

A poesia grega como *paidéia* *

Jovelina Maria Ramos de Souza **

Resumo: O presente artigo analisará a importância da *Ilíada* e da *Odisséia* no processo de preservação da memória, da cultura e do passado grego, destacando sua influência nas esferas da política, da arte, da ciência e da filosofia. Nossa análise se dá a partir da influência da tradição poética no processo constitutivo da cultura grega, tomando como base o papel educativo e normativo que a poesia sempre exerceu entre os gregos. No tratamento dessa questão mostraremos que, de Homero e Hesíodo a Platão, a cultura grega mostra-se completamente impregnada pelos efeitos da poesia na formação ética, política e pedagógica das crianças e dos jovens.

Palavras-chave: Homero, *Ilíada*, *Odisséia*, *Paidéia*, Poesia

Abstract: In this article the *Iliad* and *Odyssey* will be analyzed as a process of preservation of the memory, the culture and the Grecian past, pointing out their influence in the fields of politics, art, science and philosophy. Our analyses begin from the influence of the poetry tradition in the process and construction of the Grecian culture, having as base the regulatory and education role of poetry that the Greeks has exercised among themselves. To deal with this issue, it will be shown how, from Homer and Hesiod to Plato, the Grecian culture reveals the effects of poetry in the education and building of children in the fields of Ethic and Politics.

Keywords: Homer, *Iliad*, *Odyssey*, *Paideia*, Poetry

Pensar a poesia como fato de cultura significa remontar à história da civilização grega. Missão árdua, dada a possibilidade de se recair em generalizações precipitadas, ou mesmo, na pretensão de se refazer o percurso histórico que inicia com Homero e Hesíodo até chegar a Platão. Entre esses, diversas gerações de poetas-filósofos e de filósofos-poetas ajudaram a constituir este fenômeno cultural estruturador da mentalidade antiga, a poesia, que, aos poucos vai

* O presente artigo reproduz parte de “A poesia como fato de cultura”, primeiro capítulo de *A dimensão ético-política da crítica platônica à mimesis na Política*, dissertação de Mestrado defendida na UFMG, em 30/01/2003.

** Professora Assistente do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará. Doutoranda do Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFRN-UFPE-UFPB. E-mail: jovelinaramos@uol.com.br. Artigo recebido em 27.09.2007, aprovado em 19.12.2007.

sendo confrontada com outras modalidades de pensamento racional tais como a história, as matemáticas e a filosofia e que, finalmente, encontra em Platão um de seus maiores censores.

Não há dúvida que se trata de um tema que aceita múltiplas abordagens, por isso é preciso deixar claro que o nosso enfoque acerca dessa questão será de modo a destacar a dimensão ético-política da poesia enquanto instância cultural educadora dos cidadãos. É preciso esclarecer, também, que o alcance formativo contido como *dýnamis* da poesia torna muito difícil sintetizar tudo o que ela atinge, dada a multiplicidade de aspectos que ela envolve, dentre eles, o ético, o político, o teológico, o social, o estético, o cultural e o pedagógico, em razão de a mesma resgatar e transmitir os costumes, as tradições, os valores, as crenças, os rituais, os jogos, as táticas de guerra, a educação, a administração social, política e militar da cidade, assim como as leis e as condutas pública e privada. Através da fabricação e da recriação poéticas, Homero empreende a fusão de dois fundos de cultura, o micênico e o arcaico, que estarão na base da civilização helênica¹.

Destacaremos, a partir da *Ilíada* e da *Odisséia*, alguns elementos que nos permitirão mostrar a densidade daquilo que geralmente designamos simplesmente por “poesia”. Poesia, pelo menos na Antigüidade grega, é um fenômeno estruturador da cultura, ou melhor, poesia coincide com cultura, no sentido de educação e civilização. Os textos de Homero são relatos que instituem práticas e determinam modos de viver e pensar que constituirão o núcleo daquilo que chamaremos “cultura grega”.

