

AF: Artigo de Filosofia

CI-CPRI



## *Areté*

### Introdução

Este artigo analisa o conceito de *areté*. O qual, a partir dos gregos clássicos, passou a traduzir-se por virtude, mas cujo significado original, já cantado nas epopeias de Homero, se aproxima da excelência e da eficiência do herói que ambiciona a honra e o reconhecimento dos seus pares.

Uma evolução de conteúdo baseada no estudo comparativo de fontes de aplaudido mérito que se debruçam sobre a *areté* em Homero e Aristóteles, duas das figuras mais proeminentes do passado cultural ocidental.

### *Areté* em Homero e Aristóteles

Encontramos algumas das nossas raízes culturais mais profundas no legado da Antiguidade Grega. Um deles é o conceito de *areté*, já celebrado por Homero nas suas epopeias – *Ilíada* e *Odisseia*<sup>1</sup>. O conceito de *areté* remonta aos tempos mais antigos, ao exprimir a forma primeira do ideal educativo grego. Mas se o ideal, na sua forma mais elevada e acabada – pelo menos na época clássica e helenística – se sintetiza no conceito de *Paideia*, é inegável que este conserva bem a marca da sua origem. Platão, por exemplo, preocupa-se com a noção de virtude (*areté*):

«Platão repetidamente regressa ao tema da *areté*; e a evidência dos seus primeiros textos sugerem que Sócrates, o professor de Platão, estava igualmente fascinado com o assunto. Vários diálogos platónicos lidam com questões como: Pode a *areté* ser ensinada ou aprendida (*Ménon*)? O que é a

---

<sup>1</sup> A *Ilíada* e a *Odisseia*, de Homero são *epopeias primitivas* por, na sua génese, terem sido cantadas por aedos. Pelo que transmitidas, por via oral, de geração em geração. Reúnem mitos que, embora reflectam a sociedade micénica a que se reportam, é preciso não esquecer que o fazem de forma distorcida – idealizada, exagerada. Homero escreve, no século VIII a.C., sobre acontecimentos que em muito o precederam (século XII a.C.).

areté (*A República*)? O famoso paradoxo socrático, “Virtude é conhecimento” é, em grego, “Areté é conhecimento”.» (Richard Hooker, *Areté*)

O tema da *areté*, como núcleo fundamental à volta do qual gira toda a discussão acerca da questão educativa (da *Paideia*), compreende-se na medida em que educar tem como objectivo aperfeiçoar o ser humano e, em última análise, torná-lo melhor, mais virtuoso.

É muito comum traduzir a palavra *areté* por virtude, e o seu plural *aretai* por virtudes. No entanto, a *areté* não começou por ser uma virtude moral – pelo menos, na acepção que lhe conferimos hoje em dia, através da dicotomia bom/mau.

Em Homero, a palavra *areté* designa o mérito ou qualidade, pelo qual algo ou alguém se mostra *excelente*. Ou, nas palavras de Hooker: «O mais afamado valor da cultura grega é a areté. Traduzido por “virtude”, a palavra realmente significa algo mais próximo a “sê o melhor que pudes” ou “alcança o teu máximo potencial”.» (Richard Hooker, *Areté*)

A *areté* corresponde a um *sentido de dever*, segundo os padrões da época: «O sentido de dever é, nos poemas homéricos, uma característica essencial da nobreza, que se orgulha de lhe ser imposta uma medida exigente.» (Werner Jaeger, *Paidéia: a Formação do Homem Grego*)

Homero escreveu sobre uma época anterior à sua. O período histórico é micénico e insere-se na Idade do Bronze. Na era *dos guerreiros*, os indivíduos, talvez ainda influenciados pela cultura minóica, por eles muito preservada e imitada, estão claramente a substituir a inspiração matriarcal e pacifista dos seus predecessores, por um ideal masculino e varonil, que se expressa preferencialmente nos ideais de guerra e de conquista.

A *Iliada* possui muitas personagens femininas, ricas em temperamento e atitudes<sup>2</sup>, mas a *areté* é uma faculdade mais atribuída aos homens. O que não significa que seja atribuição *exclusivamente* masculina:

«O termo, dos tempos homéricos em diante não é específico de um só sexo. Homero aplica o termo tanto a heróis gregos como a troianos, tanto quanto a grandes figuras femininas, como Penélope, a mulher do herói grego, Odisseu. Nos poemas homéricos, areté é frequentemente associada à valentia, mas mais ainda, à eficácia.» (Richard Hooker, *Areté*)

Assim, pode dizer-se que a *Areté* exprime um ideal de homem superior característico do período micénico, de uma cultura que eleva o valor da aristocracia (literalmente, “o governo dos melhores”) e o heroísmo guerreiro da nobreza cavaleiresca acima do homem vulgar (que, por não ser excepcional, não possui *areté*) ou mesmo dos descendentes de alta

---

<sup>2</sup> As epopeias contam lendas de mulheres muito diferentes entre si; temos, por exemplo, Helena (ideal de Beleza, pelo qual os homens se perdem), Penélope e Areté (esposas modelo) e Nausícaa (donzela perfeita), mas também mulheres mais poderosas como Hécuba (rainha de Tróia, que preferiu suicidar-se a ser cativa de Odisseu), Clitmnestra (vinga a filha, matando o homem mais poderoso da época), Andrómaca (“a que combate como um homem”; vingou Heitor, ao tornar-se rainha no antigo reino de Aquiles), Briseida (cujo verdadeiro nome era Hipodâmia – “a domadora de cavalos”), Medicasta (“a astuta”) ou Penteseleia (chefe das Amazonas).

estirpe que, por alguma razão, terão caído em desgraça (servos e criminosos cujos actos não tenham sido purificados).

