

SOUSA GALITO, Maria (2012). *Areté – Heroísmo e Excelência*. *CI-CPRI*, Artigo de Filosofia, N°3, pp. 1-12.

AF: Artigo de Filosofia



Areté – Heroísmo e Excelência

Artigo de Investigação
Professora Doutora Maria Sousa Galito

ABSTRACT

Neste artigo são três as hipóteses em análise: que, pelo menos no período pré-homérico, a *areté* é uma palavra complexa e difícil de traduzir; que ultrapassa o conceito de virtude e que não era da exclusividade masculina; pelo que a mentalidade dominante terá sofrido alterações significativas do período minóico/micénico até ao clássico/helenístico de Atenas, com impacto sobre o que a *areté* representava.

Palavras-chave: *Areté*, Homero, Platão, Aristóteles, Homens/Mulheres.

INTRODUÇÃO

O artigo desenvolve uma opinião fundamentada em investigação especializada sobre o tema da *areté*, um conceito regularmente empregue por autores gregos como Homero e Platão sob uma perspectiva multidisciplinar.

Primeiro discute a *areté* do ponto de vista conceptual. Avalia-se a possibilidade da mudança de mentalidades da Grécia Micénica para a Clássica e o uso diferente do termo por autores de referência ter tido influência sobre o seu significado posterior.

Em terceiro lugar, testa-se a hipótese de não ser um código de valores apenas aplicável aos homens, mas ser uma característica igualmente aplicável às grandes heroínas da Antiguidade.

1. *ARETÉ*

Areté possui o mesmo prefixo da palavra *aristos* (o melhor), que é superlativa de *agathós* (bom), pelo que *areté* se pode traduzir por excelência, sendo atribuída ao ser humano que se destacou em coragem e honra no seio do grupo. Os nobres guerreiros eram os *aristói*¹.

Areté é regularmente traduzida em livros de língua não grega por “virtude” mas admite-se que essa tradução seja limitativa ao seu significado. Este conceito aplica-se a heróis, a indivíduos que ascendiam a uma categoria superior em sociedade depois de provar o seu valor perante a comunidade. A sua excepcionalidade correspondia a uma forma de ser e de agir em nome da sua honra pessoal ou em prol do colectivo, que granjeava o reconhecimento da sua glória (*kléos*).

Os heróis eram cantados em poemas épicos por aedos que ajudavam a divulgar os feitos gloriosos por onde passavam, contribuindo para a construção de uma memória social que unia povos de diferentes cidades em torno de ideais comuns. Pelo que havia um código de valores baseado na honra (*timé*) que depois se traduzia em privilégios (*géras*). Um herói regra geral tem um nascimento privilegiado mas ao longo da vida terá de provar que merece apanágios, razão pela qual estes indivíduos se afirmam como líderes (independentemente de terem nascido filhos de rei), ajudando a confirmar que esta é uma moral típica da aristocracia guerreira². Na guerra, o líder eleva o seu nome, demonstra a sua *areté* e glorifica a sua cidade, a sua família³.

Esse código de valores reflecte-se no comportamento dos deuses do panteão grego, concebidos à imagem da sociedade que os glorifica. A honra e as suas leis de sangue ajudam a definir a posição social do indivíduo, estabelecendo-se uma hierarquia, com os heróis a meio caminho entre os deuses e os meros mortais⁴.

A *Iliada* é um poema épico geralmente atribuído a Homero, embora a própria existência do poeta seja controversa⁵. Não sendo um manual de História, tem sido seguido

¹ «É-se “bom” (*agathos*) ou “o melhor” (*aristos*) quando em combate com coragem e sucesso, quando se é rico ou quando se é de “boa” extracção. A coragem, a audácia e a habilidade do guerreiro constituem, a par da riqueza, os constantes atributos da aristocracia na epopeia (...) Classificado de *agathos*, o guerreiro aristocrático possui efectivamente *areté* que lhe assegura o respeito em sociedade, que lhe confere a sua dignidade e a sua posição, determinada pela *timé*, valor» (LENGAUER, Włodzimierz (1990). *La Notion d' Egalité Chez Homere*. In LÉVEQUE, Melanges, Anthropologie and Societé. Les Paris: Belles Lettres/Annales Litt. Univ. Besancon; p. 192)

² «A maior parte dos líderes na *Iliada* são βασιληεζ. O estatuto específico era βασιλευζ., 'rei', é uma questão de contenção, mas para os meus objectivos é suficiente reparar que aparenta ser uma patente do que um cargo, de alguma forma hereditário e associado a certos privilégios.» (WEES, Hans van (1988). *Kings in Combat: Battles and Heroes in the Iliad*. *The Classic Quarterly*, New Series, Vol. 38, Nº 1, p. 18)

³ Hécuba, rainha de Tróia e mãe do agora morto Heitor, clama: «Morreste, filho, e eu vivo! Dia e noite/ Eras o meu orgulho e amparo d'Ílio/ Eras um Deus aos Teucros e às Tróianas/Já foste a nossa glória (...)» (HOMERO (2003). *Iliada*. (Trad. Alex Marins, Colecção A Obra-Prima de Cada Autor) São Paulo: Editora Martin Claret; p. 481)

⁴ ADKINS, A. W. H. (1972). *Homeric Gods and the Values of Homeric Society*. *Journal of Hellenic Studies*, Vol. XCII, p. 3.

⁵ Autores como Martin West argumentam que Homero não é nome de um poeta histórico e sugere duas hipóteses: «1) Houve um dia um poeta chamado Homero, e os *Homeridai* foram nomeados a partir dele» e «2) Não havia um Homero original, os *Homeridai* não foram nomeados a partir de uma pessoa (...), mas inventaram um Homero como seu ancestral ou fundador» (WEST, Martin (1999). *The Invention of*

entusiasticamente por arqueólogos amadores como Heinrich Schliemann e autores como Joaquim Latacz⁶ partindo do suposto que o texto traduz mais verdades do que a comunidade científica nos seus contextos históricos lhe atribui.