¹ Homero é considerado o educador da Grécia, em virtude de seus cantos conterem a exigência de uma noção fundamental da mentalidade grega, a de *paidéia*, que fomenta o desejo do poeta em formar e educar. Através da *Ilíada* e da *Odisséia*, os gregos, literalmente, foram alfabetizados, assim como aprenderam a preservar e a difundir seus costumes e tradições. A esse respeito consultar: Hadot, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999; Havelock, Eric. *Prefácio à Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránsky. São Paulo: Papirus, 1996; Jaeger, Werner Wilhelm. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989; Marrou, henri-irenée, *História da educação na antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990; Romilly, Jacqueline. *Fundamentos de Literatura Grega*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

Escolhemos aspectos que evidenciam temas e questões ético-políticos que perpassam a obra daquele poeta que será um dos interlocutores privilegiados de Platão. Nossa escolha prepara a discussão da crítica dirigida por Platão aos poetas, no contexto de sua proposta, não menos poética, de “refabricação” da cidade através da filosofia.

A despeito de tudo o que foi dito, o que importa é o reconhecimento da importância dos cantos homéricos para entendermos a formação e a fixação de uma cultura própria e exclusiva do povo grego. Inaugurando a tradição mitopoética, a *Ilíada* e a *Odisséia* são as fontes de inspiração para Hesíodo e toda uma geração de poetas e pensadores. Pela sua natureza enciclopédica, em virtude de mostrarem-se como o repositório do saber e da tradição, os cantos homéricos são o referencial para pensarmos a consciência e a identidade cultural dos gregos arcaicos.

O que desejamos mesmo é destacar, para além de toda a polêmica que o tratamento dado por nós a essa questão possa suscitar, a importância que a *Ilíada* e a *Odisséia* têm por serem os mais antigos meios de acesso de que dispomos às primitivas tradições que servem de base a uma cultura que, ao se consolidar, forneceu, para todos os povos civilizados, o protótipo de vida a ser seguida nas mais variadas esferas, da política, passando pela arte, até a ciência e a filosofia.

Partimos, portanto, do fato que tanto a *Ilíada* como a *Odisséia* cumprem a função de preservação, na memória, da cultura e do passado do povo grego. Tomadas por um viés didático-pedagógico, pode-se dizer que, do ponto de vista formal, ambas representam um esforço de síntese entre duas estratégias distintas de conservação dos valores tradicionais: a oral, e a escrita, o que permitiu à primeira, mais volátil, ganhar uma “solidez” de dado histórico, documento, fixando, em texto, o conhecimento do passado que agora se tornava mais resistente ao esquecimento. E de fato não se trata da simples substituição de um formato literário por outro, o mais recente assumindo o lugar do antigo e condenando-o ao desaparecimento. A literatura escrita está profundamente marcada

pela “oral”, que a alimenta. Esse fenômeno já foi indicado, pelo menos, na produção poética de Homero (Romilly, 1984, p. 19-20). Estamos falando de um período em que, na Grécia, aos poucos, declina a narrativa oral e fixa-se a narrativa escrita, em um esforço renovado de preservação da cultura dos antepassados. A *Ilíada* e a *Odisséia*² representam justamente a intensificação das forças intelectuais e morais do povo grego, traduzida na mescla dessas duas formas de manter vivas suas tradições.

Essas duas obras contêm uma extensa e profunda análise do mundo grego em todas as suas vertentes, das artes às ciências, da prática individual à coletiva, resgatando o cotidiano do povo de outrora para recriar o da época do aparecimento de ambas epopéias, com a intenção de preservar vivos nas mentes dos helenos feitos memoráveis atribuídos ora aos homens, ora aos deuses (*Odisséia*, I, 337). As epopéias homéricas valorizam a ação (*práxis*) e o comportamento humano tanto no seu trato individual como coletivo. Difundindo o ideal da aristocracia guerreira, os cantos épicos têm o objetivo de “manter viva a glória através do canto” (Jaeger, 1989, p. 47). Não é fortuito, afirma Jaeger, o fato de o cantor do Canto I da *Odisséia* chamar-se Fêmio, portador de fama, anunciador da glória (*kléos*), pois esta é a função primordial do poeta épico, a de celebrar as grandes ações do passado, dignas de elogio e de louvor, no intuito de reforçar, diante dos que ouvem as narrativas, a nobreza de caráter de seus personagens.