Ao herói, quase sempre de passado ilustre, não basta nascer *filho de*, tem de mostrar-se digno da sua ascendência através da prática da *areté*:

«Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *areté* é frequentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça.» (Werner Jaeger, *Paidéia: a Formação do Homem Grego*)

A *areté* é uma forma de enaltecimento. Assim o ser humano complementa-se (*agathós*). Traduzir *agathós* por *bom* pode induzir em erro, uma vez que o sentido básico não é moral. Na poesia heróica, um homem é *agathós* se ele *tem valor*, coragem guerreira ou uma certa habilidade específica.

Procura-se a perfeição como harmonia do ser (*kalós*), a aproximação a um ideal digno de ser contemplado e admirado precisamente porque é apto e belo. A *kalokagathia* é, pois, o ideal da perfeição do corpo e da alma.

Portanto, a *areté* enaltece, sobretudo, uma força e capacidades especiais. Pode traduzir-se *no corpo*, em habilidade física, vigor e saúde. E *na alma*, em sagacidade e agudeza de espírito, justiça e coragem, se não mesmo autoridade (capacidade de liderança), que cause admiração nos seus pares. Pois o reconhecimento da honra é essencial – afinal, a valentia de heróis como Heitor, é admirada pelos seus próprios inimigos.

Já em Aristóteles, a honra é a medida não consciente do ideal de *areté* que se almeja alcançar: «(...) pelo menos, é pelos homens de sabedoria prática que procuram ser honrados, e por aqueles que os conhecem, e na medida da sua virtude; então, claramente de acordo com os próprios, a todos os níveis, a virtude é melhor.» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*)

Mas enquanto o homem clássico pode prescindir do reconhecimento externo, embora não lhe seja indiferente, o herói homérico toma consciência do seu valor a partir do momento em que a sociedade o enaltece enquanto herói. A *areté* de um herói depende do prestígio que recebe dos seus pares.

«O elogio e a reprovação são a fonte da honra e da desonra. (...) Para eles [os gregos] não existe, efectivamente, nenhum conceito como a nossa consciência pessoal. No entanto, o conhecimento de tal facto é o pressuposto indispensável à difícil inteligência do conceito de honra e do seu significado na Antiguidade.» (Werner Jaeger, *Paidéia: a Formação do Homem Grego*)

*Timé* é a expressão que se refere ao reconhecimento público da *areté*, ao estatuto social que lhe é atribuído por direito próprio. Porque esta é uma moral *de classe*. Neste sentido, pela honra se vive e se morre. Impera a *lei do sangue*, em que mais vale um homem honrado e morto, que vivo mas indigno.

Para merecer encómios e evitar a censura dos seus actos, o herói está sempre a ser posto à prova e a renovar a sua excelência.

Neste contexto, John Porter (2002) diferencia as culturas da culpa (*guilt culture*, presente nalgumas sociedades ocidentais contemporâneas) das culturas da vergonha (*shame culture*, correspondente ao período homérica). Com base neste raciocínio, as primeiras preocupam-se com padrões morais pessoais e valores cooperativos que privilegiem o bem comum. As segundas: «O que importa não é o que pensas de ti próprio, mas o que os outros pensam de ti e como te tratam. Em contraste com as *Guilt Cultures*, as *Shame Cultures* tendem a valorizar *Valores Competitivos (...)*» (John Porter, *Homeric Society*)

Portanto, *aristos* (detentor de *areté*) é o mais valente. *Aristos* distingue-se dos demais porque é sempre o melhor, reconhecido enquanto tal.

A vida do herói é de luta permanente em prol da supremacia dos seus pares. «A competição por honras públicas é muitas vezes intensa e assume a forma de um *zero-sum game*: ou seja, a honra é ganha apenas à custa de outro alguém (...) *Winning is everything: results are much more important than means (...)*» (John Porter, *Homeric Society*)

Invoca a palavra para reafirmar o valor da sua linhagem<sup>3</sup>. Na guerra, prova que é bom através de duelos, lutas sangrentas e conquistas de território.