Entre as grandes críticas a Homero destaca-se a ideia de que transmite uma tradição cultural embriagada em encómios e mitologia, ou seja, que a narrativa não separa os deuses da vida dos heróis, não se conseguindo estabelecer fronteira entre os relatos e o mito, entre entretenimento e as virtudes próprias a cidadãos⁷. Seja como for, Homero invoca a importância dos eventos militares no contexto da antiguidade, com impacto nas relações sociais e na hierarquia que em sua consequência se estabelecia.

Porque a *Iliada* não é um livro de História e não há consenso sobre se era esclarecedora⁸ sobre as batalhas por ela relatadas⁹ – por o enfoque estar mais nas personagens do que nos eventos – não há consenso nesta matéria. Ainda assim, no âmbito da *areté*, é relevante explicar que, numa versão, as batalhas podiam envolver os exércitos mas eram decididas por combates entre campeões, pelo que os demais guerreiros os rodeavam para melhor acompanhar o desenrolar dos acontecimentos¹⁰, reflexo do respeito do colectivo pelo individual, versão que atribui relevância ao papel do líder com *areté*.

Autores como Wees (1988) advogam que as batalhas, pelo contrário, eram determinadas pelo ataque massificado dos exércitos, hipótese esta que retira protagonismo aos líderes no campo de batalha¹¹ e que os acusa de, posteriormente, reclamarem glória individual de uma vitória obtida pelas massas¹². Hipótese que atribuiria menos *areté* ao herói.

Homer. *Classical Quarterly*, Vol. XLIX, N.º 2, pp. 373). No seu entender, os épicos apenas podem ser datados verdadeiramente a partir de 520 a.C quando Hiparco atribui os poemas a Homero no decurso das “Grandes Panateneias” em Atenas. Se as obras eram do séc. VIII ou VII, cria-se aqui um hiato de tempo, de cerca de século e meio, desprovido de prova material sobre o seu autor. (Cf. WEST, Martin (1999), *op. cit.*, p. 364).

⁶ «A intenção desta exposição detalhada é libertar a poesia Homérica tanto quanto possível do ainda presente ódio baseado no reconhecimento indulgente da sua origem primitiva. (...) a explicação apropriada da sua arte não é possível, porque à luz de ser inicialmente poesia, qualquer interpretação poderá ser entendida como uma projecção. A contrariar esta tendência, as descobertas recentes em arqueologia e história cultural tiveram de ser combinadas para atribuir uma imagem clara, uma que revela o trabalho do cantor Homero como um produto literário dos últimos florescentes séculos da cultura aristocrática. Esta claridade não foi obtida apenas com referência à tradução musical grega; todo o desenvolvimento histórico teve de ser levado em conta. (...) A análise dos textos de Homero por métodos científicos nos tempos modernos tem pouco mais de duzentos anos.» (LATA CZ, Joachim (1998). *Homer, His Art and His World*. (Trad. James P. Holoka) Michigan: University of Michigan Press; p. 5)

⁷ «(...) e concordar com eles que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos, mas reconhecer que, quanto à poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encómios aos varões honestos e nada mais. Se, porém, acolheres a Musa aprazível na lírica ou na poesia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor.» (PLATÃO (1949). *A República*. (Trad. Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; p. 475)

⁸ Joaquim Latacz despertou o debate no seio da comunidade científica em 1977, ao defender que Homero relatava batalhas com forte realismo, sendo que a mentalidade dominante até então era que não. Cf. LATA CZ, Joachim (1977). *Kampfsparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias bei Kallinos und Tyrtaios*. Munich.

⁹ «(...) não há acordo sobre como as batalhas eram travadas (...) o poema épico é em si problemático sobre este assunto.» (WEES, Hans van (1988), *op. cit.*, p. 2)

¹⁰ Como exemplo destaca-se o duelo de Menelau e Páris no livro III da *Iliada* em que Helena é o prémio da vitória, combate este que é observado em toda a sua extensão pelos exércitos de ambos os lados. (Cf. HOMERO (2003), *op. cit.*, pp. 95-106)

¹¹ «A resposta ortodoxa é a de que os combates em Homero eram decididos por combates singulares entre campeões e que o resto dos guerreiros apenas marginalmente influenciava as lutas. (...) Mas, há muito

2. MUDANÇA DE MENTALIDADES

A História grega tem diferentes épocas e deve haver algum cuidado em diferenciar o que é característico do período minóico ao arcaico, ou do clássico ao helenístico. Por exemplo, o conceito de *areté* defendido por Homero começava a ser alvo de críticas no período clássico por autores como Platão. Portanto, o tema da *areté* sofreu as influências normais do passar do tempo.

Importa aqui invocar Platão porque é crítico de Homero e por ser um filósofo (*philosophoi*). É que o poeta era um aedo (*aoidoi*) que em seu tempo atribuía glória (*kléos*) aos heróis, pelo que era muitas vezes conhecido por *sofoi*. Platão queixa-se disso através da ironia de Sócrates, nos diálogos do livro *Íon*¹³.

Mas, de facto, o papel social do aedo enquanto transmissor de tradições e costumes¹⁴ era especialmente importante em épocas anteriores a Platão, nas quais a palavra escrita ainda não se impusera como marca da civilização. No período clássico de Atenas, pelo contrário, homens letrados e filósofos como Platão tinham enfim o seu espaço de afirmação.

