acompanhamento do jovem filho de Peleu esteve associada a Pátroclo, que, no dia da convocatória para a guerra, recebeu o seguinte conselho de seu pai Menécio:

*Filho querido, pela estirpe, Aquiles te excele,
mas tu nasceste primeiro, embora em força ele seja superior.
Dê a ele conselhos bem ajustados, palavras bem postas
que deem direção, e para o próprio bem ele há de atendê-lo.*

(HOMERO. **Iliada** XI, vv. 786-789)

A juventude de Aquiles seria, por correspondência, uma limitação temporal que impediria o herói de gozar de experiências correlatas às de Odisseu, mas a **Iliada** permite-nos ir além do óbvio: após a crise com Agamêmnon, a decisão do filho de Peleu de afastar-se do conflito corresponde a uma *negação da experiência*, já que em seu recolhimento voluntário colocou-se distante da possibilidade de entrar em contato com o tipo de acontecimento significativo que tanto a guerra quanto os debates nas assembleias proveem. Ali, no acampamento dos Mirmidões, acompanhando a guerra à distância, o herói interrompe seu desenvolvimento como adulto, recusando assim o próprio envelhecimento.

A ausência de Aquiles é sentida na própria narrativa. Do Canto II ao VIII não é descrita nenhuma ação da personagem: a **Iliada** fica silenciosa a respeito de quem se dispôs a cantar a cólera. O herói reaparece apenas no Canto IX, e não deixa de ser curiosa a forma como Homero elabora esta reaparição. Após caminharem pela praia, Ájax, Odisseu e Fênix, os heróis que ficaram encarregados de transmitir a oferta de Agamêmnon, se depa-ram com Aquiles deleitando-se ao som de uma lira de prata que arrebatara

como espólio de guerra. Ali, sentado, tendo apenas Pátroclo como audiência (que o ouvia em silêncio, pois esperava que ele concluísse o canto para tomar alguma providência), a postura do filho de Peleu, alheio a tudo que transcorria, gera um contraste inequívoco com as preocupações que os demais aqueus tinham em relação à catástrofe iminente que se colocava diante deles nas planícies de Troia.

É possível que a representação de Aquiles munido de uma cítara, tal como a posição de *aedo* que ocupa Odisseu, tenha a ver com uma estratégia dos próprios poetas para dar visibilidade a seu ofício (MORAES, 2012, p. 65), mas o objeto de seu canto é igualmente significativo. Diferentemente do protagonista da **Odisseia**, que celebrava as próprias experiências para a exigente audiência feácia, Aquiles estava “cantando a glória dos homens” (HOMERO. **Ilíada IX**, v. 189). Neste exercício de comparação, não deixa de ser curioso que a récita de Odisseu seja endereçada a uma vasta audiência, que verse a respeito de si e ocupe vários cantos da **Odisseia**, ao passo que a de Aquiles é praticamente introspectiva, celebre glórias que não são suas e seja descrita em apenas alguns versos.

Na *Embaixada*, recusando as dádivas reconciliatórias oferecidas por Agamêmnon,¹ Aquiles também justifica sua **μῆνις**, sua cólera, com base nas ofensas pessoais, e não apenas as razões da guerra. Questionando a distribuição dos espólios, o herói julgou-se particularmente lesado, pois Agamêmnon teria retirado o prêmio apenas dele (HOMERO. **Ilíada IX**, v. 336).