Os seus exemplos são as *aristeias*<sup>4</sup> – como as de Diomedes<sup>5</sup> ou de Agamémnon<sup>6</sup>. E na paz participando, por exemplo, em jogos guerreiros (funerários<sup>7</sup> ou não), servindo o seu rei com honra e destreza, ou mostrando liderança e firmeza na administração do seu próprio reino<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Exemplo da *Iliada*. Glauco e Diomedes avançam simultaneamente entre os dois exércitos, ansiosos por se medirem. Diz Glauco: «Hipóloco, esse, engendrou-me (...) Enviou-me a Tróia, e recomendou-me vivamente que fosse sempre excelente e prevalecesse sobre os outros, que não desonrasse a raça dos meus avós, os quais foram, sem dúvida, os melhores em Éfira e na vasta Lícia. Eis o meu nascimento, e o sangue de que me gabo de ser.» [Homero (1998), *A Iliada*, Publicações Europa-América, Canto VI, pp. 93].

<sup>4</sup> *Aristeia* – da mesma família etimológica, passou reportar-se aos duelos entre heróis extraordinários, que terminam com o triunfo de um dos guerreiros sobre o seu altivo adversário.

<sup>5</sup> Cf. Homero (1998), *op. cit.*, Canto V, pp. 68-88.

<sup>6</sup> Cf. *Id. Ibid*, Canto XI, pp. 151-169.

<sup>7</sup> Exemplo da *Iliada*. Nos jogos fúnebres em honra de Pátroclo, Aquiles promete prémios a quem dos seus companheiros de luta, queira participar nas provas de pugilismo: «Átrida, e outros aqueus de belas grevas, convidamos, para estes prémios, dois homens, os melhores, a que se batam erguendo alto os punhos. Aquele a quem Apolo tiver concedido a vitória a juízo de todos os aqueus, partirá levando a mula resistente para a sua tenda; o vencido ganhará a taça de duas asas.» [*Id. Ibid*, Canto XXIII, pp. 333].

<sup>8</sup> E não são questões incompatíveis. Vejamos que, no período micénico, o rei era sobretudo o líder de uma cidade, mas também podia ser rei de várias cidades, ou rei supremo de uma série de reis seus vassalos. Assim temos – na *Iliada*, por exemplo – Eurialo, filho do rei Mecisteu, que partiu para Tróia em representação de seu pai e da sua cidade, mas às ordens de um rei mais poderoso que ele, neste caso, o rei Diomedes; que, por sua vez, reconhecia o comando supremo da expedição ao rei Agamémnon de Micenas. Isto para dizer que havia uma hierarquia inerente que se tinha absolutamente de respeitar, para se ser um herói com *areté*. Nestes termos se compreende melhor, o problema que Aquiles instaurou quando desafiou a autoridade de Agamémnon. Independentemente do motivo e da possível justiça do mesmo, o herói estava a pôr em causa a própria estrutura do acampamento, sem a qual o grupo poderia desmoronar e ser incapaz de vencer os troianos.

O que implica uma visão do mundo centrada nas acções humanas individuais, que tentam vencer as dificuldades que se lhe deparam.

Ainda assim, a eficiência, a destreza e a valentia, podem não ser apenas metas de excelência mas de *sobrevivência*. A *divisão* que os gregos antigos fazem do mundo *que conhecem* em *amigos* e *inimigos*, pode ser uma *arma de defesa* para evitar dualidades e, assim salvaguardar os seus bens, a sua família, os seus companheiros ou o povo da sua cidade.

Ou seja, compete ao herói micénico fazer de tudo para proteger os *amigos* e eliminar os *inimigos*. Falhar neste propósito pode arrastá-lo para a morte e/ou aos seus entes queridos para a escravatura. É preciso não esquecer que as epopeias de Homero se referem a uma sociedade muito instável: «Para estas sociedades, a guerra era um facto da vida, e o que está em jogo é alto: a derrota muitas vezes significa a destruição da propriedade individual, o assassinio da população masculina adulta, a escravatura de todas as mulheres e crianças.» (John Porter, *Homeric Society*)

Neste contexto, é difícil – se não, *na prática*, impossível – assumir uma posição neutral. Numa qualquer situação, os indivíduos ou são a favor ou contra, são quase obrigados a tomar partido, a escolher uma das partes da contenda.

Na tentativa de conservar os valores mais altos e algum sentido de responsabilidade, o herói micénico precisa assegurar a protecção dos deuses, através de rituais religiosos regulares. Por vezes recebe formação ética e técnica junto a um preceptor, geralmente nobre e mais velho.

Isto é importante, porque mais tarde não poderá *desresponsabilizar-se* dos seus actos ou evitar a punição, dizendo apenas que não podia ter agido de outra forma ou que o insucesso era inevitável:

«(...) os predicados morais homéricos não se aplicam, como os predicados morais têm sido aplicados na nossa sociedade, apenas onde o agente podia ter agido diferentemente. Desculpas, preces e culpa devem todos desempenhar papeis diferentes. Nem podemos indagar se (no sentido Kantiano) *ought* implica *can* para Homero, porque em Homero não conseguimos encontrar *ought* (no sentido Kantiano).» (Alasdair MacIntyre, *A short History of Ethics*)

À medida que vai acumulando honrarias, o indivíduo torna-se numa espécie de modelo a ser imitado pelos demais. Segundo os antigos gregos, a educação não é possível sem que se mostre ao espírito “uma imagem do homem tal como ele deve ser”, a fim de formar “um tipo ideal coerente e claramente definido” (Werner Jaeger, *Paidéia: a Formação do Homem Grego*).