Em *Ménon*, a primeira pergunta de todas é se a *areté* (ἀρετή, que vários autores traduzem nos livros em língua portuguesa pela palavra “virtude”) pode ser ensinada, se é adquirida ou se é da natureza humana. Sócrates afirma desconhecer o significado da palavra e parece censurar-se por isso¹⁵. Uma vez que a *areté* é mais do que uma virtude, por todas as razões explicadas inicialmente, o entendimento do diálogo socrático poderá ficar diminuído por esta tradução. É que a personagem de Ménon começa por indicar as diferentes virtudes que traduzem provavelmente a mentalidade dominante na época¹⁶, ao que Sócrates explica que todas as virtudes se revestem de um carácter único¹⁷ e que o

tempo, outra resposta foi formulada: as batalhas de Homero eram decididas pelo esforço das massas do exército.» (WEES, Hans van (1988), *op. cit.*, p. 1)

¹² «Mas a *Íliada* apresenta um mundo em que a batalha de muitos pode ser decidida por poucos, e em que apenas poucos reclamam poder na participação em batalhas disputadas por muitos. A explicação, parece-me, é que o carácter decisivo da batalha é reclamada por aqueles que estão no poder, ao invés do poder ser reclamado por aqueles que decidem a batalha.» (*Id. Ibid.*, p. 23)

¹³ «Quisera que dissesse a verdade, *Íon*, mas sábios são vocês, os rapsodos, os autores e aqueles cujos poemas vocês declamam. Eu apenas exprimo a realidade, como convém a um profano.» (PLATÃO (1988). *Íon*. (Clássicos Inquérito, Trad. Victor Jabouille); Lisboa: Editorial Inquérito Limitada; p. 43)

¹⁴ «Os relatos escritos de Homero são fundamentais para reconhecermos o valor do *aedo* como transmissor das leis e dos costumes em uma sociedade em que a escrita ainda não é predominante e as informações, normas e valores fundamentais são repassados através de seus cantos. Com a estabilização do advento da escrita, as Musas são destituídas de seu papel de enunciadoras dos fatos cantados pelos aedos. Encontrando esse espaço aberto pelos antigos educadores hegemónicos da cidade, os representantes da prosa reivindicam, a partir da análise e crítica aos relatos dos aedos, uma maneira característica de contar os acontecimentos enfocados pela tradição poética oral.» (RAMOS DE SOUZA, Jovelina M. (2008). Homero sob o olhar crítico da tradição. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, N.º 1, Junho)

¹⁵ «Eu próprio, em realidade, Ménon, também me encontro nesse estado. Sofro com os meus concidadãos da mesma carência no que se refere a este assunto, e que censuro a mim mesmo por não saber nada sobre a virtude.» (PLATÃO (2001). *Ménon*. (Trad. Maura Iglésias) Rio de Janeiro: Editora PUC; p. 21)

¹⁶ «(...) a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer o bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida. Se queres que diga qual é a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido. E diferente é a virtude da criança, tanto a de uma menina quanto a de um menino, e a do ancião, seja a de um homem livre, seja a de um escravo. E há muitíssimas outras virtudes (...)» (*Id. Ibid.*, p. 23)

¹⁷ Cf. *Id. Ibid.*, p. 25.

“homem não é virtuoso por natureza”, apenas “por ciência ou se tiver opinião correcta”¹⁸. A discussão sobre a *areté* não chega a um termo, a questão é deixada em por ser preferível definir primeiro o conceito antes de ser ensinado. Para Sócrates/Platão não basta invocar uma série de virtudes (como Ménon fez), deve haver uma conceptualização que possa ser comum a todas.

Para Platão, a influência da *Iliada* e da *Odisseia* e dos seus ideais em sociedade era questionável, ao defender que o poeta era um imitador (poesia como *mimesis* da verdade) sobretudo ao nível de conceitos de justiça e como alcançá-la, ou do dever para com a verdade e ser fiel a ela¹⁹. O autor ainda assim, noutros livros como *O Sofista*, subdivide a boa *mimesis* da má *mimesis*²⁰, do imitador simples (orador popular) do imitador dissimulado (sofista)²¹. Seja como for, Platão sentia um respeito muito grande pela verdade e por quem a difundia, pelo que censurava os agentes que, na sua opinião, ajudavam a divulgar mentiras/ilusões/imitações.

Platão reconhece a Homero a capacidade de cantar a *areté*²². Mas refuta a ideia do aedo ter sido o “maior educador da Grécia”²³. Preocupa-se com o conteúdo da poesia, com o pensamento (*diánoia*) que lhe está subjacente e que não transmite uma “verdade”²⁴ apesar de persuadir com facilidade aos que a escutam com base na medida, ritmo e harmonia que o poeta imitador confere às suas palavras, às suas histórias²⁵, fazendo esquecer a “justiça e outras virtudes”²⁶.

¹⁸ Cf. PLATÃO (2001), *op. cit.*, p. 103.