Não deixa de ser curioso que o cultivo da cólera persista mesmo após os esforços do rei de Micenas. Os prêmios oferecidos seriam absolutamente superiores em valor a Briseida. No mais, o Atrida, consciente da necessidade de Aquiles para a vitória dos aqueus, oferece até mesmo a própria Briseida de volta, empenhando a palavra de que com ela nunca manteve relações sexuais (HOMERO, **Ilíada**, IX, 275-278). Aquiles não cede. Também foi em vão a longa súplica que Fênix fez. O discurso, crivado de apelos emocionais, é assim enunciado na tentativa de apaziguar o espírito daquele que tratava como a um filho:

*Portanto, Aquiles, debes sublimar esta ferida em tu' alma,
pois não te cabe um coração insensível: os próprios numes
o fazem, e eles são maiores, melhores, mais honrados e mais fortes.*
(HOMERO, **Ilíada**, IX, 496-498)

Aquiles volta a ser duramente criticado, desta vez por Pátroclo. Seu amigo, que estava prestando assistência médica aos feridos no acampamento aqueu, voltou choroso em função das vítimas da fúria de Héctor e reagiu à insistência de Aquiles em se manter afastado. Após argumentar que Diomedes, Odisseu, Agamêmnon e Eurípilo, os melhores combatentes, estavam impedidos de lutar, faz uma dura censura ao companheiro:

*Que sobre mim nunca recaia esta ira que tu alimentas,
pois terrível é teu pensar! Que homem vindouro a ti
recorrerá se (vergonhoso!) não evitas a ruína dos Aqueus?
Impiedoso! Não aceito que Peleu, condutor de cavalos, seja teu pai,
nem que Tétis seja tua mãe. Foste parido pelo glauco mar e
pelas rochas escarpadas. Por isso tens a mente pétreia, dura!*

(HOMERO. **Iliada** XVI, vv. 30-35)

Aquiles, novamente, se mantém irredutível. Volta a mencionar as tristezas que se abateram com a tomada de Briseida e recorda que só lutaria caso o combate se aproximasse de suas próprias naus (HOMERO. **Iliada** XVI, vv. 49-63). No entanto, após esse diálogo, há um primeiro movimento de ruptura com seu “individualismo”, já que assente que Pátroclo vista as armas que ele próprio herdara de Peleu e ingresse no combate ao lado dos Mirmidões, que sob seu comando se mantinham igualmente longe dos conflitos. Aliás, Aquiles se sensibiliza ao ver as primeiras naus dos aqueus serem incendiadas e exorta Pátroclo a ir para o combate ao lado dos Mirmidões (HOMERO. **Iliada** XVI, vv. 126-129). Além disso, ele organiza as falanges, incita os guerreiros à luta e faz uma libação a Zeus, suplicando pelo sucesso da empreitada. Por mais que se mantenha distante do prélio, Homero descreve um Aquiles diferente do herói que tangenciava a lira e ignorava completamente a carnificina que transcorria à sua volta. Nesse momento, mesmo de longe, Aquiles resolve *ver* as lutas entre aqueus e troianos (HOMERO. **Iliada** XVI, vv. 255-256).

O resultado desses combates foi decisivo para que Aquiles reavaliasse os sentidos de sua cólera, pois se cumpriu a predição de Zeus: Pátroclo morto é uma punição ao seu afastamento, bem como o evento catalizador que o obrigará a rever seu ostracismo voluntário. Também é possível considerar que o cumprimento do desígnio divino é uma resposta ao simulacro que eles engendraram: da mesma forma que um mapa não se confunde com

a cidade que descreve e uma pintura não substitui o objeto pintado, a imagem de Aquiles não era ele próprio. Pátroclo, ao assumir a aparência de outro, tomou para si um acontecimento experienciável que não lhe pertencia.

A reação à morte do amigo foi absolutamente intempestiva. É nesse momento que Aquiles assume (ou torna-se) o ἄχος, a “dor” da qual seu nome se origina (HOMERO. *Ilíada* XVIII, v. 22). Ocorre, porém, que do sofrimento (πένθος) nasce a constatação de sua própria responsabilidade. Tétis, que ouviu o pranto do filho, foi ter com ele para consolá-lo. Aquiles, em resposta, disse: “Que imediatamente eu morra, pois não socorri o companheiro quando morto ele foi” (HOMERO. *Ilíada* XVIII, vv. 98-99). Mas ao longo da mesma resposta, Aquiles não limita sua responsabilidade à morte de Pátroclo, e a despeito de todas as recompensas, de todos os pedidos e de todas as súplicas, é apenas por meio da dor que lança um olhar retrospectivo em direção à própria conduta, e ela passa por uma mudança significativa:

*Que a discórdia se exile dos homens e dos deuses,
e a raiva amarga que oprime até o mais inventivo de todos;
raiva muito doce, dulcíssima, mais que o mel a escorrer
e que se expande como fumaça no peito dos homens:
assim a ira me causou Agamêmnon, soberano entre os homens.
Mas tudo isso se torna passado, apesar de todo o sofrimento,
no peito refreando o coração, pois as urgências sobrepujam.*
(HOMERO. *Ilíada* XVIII, vv. 107-113)

Parece claro que a mudança por que Aquiles passa tem relação direta com a dor que padece. Dessa forma, no âmbito das mentalidades do mundo de Homero, as diversas manifestações da dor e do sofrimento são identificadas como um *acontecimento significativo* capaz de produzir o *saber-viver* que caracteriza a noção de experiência que defendemos.

Zeus atuou como artífice desse evento que reordenou a conduta de Aquiles. Na *Odisseia*, Odisseu também vincula a ele a origem de seus males (HOMERO. *Odisseia* XX, vv. 201-203). Na literatura grega posterior, Ésquilo volta a atribuir esse papel ao Crônida, situando-o como aquele que outorga aos homens determinado sofrimento tendo em vista provê-los do saber que dele se origina. Na tragédia *Agamêmnon*, esta temática é sintetizada através da expressão πᾶθει μάθος, ou seja, o “saber pelo sofrer”:

*Aquele que sincero festeja a vitória de Zeus
em tudo torna-se conhecedor:*

*a prudência ele legou aos mortais
via o “saber pelo sofrer”,
que seu poder instituiu.*

(ÉSQUILO. **Agamêmnon**, vv. 174-178)

O *saber*, nesse caso, é oriundo da palavra **μάθος**, forma poética de **μάθησις**, “aprendizado”, “tornar algo conhecido”, “desejo de aprender”, ou mesmo “educação”, “instrução”. Não há ocorrência da mesma em Homero. Já o vocábulo o **πάθος** refere-se particularmente a um evento ocasional, a algo que acontece de forma inesperada, a um acidente que produziu algum tipo de desconforto ou sofrimento. Na **Iliáda**, identifica-se seu uso em apenas uma ocasião: Licaón, um dos filhos de Príamo, suplica por sua vida de joelhos perante Aquiles. No passado, ele já tinha sido vítima do Pélida, mas sobreviveu após o pagamento do resgate. Enquanto implorava, o jovem mencionou que havia retornado a Troia doze dias antes, após ter “muito sofrido”, **πολλὰ παθών**; e não sem motivo atribuiu a Zeus a origem de tais sofrimentos: “Meu destino foi ser odiado por Zeus pai” (HOMERO. **Iliáda** XXI, vv. 82-83). Na **Odisseia** seu uso é mais frequente. O vocábulo descreve os sofrimentos por que Menelau passou antes de retornar a casa (HOMERO. **Odisseia** IV, v. 82), mas relaciona-se, sobretudo, aos infortúnios de Odisseu. Na voz de Posêidon, é usado para caracterizar as dificuldades por que o herói passaria antes de atingir Ítaca (HOMERO. **Odisseia** V, v. 377), dentre outros. Esta talvez seja uma explicação apropriada para entender as razões pelas quais, em determinadas passagens, Zeus é admitido como o responsável pelo périplo sofrido. Posêidon seria a causa imediata, para vingar a cegueira de Polifemo; e Zeus, a fonte da qual o **πάθος** emanaria de modo geral para todos os seres humanos.