O herói não é apenas hábil na palavra (como Odisseu) ou na acção (como Ajax), mas mestre em ambas as coisas. Mais como Aquiles era ou *deveria ser*<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Exemplo da *Iliada*. Fénix, mestre de Aquiles, lembra-lhe: «O velho condutor de carros Peleu mandou-me para junto de ti, no dia em que, ao encontro de Agamémnon, te enviava de Ftia, ainda menino, sem experiência de guerra igual para todos, nem das assembleias onde os homens se fazem notar. Mandou-me

Aliás, a personagem central da *Ilíada* é representativa nesta matéria. Aquiles não parte para Tróia por qualquer agravo contra os troianos (contrariamente a Menelau, a quem raptaram Helena), por se sentir vinculado a um juramento (como os heróis que haviam disputado a mão de Helena, antes de ela se casar com Menelau), ou para vingar a *pátria Helénica* (porque esta ainda não existe). Aquiles ainda jovem (ou mesmo menor de idade), em busca de honra (*timê*) e glória (*kleos*). Ele visa a imortalidade.

Analisemos a polémica gerada no princípio da *Ilíada*, precisamente quando o rei de Micenas o humilha publicamente e lhe golpeia a sua *timê*, ao querer ficar-lhe com a cativa Briseida. Aquiles ameaça deixar a armada e regressar a casa. Afinal, o que o prende?

Ao ferir a *areté* de Aquiles, no canto I da *Ilíada*, Agamémnon perde – pelo menos, em parte – o sentido da sua própria *areté*, pois confere a Aquiles, aos olhos dos seus pares, o direito à indignação. Tanto que o rei de Micenas, apesar da sua qualidade de chefe da armada, acabará mais tarde por ceder na sua posição – afinal, enquanto o herói não se redimir dos seus actos reprováveis, é levado a sentir *vergonha*<sup>10</sup> e «Vergonha, *αἰδώς*, é o que um homem sente quando falha no desempenho do seu papel. Sentir vergonha é (...) aperceber-se que pode ser alvo de censura.» (Alasdair MacIntyre, *A short History of Ethics*)

Mas atenção à embaixada que Agamémnon enviou, na tentativa de obter uma reconciliação. Atendendo ao perfil de Aquiles (orgulhoso e imbuído na mais elevada honra aristocrática), teria sido preferível chamá-lo à tenda principal e oferecer-lhe um pedido de desculpas franco e directo, do que enviar-lhe Odisseu (Odisseu=“Odioso”, “astuto”) como arauto de uma lista infundável de presentes, que obrigam Aquiles a recordar o quanto o rei de Micenas é rico e poderoso e, portanto, capaz de chamar à razão um *rei menor, pagando-lhe* as suas rebeldias; ou seja, Agamémnon – por sua conta, ou por instigação de Odisseu – insurge a Aquiles uma segunda afronta.

Esta questão nem sempre é assim entendida. Em épocas posteriores, à luz de outra mentalidade, passam a criticar Aquiles.

«O amor da pátria, que hoje resolveria a dificuldade, era alheio aos antigos nobres. Agamémnon só consegue apelar para o seu poder soberano através de um acto despótico, pois tal acto nem sequer é admitido pelo sentimento aristocrático, que o reconhece apenas como *primus inter pares*. No sentimento de Aquiles (...) A verdadeira gravidade da ofensa está no facto de ter sido recusada a honra de uma *areté* proeminente.» (Werner Jaeger, *Paidéia: a Formação do Homem Grego*)

Esta questão é mais importante do que possa parecer à primeira vista e, provavelmente, a grande razão pela qual a *Ilíada* se centra em Aquiles e não noutro herói qualquer.

---

para te ensinar tudo isto, te tornar apto a falar e capaz de agir.» [Homero (1998), *A Ilíada*, Publicações Europa-América, Canto IX, pp. 132].

<sup>10</sup> O exemplo mais pungente, na lenda de Tróia, é o de Ájax de Salamina, que apesar de ter sido sempre o segundo maior entre os aqueus, depois de um acto de desespero, não aguentou a vergonha e suicidou-se imediatamente. De qualquer forma, outros heróis visam a purificação dos seus crimes, como Peleu que, depois de expulso da sua ilha, se purifica, na cidade de Ftia, da acusação de ter morto o meio-irmão.

Enfim, Homero é o primeiro a recordar a cólera do herói como *funesta*<sup>11</sup>. Na *Iliada*, todavia, Fénix é mais subtil; ele tenta *controlar a ira* de Aquiles, de quem é mestre de armas, para que este *não leve demasiado longe* a sua querela com o rei de Micenas. De facto, a moralidade aristocrática consiste em saber refrear a *hybris* – o excesso, o descontrolo, a desmedida. Fénix procura convencer Aquiles com *pedagogia através do exemplo*.