¹⁹ «(...) Píndaro, e não Homero, aproxima-se mais das exigências que Platão julga, na *Politéia*, dignas da boa poesia, “cantar os deuses e louvar os heróis” sem desviar suas composições daquilo que “a lei (nómima) da cidade considera justo (*dikaia*), belo (*kalà*) e bom (*agathà*)”. Píndaro, mais que Homero, mostra-se para Platão como “uma fonte digna de consideração”, devido ao facto de construir a estrutura psicológica de seus heróis centrada no critério da verdade e no acatamento às leis estabelecidas para a cidade.» (RAMOS DE SOUZA, Jovelina M. (2008), *op. cit.*, p. 2)

²⁰ «Vejo primeiro a arte de copiar, que consegue os melhores resultados quando o original é reproduzido em suas proporções de comprimento, largura e profundidade, além das cores apropriadas a cada parte, do que resulta uma cópia perfeita (...) Pelo menos, não é o que se verifica com os que modelam ou pintam obras monumentais. Pois se quiserem reproduzir as verdadeiras proporções do belo, sabes muito bem que as partes superiores parecerão menores do que o natural (...) Aí temos, pois, as duas espécies de fabricação de imagens a que me referi: a imitativa e a ilusória.» (PLATÃO (2003). *O Sofista*. (Trad. Carlos Alberto Nunes) O Dialético: eBooksBrasil.com; p. 25)

²¹ «Entre esses tais, há o tipo ingénuo que acredita saber o que apenas imagina; o outro, pelo contrário, que se deixa arrastar por seus próprios argumentos, não esconde a suspeita e o receio de ignorar o que adiante de terceiros ele procura aparentar que sabe (...) Ao primeiro, então, daremos o nome de imitador simples, e ao outro, o de imitador dissimulado? Seria de toda a conveniência.» (*Id. Ibid.*, p. 64)

²² «Mas acerca daqueles assuntos mais elevados e mais belos, sobre os quais Homero se abalançou a falar, guerras, comando dos exércitos, administração das cidades e educação do homem, é de certo modo justo dirigirmo-nos a ele para o interrogar: “Meu caro Homero, se, relativamente à virtude, não está afastado três pontos da verdade, nem és um fazedor de imagens (...)» (*Idem* (1949), *op. cit.*, p. 459).

²³ Cf. *Id. Ibid.*, p. 475

²⁴ «Repetiremos que não devemos preocupar-nos com esta poesia, como detentora da verdade, e como coisa séria» (*Id. Ibid.*, p. 477)

²⁵ Assentemos, portanto, que, a principiar em Homero, todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade; (...) parece-me, que o poeta, por meio de palavras e frases, sabe colorir devidamente cada uma das artes, sem entender delas mais do que sabe imitá-las, de modo que, a outros que tais, que julgam pelas palavras, parecem falar muito bem, quando dissertam sobre a arte de fazer sapatos, ou sobre a arte de estratégia, ou sobre qualquer outra com metro, ritmo e harmonia.» (*Id. Ibid.*, p. 463)

²⁶ «De modo que não devemos deixar-nos arrebatar por honrarias, riquezas, nem poder algum, nem mesmo pela poesia, descurando a justiça e outras virtudes.» (*Id. Ibid.*, p. 477)

Platão conclui o livro a *República* com a sua mensagem basilar: que a alma é imortal e que os justos premiados em função das suas proezas, serão felizes²⁷. Homero não era tão ambicioso, Aquiles e Heitor não morreram felizes, por exemplo, mas os seus heróis também procuravam a imortalidade através da glória, ideia pela qual afinal Platão também se sentia seduzido.

Felicidade era ao que Aristóteles mais ambicionava²⁸, para ele a finalidade da natureza humana. Um homem feliz seria assim mais do que virtuoso e mais do honrado (a honra devia ser fruto da sabedoria prática e não praticada com objectivos demonstrativos²⁹. Tanto que, no entender do autor, é a virtude e não a honra, a finalidade da vida política³⁰.

Outro ponto que considero importante é o facto de Platão³¹ e Aristóteles³² conferirem grande importância à virtude do homem enquanto cidadão. A responsabilidade social em relação à cidade (*polis*) está presente nos vários livros dos autores.

Mas será que em Homero os heróis são, como para Platão e Aristóteles, talhados para a cidadania? É essa a sua grande finalidade de vida quando se visam detentores de *areté*? Personagens como Heitor regem-se pelos deveres perante a cidade e pela família. Aliás, o príncipe troiano (não grego, pelo que bárbaro com base na teoria de Aristóteles) parece reunir a simpatia do poeta³³ por reunir responsabilidades para com o colectivo às quais Aquiles vira as costas ao deixar-se levar por uma cólera extraordinária, tema sobre o qual se debruça a *Iliada* (é este o tema principal da epopeia)³⁴.

²⁷ «Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permaneceremos aqui; e depois de termos ganho os prémios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes.» (PLATÃO (1949), *Id. Ibid.*, p. 477)

²⁸ «Agora que terminamos de falar das virtudes, das formas de amizade e das variedades de prazer, resta discutir em linhas gerais a natureza da felicidade, visto afirmarmos que ela é o fim da natureza humana. (...) Se a felicidade é actividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós.» (ARISTÓTELES (1984). *Ética a Nicómaco*. In *Aristóteles* (Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, Coleção *Os Pensadores*, Vol. II) São Paulo: Nova Cultural; pp. 231-233)

²⁹ «Dir-se-ia, além disso, que os homens buscam a honra para convencerem-se a si mesmos de que são bons. Como quer que seja, é pelos indivíduos de grande sabedoria prática que procuram ser honrados, e entre os que os conhecem e, ainda mais, em razão da sua virtude.» (*Id. Ibid.*, p. 8)

³⁰ Cf. *Id. Ibid.*, p. 9.