Essa dimensão do **πάθει μάθος** de Aquiles foi abordada por Pearl Cleaveland Wilson em um artigo publicado em 1938. O autor, de quem nos apropriamos da interlocução entre a tragédia esquiliana e as caracterizações do herói iliádico, apontou precisamente esse aspecto da dor como recurso capaz de produzir a experiência de que ele carecia:

*Em sua primeira aparição, ele [Aquiles] é altamente considerado,
com todas as qualidades que pertencem ao heroísmo juvenil. No*

entanto, com o desenrolar da trama, ele não mostra preocupação com qualquer outro sofrimento que não seja seu próprio. O que lhe falta neste sentido é aquilo que Héctor possui, cuja compreensão leva o leitor moderno a cultivar simpatia por ele. Esse sentimento continua sendo desconhecido por Aquiles, não porque ele seja incapaz de conhecê-lo, mas porque ainda não foi despertado para essa experiência. (WILSON, 1938, p. 560)

Mas se concordamos com seus procedimentos, discordamos de suas conclusões. De fato, Wilson reconhece na morte de Pátroclo a primeira indicação do **πάθει μύθος** do Pélide (WILSON, 1938, p. 568), mas atribui a compreensão, o entendimento, ou seja, o saber a que o **πάθος** se associa, ao encontro com Príamo (WILSON, 1938, p. 574). O autor vê na interação com o rei troiano o produto final de algo que se institui, mas que não se realiza, com o advento da morte do amigo.

Na verdade, Aquiles já tinha aceitado a ideia de devolver o corpo de Héctor ao rei troiano antes de sua chegada ao acampamento dos Mirmídonês. No início do último Canto, os deuses decidiram que Aquiles deveria devolver o corpo ultrajado de Héctor para que o mesmo recebesse as honras fúnebres. Para transmitir a decisão, as deusas Tétis e Íris são mobilizadas: a primeira fica responsável por informá-la ao filho Aquiles; a segunda, por indicar a Príamo os procedimentos para o resgate.

Em momento algum Aquiles questionou os desígnios divinos. Em resposta ao informe da mãe, o herói foi taxativo: “Assim seja. Poderá transportar o corpo aquele que aqui pagar o resgate. Se ao coração do Olímpio isso agrada, acato os desígnios” (HOMERO. **Iliada** XXIV, vv. 139-140). Príamo também acatou prontamente todas as recomendações divinas, notoriamente a de Hermes, que indicou a necessidade de o velho rei abraçar os joelhos de Aquiles tão logo adentrasse sua tenda e que invocasse a memória dos pais dele em meio à súplica para comovê-lo. Dessa forma, “deixou-se cair e com as mãos agarrou de Aquiles os joelhos, e beijou as mãos terríveis do matador de muitos de seus próprios filhos” (HOMERO. **Iliada** XXIV, vv. 477-479). E Príamo inicia a súplica exatamente pedindo a Aquiles que visse nele o próprio pai, que teria a mesma idade e seria vítima de sofrimentos semelhantes (HOMERO. **Iliada** XXIV, vv. 486-489). O rei troiano retoma a tônica do simulacro, fazendo de si a imagem de um ausente, tal como Pátroclo buscou representar a ausência de Aquiles. Neste caso, porém, o

simulacro é orientado para a memória, e não para a ação: ele não substitui uma experiência, mas evoca uma experiência pregressa, ou seja, a experiência filial do protagonista. E, ao fim, Príamo sensibiliza Aquiles com o relato do próprio acontecimento significativo que diante dele se produzia:

*Respeite os deuses, Aquiles, e sê piedoso para comigo,
rememorando teu pai: de mais compaixão mereço eu,
que sofro o que nenhum mortal sobre a terra jamais sofreu,
pois levei à boca a mão do homem que assassinou meu filho.*

(HOMERO. *Iliada* XXIV, vv. 503-506)

Aquiles se compadece diante da súplica de Príamo, e ambos choram: este, pela morte de Héctor; aquele, por saudade de Peleu e pela perda de Pátroclo (HOMERO. *Iliada* XXIV, vv. 507-512). O teor dramático dessa passagem levou diversos especialistas a interpretarem-na como sendo o momento decisivo da mudança de Aquiles. Para Jacob Burckhard (2002, p. 172), tal como na segunda metade da *Odisseia*, a *Iliada* apresenta um ponto culminante do desenvolvimento psicológico mais denso e profundo de Aquiles na transmutação de sua ira em tristeza pela morte de Hector. Schadewaldt (1959) e Deichgraeber (1972) também consideraram que a concessão que o herói faz ao rei troiano representa a grande mudança de Aquiles.²