«Mas, quer na *Iliada* quer na *Odisseia*, a educação que se propõe traz, agarrada a si, uma pedagogia que lhe corresponde: a pedagogia fundada no exemplo vivo ou no exemplo mítico, a pedagogia do paradigma. O herói prototípico institui-se como modelo exemplar a seguir; imitar os heróis, o que desperta a emulação, para, como eles, ser herói, possuidor da areté heróica.» (Maria de Jesus Fonseca, *A Paideia Revisitada*)

Aqui o exemplo serve de referência na apresentação do argumento, na tentativa de persuadir o interlocutor – uma exigência paradigmática da *areté*<sup>12</sup>.

Seja como for, quem, se não o *maior entre os aqueus*, filho da deusa Tétis (um semideus) teria sido capaz de enfrentar o rei mais poderoso da sua época para defender a sua *areté*? Se poucos teriam sido capazes, menos ainda *no momento certo* – e a moralidade aristocrática exige que se actue no momento oportuno (*Kairós*), para que a acção não perca o seu valor.

«Ao desonrar Aquiles, Agamémnon comete um acto de desvario desconcertante. A ironia da questão é que, enquanto Aquiles teme que essa humilhação lhe roube a sua *kleos*, de facto, levará aos trágicos eventos que farão com que Aquiles seja um dos mais recordados e mais celebrados de todos os heróis gregos.» (John Porter, *Homeric Society*)

Depois dos episódios celebrados na *Iliada*, Aquiles morre em combate – o momento em que a sua *areté* atinge o expoente máximo. É quando o herói expira, que a sua *fama* verdadeiramente começa. O ser mortal perpetua-se através da aura que lhe conferem as lendas e epopeias cantadas em sua memória. Até que a sua *areté* se torne imorredoura. Ao que o herói ascende à categoria de *exemplo* a conferir às gerações vindouras.

Posto isto, os gregos antigos apercebem-se que o cidadão da *polis* pode aperfeiçoar-se através da educação e ambicionar uma perfeição que corresponda à *areté*, cujo sentido pode ter evoluído ao mesmo tempo que os ideais educativos – os que se revelam algo transitórios no decurso transformador dos acontecimentos, mas que não deixam de ser encarados como ideais de *excelência*.

«O ideal grego de educação é o primeiro que a na história de maneira consciente e caracteriza-se, em geral, pela formação do homem político, do homem da polis (...), do cidadão, tanto no aspecto civil

---

<sup>11</sup> «Canta a ira, deusa, do filho de Peleu, Aquiles, ira funesta, que foi causa de mil dores para os Aqueus, precipitou no Hades não poucas almas fortes de heróis (...）」 [Homero (1998), *A Iliada*, Publicações Europa-América, Canto I, pp. 11].

<sup>12</sup> Neste caso, evocando o exemplo de Meléagro, um herói que vivera um tempo antes: «Não os taches de erro nas palavras nem no procedimento; até aqui não se podia censurar a tua indignação. Tal era, segundo nos ensinam, a conduta gloriosa dos heróis de outros tempos, quando os acometia uma bilis violenta: mostravam-se sensíveis aos presentes e às palavras suplicantes. Conheço um caso antigo – na verdade não é novo – tal como sucedeu. (...) Pois bem, não penses tu da mesma maneira em tua alma; oxalá um demónio te não leve a isso, meu amigo. (...) Cede aos nossos presentes, vem: os aqueus honrar-te-ão como um deus.» [Homero (1998), Canto IX, pp. 134-136].

como no aspecto bélico. Esse ideal sofre uma evolução, a partir dos tempos heróicos de Homero, onde predomina o guerreiro, até à época (...) de Péricles, em que sobressai o político.» (Lorenzo Luzuriaga, *História da Educação e da Pedagogia*)

No período clássico, a *polis* começa a afirmar-se como categoria existencial predominante para o homem grego, logo, a ética individualista de Homero é substituída por éticas concentradas em valores cívicos. O próprio conceito *agathós* sofre alterações:

«Temos, por outro lado, o bom homem entendido como bom cidadão. Os valores da Atenas conservadora que Aristófanes menciona são a lealdade para com a cidade e, mais especificamente, para com as formas mais antigas de ordem social. Nisto há certamente um elemento do *agathós* homérico. Mas também, os valores pessoais do chefe, os valores do rei corajoso, astuto e agressivo, são agora, se postos em prática pelo indivíduo da cidade-Estado, antisociais.» (Alasdair MacIntyre, *A short History of Ethics*)

Mas Aristóteles, apesar de autor clássico, não se afasta completamente de Homero. Vários conceitos seus recebem influências da *Iliada* e da *Odisseia*:

«O reconhecimento da grandeza da alma como a mais elevada expressão da personalidade espiritual e ética fundamenta-se, tanto para Aristóteles como para Homero, na dignidade da *areté*. *A honra é o troféu da areté; é o tributo pago à destreza*. A altivez provém, assim, da *areté*; mas daí resulta igualmente que a altivez e a magnanimidade são o que há de mais difícil para o Homem.» (Werner Jaeger, *Paidéia: a Formação do Homem Grego*)

Aristóteles reconhece que a magnanimidade pode ser uma virtude que pressupõe todas as outras – ainda que a altivez só pareça fazer sentido no âmbito de uma *areté* plena. Ou seja, a *areté* só pode atingir a sua perfeição numa alma superior, num *grande homem*.