³¹ Depois de Ménon enumerar as virtudes, incluindo as responsabilidades do homem em relação à cidade, Sócrates prossegue: «Será então que é possível bem administrar, seja a cidade, seja a casa, seja qualquer outra coisa, não administrando de maneira prudente e justa? (...) logo, das mesmas coisas ambos precisam, tanto a mulher quanto o homem, se realmente devem ser bons: da justiça e da prudência.» (PLATÃO (2001), *op. cit.*, p. 27)

³² «(...) visto que o homem nasceu para a cidadania.» (ARISTÓTELES (1984), *op. cit.*, p. 14)

³³ «Contudo, Homero não consegue esconder-nos a sua amizade por Heitor. (...) Heitor é a sua criatura de eleição (...) Homero vem a escolher o chefe dos inimigos para encarnar, nele, a mais alta nobreza humana que pode conceber. (...) Ao passo que Aquiles não liga importância a sentimentos sociais, Heitor está firme no amor que dedica à sua cidade, aos seus concidadãos, a seu pai, que é também seu rei.» (BONNARD, André (1980). *A Civilização Grega*. (Trad. José Saramago). Lisboa: Edições 70; pp.48-50)

³⁴ Primeiros versos da *Iliada* de Homero testemunham isso mesmo: «Canta-me, ó deusa, do Peleio Aquiles/ A ira tenaz, que, lutosa aos Gregos/ (...)» (HOMERO (2003), *op. cit.*, p. 25)

Heitor é para Homero o mais velho dos filhos de Príamo. Mas teorias mais contemporâneas baseadas em achados históricos (textos *Ahhiyawa*) admitem a possibilidade de Páris Alexandre ter sido o verdadeiro primogénito³⁵. Assim sendo, talvez melhor se justificasse porque o rei de Tróia faz questão de apoiar a decisão do filho em relação a Helena de Esparta, sob risco de guerra.

Aquiles é um príncipe-guerreiro (integra o contingente aqueu para Tróia enquanto filho do rei Peleu, de Ftia, cidade da Tessália, enquanto líder dos Mirmidões). Homero retrata-o como um líder jovem e impetuoso, que prefere morrer cedo mas com glória imortal, a ter um destino mais tranquilo, de vida longa mas sem fama. A sua força é a da *areté* individual, não a da *polis* (do modelo ateniense de séculos posteriores à sua lenda).³⁶

Quando Agamémnon toma uma atitude que fere o orgulho de Aquiles, este não perdoa. Por uma atitude se morre, se mata ou, neste caso, se amua – pois Aquiles não abandona a guerra, refugia-se na sua tenda. Aquiles não absolve Agamémnon nem mesmo quando este, arrependido, envia mensageiros para aplacar a dor do filho de Peleu. Ao rejeitar as pazes que o rei lhe oferece e que incluem recompensas materiais, Aquiles humilha Agamémnon perante o grupo, perde o respeito dos outros chefes e assim arrasta o problema. O qual apenas se resolve depois da morte de Pátroclo em batalha, quando Aquiles regressa à luta para vingar o amigo, e às glórias de outros tempos, ajudando os gregos (a colectividade) a vencer.

Aquiles «(...) é uma sensibilidade violentamente abalada pelo objecto que deseja, lamenta ou detesta no momento presente, cega para todo o resto. (...) Aquiles avança, é para a solidão mais inumana que ele marcha.³⁷ É um homem orgulhoso, de paixões destruidoras. Representa o herói do mundo micénico e antigo, de filosofia não socrática. A sua *areté* em muito difere da de Heitor, celebrado por Homero, exactamente por reflectir ideias de cidadão que protege a *polis* de ataque estrangeiro.

Hércules (Hércules em latim), também começa por ser um príncipe-guerreiro, pois o seu berço é de ouro (filho do deus Zeus ou do mortal Anfítrio, neto do rei Alceu de Tirinte). Foi o protótipo do homem solitário, líder em diferentes cidades ao longo da sua vida, mas cuja *areté*, por muito que pudesse ser reconhecida pelos seus pares, era sobretudo alimentada pelo entendimento pessoal que atribuía à sua honra³⁸. As suas façanhas tornadas lendárias, elevadas a mito, não se coadunavam a uma *polis*, a um

³⁵ «As origens da questão Ahhiyawa e o debate que se seguiu, remonta a 1924, quando o intelectual Emil Forrer conferiu uma leitura em Berlim e publicou dois artigos sobre o assunto. (...) Taruisa como a cidade de Tróia (...) Luckenbill – já em 1911- já tinha sugerido uma ligação entre o Alaksandu nos textos Ahhiyawa e Alexandre/Páris, príncipe lendário de Tróia (...)» (BECKMAN, Gary and BRYCE, Trevor and CLINE, Eric (2011). *The Ahhiyawa Texts*. (Writings from the Ancient World, N.º 28) Atlanta: Society of Biblical Literature; p. 1)

³⁶ «Aquiles aparece em primeiro lugar como uma imagem da juventude e da força. Jovem pela idade (anda pelos seus vinte e sete anos), é-o sobretudo pelo calor do sangue, pela foga da das cóleras. Juventude indomada, que cresceu na guerra e que não aceitou ainda nem sequer conheceu o freio da vida social.» (BONNARD, André (1980), *op. cit.*, p. 43)

³⁷ *Id. Ibid.*, pp. 45-46.

³⁸ Heróis como Hércules, cuja referência escrita mais antiga parece ser a da *Ilíada* (por exemplo, no livro VIII, 362-369). Para ler um resumo da sua história, cf. GRIMAL, Pierre (1992). *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Lisboa: Difel; pp. 205-221.

povo³⁹. E não deixou por isso de ser considerado um dos grandes heróis da herança cultural que Platão e Aristóteles receberam.

Admitindo esta hipótese, regista-se claramente uma mudança de mentalidades no conceito e atribuições da palavra *areté*, reduzida na época clássica a pouco mais de uma virtude, quando antes era complexa, sinónimo de honra e de excelência dos melhores entre os melhores.

Platão e Aristóteles já consideram a virtude um pouco como a imagem de um ego insuflado que sente necessidade de demonstrar valor a terceiros para se sentir parte do grupo. Para os heróis das epopeias de Homero, a *areté* era tudo.