Os personagens de Homero são concebidos para serem exemplares, para serem tomados como referência, cumprindo com isso um papel social. Por meio deles podemos ler, por exemplo, o elogio da honra, como o ideal mais alto a ser cumprido por quem aspira a ter uma alma nobre e guerreira. Ao narrar as ações gloriosas de seus heróis, Homero se utiliza do mito como o modelo para seus personagens e ouvintes regrarem suas próprias ações. Se

² A edição de referência para a *Ilíada* e a *Odisséia* são as publicadas pela GF-Flammarion, traduzidas respectivamente por Eugène Lassere, 2000 e C. Garcia, 2001. As traduções adotadas, tanto para a *Ilíada* como para a *Odisséia* são as de Carlos Alberto Nunes, Tecnoprint, s/d.

observarmos os diversos mitos que entram no discurso dos atores postos em cena por Homero, encontramos sempre um personagem dirigindo-se ao outro com a intenção de “aconselhar, advertir, admoestar, exortar e lhe proibir ou ordenar qualquer coisa” (Jaeger, 1989, p. 47). Isso tudo coloca o mito como uma instância predominantemente normativa, deixando de ser pura obra de ficção, fantasia, passando a ter o poder de exprimir a universalidade de ações rigorosamente escolhidas para ter um papel representativo na educação (*paideía*) dos gregos. Através do mito narrado e recriado poeticamente, Homero confere à ação do herói um estatuto “idealizado”, apontando-o como modelo de ação a ser seguido na vida cotidiana.

Jaeger ressalta que, nas epopéias, a bravura individual (*aristéia*) de um herói contém sempre um elemento ético. Não é em vão que o autor da *Ilíada* interrompe, ao longo de sua narrativa, os fatos relativos à guerra de Tróia para destacar as façanhas individuais de seus heróis mais célebres, como Aquiles, eixo condutor das ações da *Ilíada*, modelo do heroísmo guerreiro difundido pelas epopéias: a do herói que prefere morrer com glória (*kléos*) a fugir de seu próprio destino (*moíra*) (IX, 410-416). O texto da obra conteria então essa estratégia, o que permite lê-la como tendo a finalidade de cultivar entre os gregos o ideal de *kalokagathía*, a virtude por excelência do guerreiro, ao mesmo tempo, belo e bom. Defendendo esse ideal, os poetas deixam de ser meros contadores dos feitos heróicos, tornando-se intérpretes dos valores de tradição a que suas obras servem de veículo. Em outras palavras, tornam-se os educadores hegemônicos do povo grego.

Sem dúvida, a ação dos heróis não é ainda tomada no sentido da *proáiresis* aristotélica, não é “escolha deliberada” (*Ética a Nicômaco*, 1111b5-10) e regulada segundo um princípio baseado no *lógos*. As ações praticadas estão impregnadas de uma profunda heteronomia devido ao fato de poderem sofrer a interferência dos deuses, dependendo das situações. Quando os personagens de Homero encontram-se diante de uma decisão crucial, parece lícito, à mentalidade de então, que a divindade intervenha e norteie suas

ações. É claro que isso tem suas vantagens, pois, se os heróis perdem a noção de limite e se entregam ao desvario, a desrazão (*áte*), como a insensatez de Agamêmnon ao roubar Briseida, a amante de Aquiles em compensação pela perda da sua, eles podem muito bem reconhecer, posteriormente, não ter agido corretamente, mas imputar não à sua vontade própria, mas à Zeus, ao *daímon*, à *moíra* ou às Erínias, o seu excesso (*Ilíada*, XIX, 78-274). Ao atribuir a causa de seus atos à vontade dos deuses, fica mais fácil a Agamêmnon aceitar que errou e dispor-se a receber, espontaneamente, os castigos provenientes de sua ação quando em estado de *áte*. Isso diminui sua responsabilidade em relação às conseqüências desastrosas, para o exército sob seu comando, dos atos que ele, individualmente cometeu. Desse ponto de vista, esses traços conferem à ética homérica um caráter ambíguo. Embora sejam os deuses que impulsionem os homens a cair em tentação e a agir insensatamente, as práticas incorretas acabam por ser punidas, ainda que, no mundo homérico, a noção de livre arbítrio não exista. Ao reconhecerem suas faltas como desígnios divinos, os personagens homéricos purificam-se e são reconduzidos à prática da virtude.

Toda a ação do herói homérico seja na *Ilíada* ou na *Odisséia* é ordenada pelo decreto divino. Isso situa os seus personagens numa esfera para nós ambígua: ao mesmo tempo religiosa e moral. Dessa maneira, podemos compreender a fúria (*áte*) de Agamêmnon, ou mesmo a de Aquiles, segundo Dodds³, como “um estado de espírito – um obscurecimento ou confusão temporária da consciência normal” (p. 12) que não tem uma causa fisiológica ou psicológica, mas como resultado de uma inserção do divino no plano humano. Na ética homérica, “qualquer afastamento do comportamento humano normal, cujas causas não são imediatamente perceptíveis, seja pela consciência do assunto, seja pela observação de outros, é atribuído a um agente sobrenatural” (Dodds, 1988, p. 21), diríamos, externo. Este agente estranho, que desvia os homens da prática de

³ Dodds, E. R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Leonor Santos B. de Carvalho. Portugal: Gradiva, 1988.

uma ação normal, ou seja, regular, e leva-os a agir em estado de *áte* é sempre identificado como um *daímon*, um deus ou uma entidade anônima, ou mesmo a *moira*, a porção atribuída a cada ser humano real ou fictício.