O homem magnânimo, em Aristóteles, despreza interiormente as honras que lhe atribui o homem comum mas procura ser atencioso e condescendente para com o povo; fala sem medos ou favores, e não se preocupa em conciliar a sua opinião com a dos outros. Não gosta de ficar em favor e há poucas coisas que valoriza a ponto de lutar por elas. Nesta medida, é um homem orgulhoso que, numa sociedade não igualitária, é auto-suficiente e independente, mas dedica-se à concupiscência.

«Mesmo tão tarde como no século quarto [a. C.] (quando os valores cooperativos passam a ter uma maior proeminência na sociedade grega), o filósofo Aristóteles consegue descrever o *megalopsychos* ou um “grande homem” como alguém que é intrinsecamente superior aos outros e exige ser tratado em conformidade. Para Aristóteles, humildade da parte desse indivíduo é uma falta de carácter, um sinal de algum defeito no seu (atenção ao pronome masculino) temperamento.» (John Porter, *Homeric Society*)

O objectivo é atingir uma *auto-estima* que *aspira à beleza*. Sendo que a beleza é aqui sinónima de nobreza e eleição. «Entenda-se bem que o *eu* não é o sujeito físico, mas o mais alto ideal de Homem que o nosso espírito consegue forjar (...) Só o mais alto amor deste *eu*, em que está implícita a mais elevada *areté*, é capaz de “fazer sua a beleza”.» (Werner Jaeger, *Paidéia: a Formação do Homem Grego*)

Um homem com *areté* é belo, por isso mesmo. Aquiles, na *Iliada* quer antes morrer jovem (glorioso, conservando a sua beleza) que velho mas esquecido. Uma vida de magnificência

implica fazer por defender a sua cidade, não sucumbir à corrupção da riqueza, bens e honrarias, e escudar de forma diligente os seus amigos.

Em Aristóteles, como em Homero, o tema da amizade é fundamental. Pelo que, a amizade não é só necessária, mas um sentimento nobre.

«A amizade parece manter Estados unidos (...) pois a harmonia parece ter alguma coisa a ver com a amizade, a que visam acima de tudo, encarando o quebrar de laços como o maior inimigo; e quando os homens são amigos uns dos outros a lei deixa de ser necessária, ao passo que quando são justos eles continuam a precisar de amigos (...)» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*)

Portanto, um indivíduo ambiciona ter areté e age em conformidade. Em Aristóteles, a acção humana é orientada em função de fins – teleologicamente orientada – e visa *o bem*. O autor não refuta a existência de todo o tipo de actividades e, logo, de numerosos objectivos, e logo, de muitos bens, mas também não os entende a todos bens supremos.

«Toda a arte e investigação, e igualmente toda a acção e procura, visa um bem; e por esta razão o bem tem sido correctamente declarado como aquele que todas as coisas visam. Mas há uma diferença entre fins; alguns são actividades, outros produtos fora das actividades que os produzem. (...) como há muitas acções, artes, e ciências, os seus fins também são muitos (...)» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*)

O prazer, por exemplo, é mais animal. A riqueza é um meio para atingir objectivos, não um fim em si mesmo. Os homens apreciam uma boa reputação. Todavia, a virtude não é o fim supremo, por que um homem continua a ser considerado virtuoso, mesmo quando não está a exercitar virtudes – se está a dormir, por exemplo. A virtude tem a ver com a disposição da pessoa na altura – que assume escolhas virtuosas que deverão ter em atenção um meio-termo entre dois extremos – mas não com o *seu ser*.

Para Aristóteles, a *areté* é uma disposição que nos torna bons e nos permite concluir a tarefa que nos é própria; está relacionada com o conhecimento e deve desenvolver-se, mais precisamente, no âmbito da investigação dos objectos imutáveis, acerca dos quais se pode gerar um conhecimento epistémico, passível de juízos de verdade, de erro e de ensino.

Aristóteles distingue as *aretai* em duas categorias: as virtudes intelectuais e as morais:

«A virtude, portanto, pode ser de dois tipos, intelectual e moral; a virtude intelectual deve, tanto o seu desabrochar como o seu crescimento, à instrução, pelo que exige prática e tempo, enquanto a virtude moral resulta de bons hábitos, pelo que o seu nome (*ethike*) resulta de uma ligeira variação da palavra *ethos* (hábit). Isto mostra claramente que nenhuma das virtudes morais nasce naturalmente em nós; (...) Nem por natureza, nem contrariamente à natureza as virtudes nascem em nós; nós somos naturalmente dispostos a adquiri-las sob a condição de as aperfeiçoar através do hábito.» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*)

As virtudes que Aristóteles enuncia não têm porque ser as únicas possíveis. Mas é interessante verificar que não esquece a coragem, a magnificência e a grandeza da alma, já primordiais em Homero. Ou a temperança, a gentileza e o ser agradável com os outros, necessárias para conviver e viver em sociedade.