3. *ARETÉ* NO FEMININO

John Lash (1995) argumenta que o herói: «(...) possui uma capacidade consistente para a acção que ultrapassa a norma em homem ou mulher (...) uma rara combinação de traços e estilo de acção marcam o facto de ter *areté*, excelência.»⁴⁰ Pode ser um princípio de argumentação.

Neste artigo admite-se a hipótese da *areté* não ser apanágio masculino e ser igualmente atribuível às mulheres, fosse enquanto guerreiras, fosse enquanto modelos aristocráticos de virtude e excelência, capazes de aguentar adversidades com capacidades extraordinárias, ou de assumir escolhas difíceis em momentos cruciais das suas vidas e da comunidade, acabando por a sua honra servir de exemplo para a sociedade, tal como os homens.

É possível estabelecer este argumento se formos além das referências bibliográficas à realidade vivida pelas mulheres na Atenas clássica (em grande medida limitadora do seu papel social)⁴¹ e reunirmos testemunhos das épocas em que os eventos efectivamente ocorreram, ou seja, num período pré-homérico (antes do séc. VIII a. C).

Não será reconfortante actualmente⁴² reconhecer que Aristóteles, levando em consideração a relevância global da sua obra, poderia ser misógino⁴³ e escravagista⁴⁴

³⁹ «Homero estabelece o ideal heróico e oferece uma imagem do *Homem enquanto Herói*. O herói homérico é um homem de acção transparente, nunca incapacitado porque age segundo os seus instintos. Não restringido pela dúvida, ele eleva-se acima da humanidade e obtém feitos que lhe asseguram eterna fama e glória. O herói homérico é um príncipe-guerreiro que vive na ausência de uma *polis*. Ele governa a comunidade como um patriarca que coloca as suas ambições pessoais de glória acima dos ditames do bem comum.» (STEFANSON, Dominic (2004). *Man as Hero – Hero as Citizen – Models of Heroic Thought and Action in Homer, Plato and Rousseau*. University of Adelaide, School of History and Politics, Thesis – Doctor in Philosophy, Abstract, p. V)

⁴⁰ LASH, John (1995). *The Hero: Manhood and Power*. London: Thames and Hudson.

⁴¹ «A democracia ateniense é uma sociedade rigorosamente, intratavelmente masculina. Sofre, em relação às mulheres, como em relação aos escravos, de uma grave “discriminação” (...) Nem sempre fora assim. Na sociedade grega primitiva, a mulher era altamente venerada.» (BONNARD, André (1980), *op. cit.*, p. 127)

⁴² «É chocante e começa por parecer escandaloso que os maiores filósofos da antiguidade, quando falam da escravatura, longe de a condenarem, antes se ocupem em justificá-la. É o caso de Platão e de Aristóteles.» (*Id. Ibid.*, p. 127)

mas são as suas próprias palavras na “Política” que o revelam. O autor ressalva que não seria justo rebaixar a tal condição alguém com nascimento nobre, mas explica-se provavelmente por Aristóteles não ter nascido em Atenas mas em Estagira, na Macedónia, o que o colocava pessoalmente em posição de incerteza numa situação de guerra (havia bipolarismo na Hélada Clássica, Atenas e Esparta eram as duas superpotências do séc. IV a. C, sendo que cada qual possuía um sistema de alianças estratégicas que lhe permitiam manter o domínio sobre as outras cidades). Ou seja, no caso de Atenas entrar em conflito com cidades macedónias e de alguém o fazer cativo, Aristóteles incluiu na sua teoria uma cláusula à qual poderia apelar oportunamente em caso de dificuldade⁴⁵.

Séculos antes de Aristóteles, os cativos eram antes de mais prisioneiros de guerra, que sucumbiam à desgraça de vencidos num conflito inter-cidades. E havia várias sociedades matriarcais no espaço geográfico que hoje é a Grécia e muitas das principais divindades eram femininas⁴⁶. Ou seja, o espírito guerreiro foi substituindo o *modus vivendi* de populações mormente pacíficas, porque até então o modelo de cidades era sobretudo pacífico⁴⁷, com predominância de palácios ao invés de altas fortificações, como as que depois se elevarem em Micenas e em Tróia.

Ainda não é possível confirmar se as personagens sobre as quais Homero escrevia na *Iliada* eram lendários (com fundo de verdade) ou puros mitos. Antes das descobertas do arqueólogo amador Heinrich Schliemann em Hissarlik e depois em Micenas no séc. XIX, pensava-se que Homero poderia ter inventado tudo. Hoje em dia a arqueologia testemunha que houve Guerra de Tróia, aliás, mais do que uma.

Na *Iliada*, a mulher de Heitor chamava-se Andrómaca. A personagem foi desenvolvida no canto VI da *Iliada*.⁴⁸ A sua história traduz a mais alta *areté* feminina, pois Andrómaca foi uma vencedora. Em Homero é a mulher devota de Heitor. Mas a tradição vai mais além do que isso e explica que, após a queda de Tróia, foi capturada por Neptólemo e reduzida à escravatura, mas que depois sucedeu ao filho de Aquiles no trono de Ftia, quando este foi assassinado. Andrómaca tornou-se, portanto, rainha da

⁴³ «(...) a relação entre homem e mulher consiste no facto de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um, governante, outra, governada.» (ARISTÓTELES (1998). *Política*. (tradução bilingue, António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes) Vega:Universidade/Ciências Sociais e Políticas; p. 63)

⁴⁴ «É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro (e esta é a razão por que pertence de facto) (...) Quanto à utilidade, escravos e animais domésticos pouco diferem; prestam ambos auxílio ao corpo, na medida das nossas necessidades.» (*Id. Ibid.*, p.65)