Nesse sentido, a noção de *áte* não implica em uma culpabilidade autenticamente moral. O personagem reconhece o seu descontrole emocional, como se dá com Agamêmnon e Aquiles na *Iliada*, mas seu comportamento para além da norma ética geral, vincula-se à vontade divina. O personagem atribui à divindade e não a si mesmo o fato de agir impulsivamente. Desse modo, sua “consciência moral” se equilibra numa faixa estreita em que ocorre a interação entre as esferas teológica e ética do pensamento humano. O entrecruzamento das dimensões religiosa e moral, que cria uma atmosfera cambiante, imprecisa para as decisões dos agentes nos permite ler em Homero o desejo de criar seus heróis com a forma mais humanizada possível. Encontramos a orientação das ações ligada à advertência sobre possíveis punições e, apesar disso, cenas marcadas por erros atribuídos à perda súbita da lucidez, logo recuperada pela aceitação da punição. Nesse aspecto, o texto de Homero parece justamente constituir essa textura que conecta, em sua particularidade, a experiência que o indivíduo tem, dos outros e de si mesmo, com suas possíveis significações maiores, mais universais, seja através do deus que intervém, seja através do herói que faz a mediação.

Homero traça com a maior precisão a estrutura psicológica de seus personagens, sem perder de vista sua inserção social. Ciente de sua função como educador na Grécia de seu tempo, onde as leis escritas ainda estão sendo definidas e o código ético não está sistematizado, Homero constrói seus personagens com todo rigor. Apesar das ambigüidades de que falamos, o que não escapará a Platão, o poeta inevitavelmente propõe modelos, exemplos a serem seguidos pelos homens de sua época. A sociedade grega arcaica dependia da eficácia do exemplo e utilizava os feitos dos heróis épicos como parâmetro para mediar as ações dos homens reais. Nessa interação estabelecem-se os valores a serem admitidos na

sociedade, como a honra, a nobreza de caráter, a bravura, e até mesmo a capacidade de se deixar guiar pelos deuses no discernimento da melhor ação a ser adotada, em combate ou na vida pessoal.

Um indício da consciência homérica da importância social de sua obra se deixa ver na preocupação didática do poeta quando da construção dos personagens dentro da trama. A personalidade dos heróis de suas epopéias é composta a partir de um paradigma, o do personagem mais velho, exemplo a ser seguido em todas as situações. É o caso de Fênix, aconselhando Aquiles em *Ilíada*, I, 524-527, ou de Atena e Nestor, convencendo Telêmaco a seguir o exemplo de Orestes em *Odisséia*, I, 298 e III, 195-200; 306-316. Para Jaeger, “a evocação do exemplo dos heróis famosos e do exemplo das sagas é para o poeta parte constitutiva de toda a ética e educação aristocráticas” (1989, p. 41). Através dos exemplos dados pelos poetas, o homem grego vai moldando a sua própria personalidade e a de sua sociedade como um todo. Essa tradição da tomada paradigmática do mito como um recurso para modelar as ações do homem em seu convívio social e em atitudes individuais é intrínseca ao espírito grego e ocorre não apenas entre os poetas e prosadores, mas também em meio à filosofia. Platão é o exemplo mais fiel dessa tradição. A despeito de suas diferenças relativamente à tradição poética, seus diálogos são plenos de referências aos mitos, na tentativa de resgatar o modelo da ética guerreira e adaptá-la ao seu tempo, dada a sua necessidade de estabelecer valores ético-políticos para a cidade.