De facto, a prudência – que em Aristóteles não é, em si, uma virtude – é necessária ao homem virtuoso; uma vez que uma pessoa pode ter excelentes princípios mas não agir em função dos mesmos, ou não ter a inteligência suficiente para saber quais os princípios mais adequados a cada situação.

«(...) a prudência aristotélica representa – ao mesmo tempo que a reserva, *verecundia*, do saber – a oportunidade e o risco da acção humana. Ela é a primeira e a última palavra desse humanismo trágico que convida o homem a querer todo o possível, mas só o possível, e a deixar o resto aos deuses.» (Pierre Aubenque, *A Prudência em Aristóteles*)

Em Homero, o homem prudente já não é Aquiles, mas antes Odisseu. O rei de Ítaca é na *Ilíada* e na *Odisseia* reconhecido pela sua astúcia, que delibera *segundo o seu coração* – sendo que o coração era, para os micénicos, o que a cabeça representa para o leitor moderno.

Aristóteles concorda com Homero, em que é preferível haver um só líder, agindo de forma segura e competente (*sophos*), do que um Conselho de pessoas hesitantes e discordantes, por prudentes que sejam. Na sociedade micénica, descrita por Homero, convém uma forte capacidade de liderança, também em nome da paz social.

Para Aristóteles, o que importa é o estudo da virtude humana: «(...) o bem que procuramos é o bem humano e a felicidade é a felicidade humana. Por virtude humana queremos dizer, não a do corpo, mas a da alma; e a felicidade também chamamos uma actividade da alma.» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*)

Na teoria de Aristóteles, o homem demonstra a especificidade da actividade humana enquanto possuidor de *logos* (a razão). Quando um ser manifesta todo o seu potencial, consegue atingir a felicidade, e este é o bem supremo procurado por Aristóteles:

«A felicidade é, portanto, o mais precioso, mais nobre e mais agradável do mundo; e as distinções feitas no epigrama de Delos não são admissíveis: “A acção mais justa é a melhor; uma boa saúde é coisa excelente; mas o que é soberanamente agradável, é aquilo pelo qual nos esforçamos por conseguir”. Porque todas estas propriedades pertencem a acções excelentes. São estas, ou uma só entre estas, a melhor, que chamamos felicidade.» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*)

A felicidade, segundo Aristóteles, alcança-se através da contemplação. Almejar uma vida meditativa não implica que o sábio deva assumir uma postura passiva. Pelo contrário, deve ser activa. O filósofo deve viver em função da polis. Precisa completar-se, dedicar-se à vida prática e política, já que as *aretai* formam o carácter do homem e ganham forma através do hábito.

Para Aristóteles, o ser humano vai incorporando na sua natureza uma disposição para a *areté*. Com treino e tempo, constância e disciplina – ou seja, através do hábito – pode transformar-se num homem de bem. Assim sendo, *tentar ser feliz* é uma *profissão* para a vida inteira. «Mas devemos acrescentar “numa vida completa”. Por que uma andorinha não faz a primavera, nem um dia agradável. E logo, também um dia, ou um curto período, não faz um homem abençoado ou feliz.» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*)

O filósofo considera a vida contemplativa pura talvez demasiado elevada para o homem. Aconselha a *imortalizar-nos* tanto quanto for humanamente possível. Exalta a excelência do indivíduo sem chegar a divinizá-lo. Aristóteles faz o homem: «(...) o centro da sua ética, mas ele sabe que a ética não é o que há de mais alto, que Deus está acima das categorias éticas, ou antes, que a ética constitui-se na distância que separa o homem de Deus.» (Pierre Aubenque, *A Prudência em Aristóteles*)

Resumindo, vários são os conceitos defendidos por Aristóteles que estão mais próximos do modelo homérico, do que dos ideais que lhe são contemporâneos. Mas Homero e Aristóteles navegam em ondas diferentes. Enquanto Homero se preocupa com o estado de alma das pessoas que deliberam, Aristóteles preocupa-se mais com o objecto da deliberação. Por outro lado, a *areté*, segundo Aristóteles, está intimamente relacionada com o conhecimento. Também por isso, a acção fruto da ignorância – relativamente a circunstâncias particulares que impeçam o indivíduo de ter a noção perfeita do que está a fazer – é isenta de culpa.

A quem age livremente são-lhe imputados os resultados da sua acção, mas, se por exemplo, um homem revela um segredo por não saber que devia guardar silêncio sobre o assunto, ou se não sabe que um unguento mata ao invés de curar, não pode, segundo o filósofo, ser responsabilizado pelos seus actos. Nesse aspecto, como vimos, a sociedade descrita por Homero é mais austera na censura do herói.

## Conclusão

O conceito de *areté* respira-se nas formas de expressão orais e culturais mais antigas da *Hélada* e traduzem o seu ideal educativo. Costuma traduzir-se por virtude, mas não começou por ser uma virtude moral, mas antes a excelência a que o indivíduo pode aspirar se, com sentido de dever, almejar ao seu máximo potencial; se ambicionar ser o melhor entre os seus pares.