⁴⁵ «(...) a causa da guerra pode não ser justa e ninguém pode reconhecer como escravo, de maneira alguma, a quem não merece ser. Por outro lado, pode suceder que os considerados de mais nobre nascimento se tornem escravos e descendentes de escravos, caso sejam capturados e vendidos. Por essa razão, esses autores não admitem descrever os gregos como escravos mas apenas os bárbaros.» (*Id. Ibid.*, p.67)

⁴⁶ «Quando os gregos invadiram, em vagas, o sul da península dos Balcãs e a costa asiática do Egeu, encontraram populações que viviam, na maior parte, sob o regime do matriarcado. O chefe da família era a mãe – a *mater familias* – e os parentes contavam-se segundo a linha feminina. As maiores divindades eram femininas, que presidiam à fecundidade.» (BONNARD, André (1980), *op. cit.*, p. 130)

⁴⁷ «Os povos chamados Egeus, os Pelasgos, os Lídios, e muitos outros, conservavam ou o regime matriarcal ou usos matriarcais. Estes povos eram pacíficos: não há fortificações no palácio de Cnosso. Eram agrícolas. Foram as mulheres que, inaugurando a agricultura, trouxeram a humanidade à vida sedentária, fase essencial da sua evolução. As mulheres gozavam de grande prestígio entre os povos cretenses e dominavam ainda a comunidade.» (*Id. Ibid.*, p. 130)

⁴⁸ HOMERO (2003), *op. cit.*, pp. 172-176.

cidade originária de Aquiles (responsável pela morte de Heitor) e de Neptólemo (que a rebaixara à condição de escrava)⁴⁹.

Andrómaca (Ἀνδρομάχη *Andromákhē*) resulta da conjugação de duas palavras *ανδρος* (*andros*, *homem*) e *μαχη* (*maché*, *batalha*), ou seja, “mulher que luta com homens” ou “como um homem”). O nome parece o de uma amazona⁵⁰. A *Iliáda* faz alusão a amazonas.⁵¹ Há inclusive um contingente liderado por Pentésileia na guerra de Tróia, a lutar a favor dos troianos⁵². No geral, as amazonas foram consideradas mitológicas até surgirem testemunhos arqueológicos, nomeadamente sepulturas de ossadas femininas acompanhadas de material bélico.⁵³ Todavia, a questão continua alvo de controvérsia científica.

Falar de *areté* no feminino é invocar heroínas como Andrómaca, Pentésileia, mas também como Hécuba, heroína de majestade sénior⁵⁴. A lenda começa por recordá-la como uma mãe de vasta prole e uma mulher dedicada à família, mas não existe apenas uma tradição sobre o destino da rainha após a queda de Tróia. Se formos por Eurípedes, ela teve 50 filhos do rei Príamo e no fim foi transformada em cadela pelos deuses, mas Eurípedes era um dramaturgo, escrevia “tragédias” (neste caso “Hecuba”⁵⁵ e “As Troianas”⁵⁶) e desejava impacto nas audiências para ganhar dinheiro. Aliás, as lendas relacionadas com a rainha de Tróia foram-se tornando cada vez mais trágicas, chegando a denegrir a sua imagem. Mas há pelo menos uma tradição em que Hécuba se suicidou preferindo a morte à escravatura⁵⁷, atitude talvez mais coerente com a sua idade, perda de estatuto e por de ter visto morrer na guerra quase todos os seus filhos. Era uma rainha, era uma senhora.

⁴⁹ Cf. GRIMAL, Pierre (1992), *op. cit.*, p. 26.

⁵⁰ Cf. TSAGALIS, Christos (2004). *Epic Grief: Personal Laments in Homer's Iliad*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 14.

⁵¹ «As amazonas são um povo de mulheres (...) O seu reino é localizado no Norte, quer sobre as cordilheiras do Cáucaso, quer na Trácia, quer na Cítia meridional (nas planícies da margem esquerda do Danúbio). Elas governam-se a si próprias (...) à frente está uma rainha.» (GRIMAL, Pierre (1992), *op. cit.*, p. 23)

⁵² Cf. *Id. Ibid.*, p. 366.

⁵³ «Os relatos de Heródoto, e as outras histórias sobre amazonas, eram consideradas lendas (...) Mas, nos anos cinquenta do séc. XX arqueólogos na Rússia começaram a escavar *kurgans* (túmulos) do séc. VI a. C, e descobriram sepulturas femininas com armas, armaduras e *riding gear*. (...) entre os séculos sexto e quarto por Renate Rolle no final dos anos oitenta revelou que, pelo menos 40 sepulturas guerreiras na Cítia eram femininas, e aproximadamente 20% das sepulturas guerreiras Sauromatianas na região do baixo Volga eram femininas.» (JORDAN, Alexis (2009). I am no Man: A Study of Warrior Women in the Archaeological Record. *Journal of Collegiate Anthropology*, Anthropology Student Union (ASU), University of Wisconsin-Milwaukee, Vol. 1, N.º 1, p. 104)

⁵⁴ «Andrómaca e Hécuba na *Iliáda*, Penélope na *Odisseia*, sem esquecer Nausica nem Árete, rainha dos Feaces, irmã do rei seu marido e soberana das suas decisões, mulheres que se encontram com os homens em pé de perfeita igualdade e que por vezes conduzem o jogo, que surgem como inspiradoras, como reguladoras da vida dos homens.» (BONNARD, André (1980), *op. cit.*, p. 130)

⁵⁵ Cf. EURIPIDES (1994-2000). Hecuba. *The Internet Classics Archive*. Daniel C. Stevenson, Web Atomics. URL: <http://classics.mit.edu/Euripides/hecuba.pl.txt>