Apesar do que dissemos sobre o entrecruzamento das esferas da moral e da religião, na estrutura psicológica dos personagens homéricos parece não haver uma interdependência entre elas, ainda que o herói projete as suas faltas na figura de um deus. Dodds explica esse processo como um fator inerente à cultura grega da época, onde esses dois setores do pensamento humano tinham raízes separadas. Desse modo, a religião pode ser vista como um fato resultante das relações do homem com a natureza (*phýsis*) e a moral da relação do homem com seus iguais. A dependência entre

esses dois pólos surge no momento que o homem passa a projetar no universo circundante (*kósmos*) e não mais nos deuses, a responsabilidade por seus atos. Em suma, quando o homem começa a castigar a culpa ao sentir vergonha de seus atos, em vista de estes não estarem de acordo com o ideal de justiça de seu grupo, passa-se a selecionar os mitos e a condicionar o conteúdo das narrativas poéticas às finalidades teóricas do pensamento reflexivo.

Ao censurar o ensinamento dos poetas e a opinião das pessoas comuns, nas antigas epopéias, onde os atos injustos parecem mais vantajosos que os atos justos, Platão combate, principalmente, o fato de nessas narrativas os poetas atribuírem aos deuses, a causa de males e de infelicidades para os homens de bem, e aos homens opostos um lote (*moíra*) oposto. O filósofo não aceita o ideal da purgação do erro, contido na moral homérica. Para este, nem o deus pode ser responsabilizado pela prática de coisas más, nem pode ser influenciado pelos homens. Opondo-se terminantemente aos antigos rituais de libertação e purificação (*katharmós*) da injustiça perpetuados pelos poetas épicos, Platão defende que o homem deve responder individualmente pelos seus erros, caso contrário, a injustiça (*adíkema*) reinará soberanamente na cidade.

Avesso à noção de intervenção psíquica que leva à purificação do erro por um ato não intencional (*áte*) e ao mesmo tempo atribui à divindade a responsabilidade por suas ações mentais e físicas, como Agamêmnon que, em *Ilíada*, IX, 17-28, considera sua *áte* um engano (*apáte*) deliberado de Zeus para que o mesmo retorne a Argos sem glória (*akleés*), Platão adota sua perspectiva “filosófica”, que implica em reconhecer que a ação humana é determinada por valores ético-políticos adotados por cada um. Para escapar ao impulso irracional da moral poética, que atribui ao deus a causa dos males em razão de sua inveja (*phthónos*) da vida dos homens e, a utilização de rituais de iniciação (*teletê*) para a purgação dos males advindos de uma atitude irrefletida, Platão propõe-se rever, na *Politéia*, as leis da cidade e o conteúdo dos poemas (II, 363e5-365a3).

Essa questão, porém, é muito delicada e merece um tratamento específico. Interessa-nos no momento, compreender como se dá a incorporação do conglomerado cultural homérico no processo de “racionalização” do saber e da cultura grega. Dodds mostra que esse processo de apropriação do modelo homérico-arcaico de moral, na história da Grécia, amplia-se tanto que acaba por se romper, levando à dissolução gradual dos valores até então agregados no interior da obra homérica. Hecateu, Xenófanes e Heráclito e, posteriormente, Anaxágoras e Demócrito, foram alguns dos pioneiros desse rompimento com a antiga tradição poética. Criticando a narrativa dos poetas tanto por seu teor ético-político como pela não confiabilidade de suas fontes, esses críticos apontam para uma nova racionalidade discursiva, na qual se busca um novo tipo de “saber” que se contrapõe às crenças arcaicas, incluindo aquelas relativas à sorte e a tentação divina (Dodds, 1988, p. 26). Contra a ética dos costumes (*nómos*) dos antigos poetas gregos, surge a ética da lei da natureza (*phýsis*) dos primeiros filósofos gregos. Os filósofos retomam e modernizam a noção de *areté* dada por Homero na *Íliada* e na *Odisséia*, de modo a preencher as novas exigências éticas e políticas de suas épocas.

Platão é a principal expressão dessa tendência do pensamento grego. Seus diálogos, sobretudo os da juventude, são perpassados pela preocupação em definir a virtude (*areté*), de modo a distanciar esse conceito de sua determinação homérica: a da virtude como a nobreza associada a uma posição social. Entre os poetas, a virtude tem a finalidade pragmática de distinguir os valores da nobreza aristocrática, como o êxito na guerra e o talento político, da prática dos cidadãos comuns. Tomada à luz da filosofia, a *areté* transforma-se em um “conjunto de ações e de comportamentos humanos que asseguram o pleno desenvolvimento das capacidades do indivíduo, e, sobretudo, o cumprimento de seu papel de cidadão”⁴. Se, antes, a virtude designava o valor de nascimento, ela passa a compreender a ação do homem nela mesma e na sua relação