A *areté* é um ideal de heroísmo guerreiro da nobreza cavaleiresca. Corresponde à perfeição como harmonia do ser, e a um ideal digno de respeito, precisamente por ser apto e belo (*kalokagathia*). Razão por que um homem assim, é arrebatado – preferencialmente depois da sua morte no campo de batalha – a numa espécie de *pedestal* e a modelo das gerações futuras, com direito a uma fama imorredoura

O reconhecimento do ser magnânimo pode encontrar-se, de forma não muito diferente, tanto em Homero como em Aristóteles, pois ambos consideram a honra o troféu da *areté* e o tributo pago à destreza. Aliás, Aristóteles considera o *megalopsychos* como um ser superior aos outros que exige ser tratado em conformidade – nele, a humildade é uma falta de carácter; consta aqui um ideal aristotélico de auto-estima que aspira à beleza, sendo a beleza sinónima de nobreza e eleição.

Mas enquanto o homem, segundo os clássicos, pode prescindir do reconhecimento externo – embora não lhe seja indiferente – o herói homérico toma consciência do seu valor apenas no momento em que é reconhecido em sociedade (*Timê*).

A eficiência e a valentia, não são apenas metas de excelência mas de *sobrevivência* (embora também possam pôr os heróis em perigo), num mundo francamente dividido em *amigos* e *inimigos*, em que se tudo se faz para escudar os primeiros e eliminar os segundos. O próprio Aristóteles reconhece as vantagens da amizade, como forma de estabelecer laços entre populações, para manter a cidade mais protegida contra a ameaça externa.

Aristóteles interessa-se mais pelo objecto da deliberação e o seu conceito de *areté* está relacionado com o conhecimento. Homero preocupa-se com o estado de alma das pessoas que deliberam, numa era em que a moralidade aristocrática consiste em controlar a desmedida (a *hybris*) – por que não através da *pedagogia do exemplo*, invocada pelos mestres de armas.

Compete ao herói salvar os seus valores mais altos e um sentido de dever, pois não poderá depois *desresponsabilizar-se* dos seus actos ou evitar a censura dos seus pares. Mesmo quando pensa o insucesso inevitável ou por ter errado por ignorância (que Aristóteles desculpa). O herói conserva apenas a oportunidade de se redimir dos seus actos reprováveis ou deixar-se morrer na *vergonha*.

A relação entre este conceito austero de excelência (*areté*) e os valores da aristocracia perdeu firmeza até à época de Péricles, em que passou a governar o político – pois a *polis* ganhou proeminência na vida social do homem grego. Tanto que a ética individualista de Homero foi sendo substituída por éticas concentradas em valores cívicos.

O próprio Aristóteles escreve sobre o *animal político*, o homem da cidade cuja acção é teleologicamente orientada e visa o *bem*; sobretudo o bem auto-suficiente, o fim derradeiro que é a felicidade; não a do corpo, mas a da alma; a que aspira a *ser aquilo que é* – o que o homem é na sua essência, animal racional, possuidor de razão; pois é pondo em prática essa racionalidade, que o homem demonstra a especificidade da actividade humana.

Esta felicidade não é divina mas humana, passível de ser obtida através de uma vida mais contemplativa. Ambiciona-se uma vida dedicada à vida activa e política, capaz de se aperfeiçoar através do hábito. O ser humano vai incorporando na sua natureza uma disposição para a *areté*.

Portanto, Homero canta as façanhas de heróis e semideuses, que aspiram à imortalidade e ao estatuto de modelo, mas podem inclusivamente subir ao Olimpo (morada dos deuses). Por sua vez, Aristóteles exalta a excelência do indivíduo sem chegar a divinizar-lo. O interessante, é que ambos instigam o ser humano a ser sempre o melhor que lhe for possível e a procurar a excelência (a *areté*).

## Bibliografia

- ARISTOTE (1992), *Étique de Nicomaque*. (Livre II) Paris : GF Flammarion.
- AUBENQUE, Pierre (1993). *La prudence chez Aristote*. (Collection Quadrige) Paris : PUF
- FONSECA, Maria de Jesus (1998). A Paideia Revisitada. *Millenium – Revista do Instituto politécnico de Viseu*, n.º 9, Janeiro. URL: [http://www.ipv.pt/millenium/esf9\\_mjf.htm](http://www.ipv.pt/millenium/esf9_mjf.htm)
- HOMERO (1998). *A Ilíada*. (Coleção Livros de Bolso, n.º 306) Mem Martins: Publicações Europa-América
- HOOKER, Richard (1996), *Areté*, World Civilizations – An Internet Classroom and Anthropology, Washington State University. URL: <http://www.wsu.edu:8080/~dee/GLOSSARY/ARETE.HTM>.
- JAEGER, Werner (1995). *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
- LUZURIAGA, Lorenzo (1977). *História da Educação e da Pedagogia* (Coleção Actualidades Pedagógicas, N.º 59) S. Paulo: Editora Nacional.
- MACINTYRE, Alasdair (1998). *A short History of Ethics*. London. Routledge & Kegan Paul.
- PORTER, John (2002). *Homeric Society*, Saskatchewan: University of Saskatchewan. URL: <http://duke.usask.ca/~porterj/CourseNotes/HomSoc.html>