⁵⁶ Cf. EURIPIDES (1994-2000). The Trojan Women. *The Internet Classics Archive*. Daniel C. Stevenson, Web Atomics. URL: http://classics.mit.edu/Euripides/troj_women.pl.txt

⁵⁷ «Em Homero, Hécuba desempenha um papel bastante apagado. Participa em segundo plano para moderar a coragem de Heitor, chorar sobre o seu cadáver, implorar a Atena que afaste a desgraça da cidade. Todavia, logo com as epopeias cíclicas e, sobretudo, com os tragediógrafos, a figura de Hécuba engrandece-se a ponto de se tornar o símbolo da majestade e da desgraça.» (GRIMAL, Pierre (1992), *op. cit.*, p. 194)

CONCLUSÃO

Com base nas hipóteses apresentadas e nos argumentos desenvolvidos neste artigo de investigação, conclui-se que a *areté* é muitas vezes traduzida por “virtude” mas que, pelo menos em períodos pré-homéricos, corresponde a um comportamento majestoso de acumulação de virtudes pelo homem ou pela mulher que se evidencia na comunidade.

A *areté* é a celebração de uma moral heróica idealmente cantada por aedos em poemas épicos e a forma de reconhecimento de excelência pelos seus pares ao longo dos tempos, que assim garantia a imortalidade e a glória (*kléos*) através da honra (*timé*). Traduz uma hierarquia social, uma primazia guerreira e aristocrática auferida após acumulação de êxitos militares exaltados até por inimigos, tal a bravura que os feitos implicavam. Mas manifesta-se sobretudo através de escolhas virtuosas, elevadas e difíceis e de feitos extraordinários obtidos em situações de extrema dificuldade, razão pela qual não era da exclusividade masculina, mesmo admitindo que havia mulheres guerreiras (amazonas) na *Ilíada* e na herança cultural que nos foi legada através dos mitos gregos.

Mais tarde, na época clássica, com filósofos como Platão e Aristóteles, a *areté* passou a identificar-se cada vez mais com a palavra “virtude”, vinculada à “honra”, pelo que menos importante para estes autores do que a “verdade”, a “justiça” e a “felicidade”.

BIBLIOGRAFIA

- ADKINS, A. W. H. (1972). Homeric Gods and the Values of Homeric Society. *Journal of Hellenic Studies*, Vol. XCII, p. 1-19.
- ARISTÓTELES (1984). Ética a Nicómaco. In *Aristóteles* (Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, Coleção *Os Pensadores*, Vol. II) São Paulo: Nova Cultural.
- ARISTÓTELES (1998). *Política*. (tradução bilingue, António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes) Vega:Universidade/Ciências Sociais e Políticas.
- BECKMAN, Gary and BRYCE, Trevor and CLINE, Eric (2011). *The Ahhiyawa Texts*. (Writings from the Ancient World, N.º 28) Atlanta: Society of Biblical Literature.
- BONNARD, André (1980). *A Civilização Grega*. (Trad. José Saramago). Lisboa: Edições 70.
- EURIPIDES (1994-2000). Hecuba. *The Internet Classics Archive*. Daniel C. Stevenson, Web Atomics. URL: <http://classics.mit.edu/Euripides/hecuba.pl.txt>
- EURIPIDES (1994-2000). The Trojan Women. *The Internet Classics Archive*. Daniel C. Stevenson, Web Atomics. URL: http://classics.mit.edu/Euripides/troj_women.pl.txt
- GRIMAL, Pierre (1992). *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Lisboa: Difel.
- HOMERO (2003). *Ilíada*. (Trad. Alex Marins, Coleção A Obra-Prima de Cada Autor) São Paulo: Editora Martin Claret
- JORDAN, Alexis (2009). I am no Man: A Study of Warrior Women in the Archaeological Record. *Journal of Collegiate Anthropology*, Anthropology Student Union (ASU), University of Wisconsin-Milwaukee, Vol. 1, N.º 1, pp. 94-111.
- LASH, John (1995). *The Hero: Manhood and Power*. London: Thames and Hudson.

- LATACZ, Joachim (1977). *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias bei Kallinos und Tyrtaios*. Munich.
- LATACZ, Joachim (1998). *Homer, His Art and His World*. (Trad. James P. Holoka) Michigan: University of Michigan Press.
- LENGAUER, Wlodzimierz (1990). *La Notion d' Egalité Chez Homere*. In LÉVEQUE, Melanges, Antropologie and Societé. Les Paris: Belles Lettres/Annales Litt. Univ. Besancon; pp. 189-206.
- PLATÃO (1949). *A República*. (Trad. Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- PLATÃO (1988). *Íon*. (Clássicos Inquérito, Trad. Victor Jabouille); Lisboa: Editorial Inquérito Limitada.
- PLATÃO (2001). *Ménon*. (Trad. Maura Iglésias) Rio de Janeiro: Editora PUC.
- PLATÃO (2003). *O Sofista*. (Trad. Carlos Alberto Nunes) O Dialético: eBooksbrasil.com.
- RAMOS DE SOUZA, Jovelina M. (2008). Homero sob o olhar crítico da tradição. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, N.º 1, Junho, pp. 1-17.
- STEFANSON, Dominic (2004). Man as Hero – Hero as Citizen – Models of Heroic Thought and Action in Homer, Plato and Rousseau. *University of Adelaide, School of History and Politics*, Thesis – Doctor in Philosophy, Abstract, pp. i-279.
- WEES, Hans van (1988). Kings in Combat: Battles and Heroes in the Iliad. *The Classic Quarterly*, New Series, Vol. 38, N.º 1, pp. 1-24.
- WEST, Martin (1999). *The Invention of Homer*. *Classical Quarterly*, Vol. XLIX, N.º 2, pp. 364-382.