⁴ Canto-Sperber, Monique. Introduction à Ménon. In: Platon. *Ménon*. Trad. Monique Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1991, p. 39.

com o outro. Em meio aos sofistas, os atuais educadores da cidade, a virtude legitima-se como prática social, conservando a dimensão política que tinha desde os tempos homéricos, mas sendo pensada agora no contexto da *pólis* democrática: objeto de nova *paidéia*, a virtude sofística inclui saber fazer e usar discursos, saber argumentar e persuadir, saber gerir os bens próprios e públicos. Contudo é em Sócrates e, posteriormente, Platão que esta noção atinge o seu refinamento conceitual. Contrário à moralidade convencional de sua época, herança do ensinamento dos poetas e dos sofistas, Sócrates, segundo o testemunho de Platão, no *Fédon*⁵, criticava.

esta virtude demótica e política (*demotikèn kai politikèn aretèn*) à qual se dá o nome de temperança (*sophrosýnen*) e de justiça (*dikaíosýnen*) e que produz, com seu uso e seu exercício, uma prática (*éthous*) desprovida tanto de filosofia (*philosophías*) como de inteligência (*noû*) (82a8-b3).

Sócrates, como Platão, rejeita a definição de virtude dos poetas e dos sofistas, realizando a fusão entre a antiga excelência social e política dos guerreiros, legitimada pela tradição, e o ideal de sabedoria e conformidade ao bem, defendido pelo filósofo. Segundo os novos padrões, a virtude é definida, na *Politéia*, como um bem próprio da alma (*psykhé*), cuja função é dirigir, deliberar e todas as atividades (*práxais*) semelhantes (II, 353d3-4). Este bem é o saber (*sophía*), “o princípio capaz de assegurar o uso correto de um objeto qualquer e de garantir que uma justa direção seja exercida em toda circunstância” (Canto-Sperber, 1991, p. 43). Ou então, um de seus equivalentes, o conhecimento (*epistéme*), a razão (*prhónesis*), a inteligência (*noús*), o que dá à virtude o estatuto de um conhecimento moral.

Ao identificar a virtude com a razão, Platão distancia-se do legado cultural deixado por Homero, pelo fato de considerá-lo teoricamente insuficiente para atender às exigências de um saber, a filosofia, que, na *Politéia*, está se constituindo, mostrando a sua utilidade e o seu diferencial em relação à poesia, a sofística, a

⁵ Edição utilizada: Platon. *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991.

retórica e a política, um saber que é sempre buscado através da pesquisa dialética. Embora seus diálogos contenham freqüentes alusões às narrativas dos poetas, estas são tomadas como recursos para ele elaborar as definições do método que vem sendo moldado ao longo de seus diálogos. Platão utiliza as metáforas e os mitos para construir seu pensamento ético-filosófico. Na elaboração desse projeto, o filósofo dissocia a opinião (*dóxa*) do conhecimento (*epistéme*), recusando-se a reconhecer na produção do vidente, assim como do poeta, um modo de conhecimento. Isso “não porque as considerasse necessariamente infundadas, mas porque os seus fundamentos não podiam ser apresentados” (Dodds, 1988, p. 234). Nem o vidente, nem o poeta, nem, posteriormente, os sofistas, possuem o devido conhecimento do objeto tratado. Isto limita sua capacidade de discernimento, assim como esvazia suas pretensões de continuarem governando a cidade.

Contra as limitações do saber poético, Platão propõe um regramento racional e ético de todo o conglomerado cultural herdado de Homero e dos demais poetas e pensadores gregos, que é submetido aos princípios de sua filosofia. Dodds vê, na tentativa de Platão em adaptar o saber de seus antepassados a seu projeto de construção de uma cidade centrada em valores ético-políticos, uma tentativa de salvaguardar a unidade da crença e da cultura gregas. Essa preocupação em retomar o conglomerado cultural a partir de uma perspectiva racionalista é realmente muito ambiciosa, tendo que ser capaz de refletir sobre inúmeras contradições e incongruências, a tensão entre o pensado e o vivido atravessa toda a obra platônica, mas sempre na tentativa de infundir um no outro. A *Politéia*⁶ propõe para a cidade histórica um paradigma reflexivo, uma cidade construída com palavras (V, 450c6-d3); mas o paradigma é desenvolvido a partir da dita tensão, que aparece, por exemplo, entre o que é de natureza filosófica e o que não é (VI, 486a1-2). A natureza filosófica mostra-se predisposta a alcançar a totalidade e a

⁶ Edição de referência: Platon. *La République*. Trad. Georges Leroux. Paris: GF-Flammarion, 2002, Tradução adotada em língua portuguesa: Platão. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

universalidade do divino e do humano, enquanto a natureza não-filosófica não se mostra suficientemente justa (*dikaía*) ou doce (*hémeros*) para tomar parte na verdadeira filosofia (VI, 486b3-12).