Essas interpretações, ao atrelarem o encontro com Príamo à morte de Pátroclo, tendem a subjugar a última experiência à primeira. Em nossa análise, a questão do *πάθει μᾶθος* se explica como um acontecimento significativo autônomo, que foi capaz de produzir a mudança de que o herói carecia para superar o individualismo e se reintegrar ao grupo. Nesse sentido, o fluxo se inverte: a experiência da morte de Pátroclo é que permitiu que Aquiles oferecesse um tratamento respeitoso a Príamo, e não o contrário.

O *πάθει μᾶθος* é uma dor que enobrece: no caso de Aquiles, ela tem uma dimensão corretiva, quiçá instrutiva. Foi com base nessa perspectiva que Snell viu-se orientado a pensar a “descoberta do espírito” em vez da “revelação” do mesmo, posto que “é com dor, angústia e trabalho que o homem atinge o conhecimento do espírito” (SNELL, 2005, p. 19). Para ele, o *πάθει μᾶθος* atua como um “mal necessário”, “pois este aprende com um mal a precaver-se contra outro mal” (SNELL, 2005, p. 19). É também nesse sentido que Giorgio Agamben considera que, na perspectiva clássica, o conhecimento não se radica

na relação entre o sujeito e o objeto, mas entre o uno e o múltiplo [...] E esta é a diferença que o coro da Oréstia de Ésquilo sublinha, caracterizando – contra a hýbris de Agamenon – o saber humano como um páthei máthos, um aprender somente através de e após um sofrimento, que exclui toda a possibilidade de prever, ou seja, de conhecer com certeza alguma coisa. (AGAMBEN, 2008, p. 27)

O que caracteriza uma mudança é a decisão de agir diferente em relação a uma atitude ou decisão previamente vivida. A mudança exige algum tipo de *habituação* anterior que sirva de medida para uma ruptura. Como apontou Donna Wilson, o apelo paterno de Príamo é uma situação com a qual Aquiles não fora antes confrontado: “diferentemente de Agamêmnon, Odisseu e Fênix, Príamo implementa a figura do pai não como um estratagem de dominação, mas como a base de um apelo por piedade e restrição” (WILSON, 2002, p. 130). E a despeito de que o resultado produzido pelo apelo já estivesse previamente assegurado pela narrativa, a dimensão da experiência é consubstancial para a compreensão do encontro. É por essa razão que um dos aspectos mais emblemáticos do encontro é a troca de olhares admirados:

*Foi então que Príamo Dardânio olhou admirado para Aquiles,
e viu o quão alto e belo ele era; era como encarar a um deus.
Também Aquiles olhou admirado para Príamo Dardânio,
e viu a nobre aparência, e ouviu suas palavras bem postas.*
(HOMERO. *Ilíada* XXIV, vv. 629-632)

Kevin Crotty interpretou a admiração de Aquiles como sendo correlata ao prazer estético do ouvinte diante da experiência vicária da tristeza. Para o autor,

o usufruto deste prazer também consiste na compreensão aprofundada da tristeza que o canto épico proporciona. O ouvinte, como Aquiles, concebe-se, em resposta à canção, como um ser cujos males da vida são um elemento necessário. O mais genuíno prazer de tal criatura não é escapar da dor (pois, em última instância, as dores são inevitáveis), mas do entendimento das mesmas como constitutivas da pessoa. (GROTTY, 1994, p. 102)

Aquiles admirou não a um inimigo, nem a um rei que cometera feitos gloriosos. O herói lançou um olhar maravilhado para alguém que foi atingido pelo sofrimento: através de Príamo, o filho de Peleu volta a atentar para as implicações de seus próprios atos, mas isso só foi possível graças à experiência pregressa de ter perdido Pátroclo, a mesma que o compeliu a abandonar a atitude competitiva em relação a Agamêmnon e a adotar uma postura cooperativa em relação aos aqueus. Através da dor, Aquiles adquire um tipo particular de *saber-viver* que permitiu o abandono de suas atitudes juvenis, marcadas pela intemperança e intempestividade, e só através da experiência, a glória imorredoura foi possível de ser alcançada.