Partindo do pressuposto que a obra de Homero contém em seu bojo, uma coleção variada de costumes, convenções, prescrições e procedimentos comuns aos gregos de sua época, passamos a investigar a importância de sua poesia para a constituição das leis da sociedade grega.

As duas obras de Homero contêm, em seus relatos, o constante entrelaçamento entre o cenário político e militar da guerra e os rituais, as crenças, os costumes, as tradições dos gregos em suas relações familiares. De um lado, a ação dos heróis no campo de batalha, do outro, o lado humano de seus heróis. Nesse sentido, a *Iliada* e a *Odisséia*, representam no período de seu surgimento a instância privilegiada para o povo grego compreender melhor o seu próprio mundo. Reunindo a tradição oral e a escrita em um mesmo espaço, o da epopéia, Homero pensa a vida do cidadão grego, a partir das noções de virtude (*areté*) e justiça (*díke*). Por *areté*, Homero compreende, tanto as qualidades dos reis-guerreiros como “as qualidades que tornam um indivíduo capaz de fazer aquilo que seu papel exige”⁷. *Díke*, por seu lado, compreende tanto a ação como a ordem que envolve essa ação. Macintyre mostra que, em Homero, a noção de *díke* se encontra sempre associada à de *thémis*, o que é ordenado como regra. A diferença entre as duas provém do fato de a primeira ser uma ordem que vem de fora, enquanto a segunda é uma ordem que se estabelece dentro do indivíduo. As duas, no entanto, precisam estar conciliadas para que uma ação possa ser considerada justa. A estrutura sócio-psicológica dos personagens homéricos é inteiramente marcada pela interação entre essas diversas ordens, de modo a permitir que o herói tenha a devida compreensão e discernimento acerca de sua ação e de todo o processo que envolve o seu agir, pois somente dessa maneira este se tornará consciente de seu ato e justo (*díkaios*).

⁷ MacIntyre, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991, p. 26.

O herói homérico sabe da função que deve cumprir, no entanto, pode “agir de um modo não adequado à preservação da *díke*” (Macintyre, 1991, p. 26), sem com isso deixar de ser um *agathós*, como Agamêmnon ao desonrar Aquiles no Canto I da *Iliada*. Havelock mostra que a contenda entre o atrida e o pelida teria sido evitada se não houvesse na época convenções estritas que regulavam a partilha dos espólios (Havelock, 1996, p. 84-85). Agamêmnon reconhece seu erro, mas exige o cumprimento das leis que regulam a partilha, onde o direito de escolha é um privilégio dos homens superiores, daí o tom arrogante com que se dirige a Aquiles:

Mas em pessoa hei de o prêmio ir buscar à tua tenda, a Briseida
de belas faces, que, alfim, possas ver por esse ato de força, quanto te sou
superior (I, 184-186).

Mas Aquiles não se intimida com as ameaças de Agamêmnon mostrando que a atitude do filho de Atreu não é a mais apropriada pois, contrária às leis e aos preceitos estabelecidos por Zeus (I, 225-244). Nestor intervém tentando apaziguar a ira dos dois contendores. Dirigindo-se a Aquiles, o ancião retoma as leis da cidade e mostra-lhe que a atitude de Agamêmnon, por mais desagrada que possa parecer, é legítima, em partindo de um rei, pois o cetro que ele ostenta “constitui o símbolo exterior de sua autoridade” (Havelock, 1996, p. 86). Diz o ancião,

Nem tu, filho de Peleus, presumas que podes, assim, antepor-te
Ao soberano, porque sempre toca por sorte mais honras
Ao rei que o cetro detém, a quem Zeus conferiu glória imensa.
Se és, em verdade, robusto, e uma deusa por mãe te enaltece,
Agamêmnon é bem mais poderoso, porque sobre muitos domina (I, 277-
281).