Documentação escrita

HOMER. **Homeri Opera in five volumes**. Oxford: Oxford University Press, 1920

_____. **L'Iliade**. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

AESCHYLUS. **Aeschylus** – v. 2 Agamemnon. Trad. Herbert Weir Smyth. London: William Heinemann Ltd., 1926.

Referências bibliográficas

ADKINS, A. W. H. Homeric values and Homeric Society. **Journal of Hellenic Studies**, n. 91, p. 1-14, 1971.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Infância e História: destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. *In*: _____. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994, p. 114-119.

_____. **Experiência**. *In*: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002, p. 21-26.

BURCKHARDT, J. **History of Greek Culture**. New York: Frederick Ungar Publishing, 2002.

CROTTY, K. **The Poetics of Supplication**. Homer's *Iliad* and *Odyssey*. New York: Cornell University Press, 1994.

- DEICHGRÄBER, L. **Der letzte Gesdang der Ilias**. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1972.
- FELSON, N.; SLATKIN, L. Gender and Homeric epic. In: FOWLER, R. (Org.). **The Cambridge Companion to Homer**. Cambridge: The Cambridge University Press, 2004, p. 91-104.
- FINLEY, M. I. **El mundo de Odiseo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- NAGY, G. **Homeric Responses**. Austin: University of Texas Press, 2003.
- SCHADEWALDT, W. **Von Homers Welt und Werk: Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage**. Stuttgart: Koehler, 1959.
- SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- WHITLEY, J. **Style and society in dark age Greece: the changing face of a preliterate society, 1100-700 BC**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- WILSON, D. F. **Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad**. New York: Cambridge University Press, 2002.
- WILSON, P. C. The $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota$ $\mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ of Achilles. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 69, p. 557-574, 1938.

Notas

¹ A maior parte dos estudiosos contemporâneos, como recorda Donna F. Wilson, apontam que “a recusa de Aquiles aos dons é injustificável ou, em outras palavras, incompatível com as regras sociais e valores da sociedade homérica” (WILSON, 2006, p. 3). Obviamente, há uma dimensão narrativa que precisa ser considerada, já que a “apoteose” de Aquiles depende não de uma reconciliação sadia, mas de um evento traumático. No entanto, por mais que os estudiosos vejam em seu ato uma incoerência quando comparado a situações correlatas na própria epopeia, a persistência em relação ao cultivo da ira mostra-se absolutamente condizente com o individualismo exacerbado que caracteriza o filho de Peleu, o mesmo que precisa ser sublimado para adequá-lo aos valores sociais com os quais ele estaria em desacordo. Logo, em nosso ponto de vista, é justamente a sua inadequação que torna tais representações *adequadas* aos desenvolvimentos posteriores da **Iliada**.

² Como lembra Nagy, alguns homeristas “começaram a interpretar a resolução da **Íliada** no *Canto 24* e o fim do épico como o reflexo de um novo espírito que emerge da tradição heroica e que culmina no *ethos* da cidade-estado ou *pólis*” (NAGY, 2003, p. 72) – interpretação que, obviamente, incorre na facilidade de projetar as mudanças históricas ulteriores aos poemas. Não há, contudo, qualquer cabimento (a não ser a mera especulação) em observar nas mudanças de atitude de Aquiles um eco de estruturas políticas que, no limite, estavam começando a se desenvolver, mesmo porque o final do épico é absolutamente coerente com as possibilidades e influências que se colocam no marco das experiências do herói.