Mas o bom-senso de Nestor não esfria a contenda. Diante dessa situação incontrolável, Tétis, mãe de Aquiles, dirige-se a Zeus pedindo-lhe sua interseção a favor do filho. Zeus consente em apoiá-la fazendo um leve aceno com a cabeça, este sinal resgata uma convenção antiga entre os gregos, é a prova de consentimento de um

superior ao pedido público de ajuda de um inferior (I, 518-527). Outro exemplo da concentração do poder nas mãos do rei encontramos na descrição do vidente Calcas a respeito da condição política de Agamêmnon, representado aqui como

o guerreiro que manda
nos Aqueus todos e a quem os argivos de grado obedecem.
Contra os pequenos, se acaso se agasta, é o rei sempre excessivo.
Pois, muito embora refreie os impulsos da cólera um dia,
Continuamente revolve no peito o rancor contido (I, 78-82).

Havelock vê nesta descrição, o exemplo tanto de um código de lei pública (*nómos*) como de um padrão de comportamento privado (*éthos*). Diante de seu oponente, o rei decide se se torna mais condescendente ou se dá vazão a toda sua fúria como faz Agamêmnon. Embora Havelock valorize essa cena pelo fato de a mesma conter o princípio sócio-político da psicologia do rei, concentrada na figura de Agamêmnon, contudo não encontra nessa ação, “nenhuma manifestação de um juízo moral” (Havelock, 1996, p. 87). Calcas, quando revela a Aquiles, em assembléia, a causa do conflito e o remédio para sua solução (I, 53-100), não está defendendo a fúria do filho de Atreu, apenas a descreve naquilo que ela tem de mais singular e de mais grandioso, pois é justamente essa a sua função, a de contar os feitos nobres e gloriosos, sem inferir nenhum juízo de valor com relação ao comportamento do personagem, no caso, Agamêmnon. Havelock considera estes exemplos como amostras dos inúmeros enunciados semelhantes que encontramos ao longo da *Iliáda* e da *Odisséia*, acerca do modelo de comportamento político a ser seguido pela sociedade grega.

Em muitas dessas passagens, as leis políticas estabelecidas para o grupo confrontam-se com a organização religiosa sob a qual todos viviam. A passagem supracitada da *Iliáda*, I, 101-246, envolvendo o conflito entre Agamêmnon e Aquiles, ilustra bem esse confronto entre o poder político e o poder religioso da época, porém desde a abertura do Canto I, deparamo-nos com o embate entre essas duas forças. Homero inicia a *Iliáda* profetizando que “a desgraça

aguarda os gregos por causa de uma disputa entre seus líderes” (Havelock, 1996, p. 88). A partir daí, o poeta passa a explicar o motivo do conflito, iniciado quando Agamêmnon ultraja Crises, sacerdote de Apolo, que se vinga do rei enviando uma peste a seu exército (I, 8-52). No relato de Calcas temos, de um lado, o representante do poder político e militar, do outro, a estrutura religiosa grega e sua tradição de longa data. A questão de fundo colocada por Homero, na voz do vidente, parece ser perpassada pela preocupação em avaliar se de fato, na Grécia onde está escrevendo, a dimensão religiosa ainda tem maior valor que a ação política.

Ao transgredir as regras seculares da religião grega, Agamêmnon consolida sua condição de superioridade política e militar diante de seus comandados. Diante desse impasse, Homero, o autor, resolve punir seu personagem por ter descumprido um ordenamento divino. Nessa ação, o poeta se mostra consciente não apenas de seu papel como educador, mas da dificuldade em quebrar com as antigas tradições religiosas, sem que isso tenha um efeito direto sobre ele próprio. Homero pode até duvidar da eficácia do código religioso de comportamento na Grécia atual, mas não pode infringir os procedimentos habituais dessa sociedade. A presença de Calcas em cena, descrevendo os cerimoniais religiosos que envolvem tanto as oferendas como os sacrifícios, assim como a benevolência e o agravo dos deuses reforça esse elo e, ao mesmo tempo mostra a contradição entre o agir religioso e o agir político. Sutilmente, Homero lembra a seus leitores, o tempo todo, da importância do cumprimento das regras e dos costumes estabelecidos pela tradição. A intervenção de Calcas parece colocar o leitor diante da questão se “os costumes prescritos pela religião são ao mesmo tempo os da organização política” (Havelock, 1996, p. 93).

O discurso do vidente, na assembléia convocada por Aquiles, marca sua condição dentro da sociedade grega. Seu discurso manifesta o conhecimento tanto da lei pública (*nómos*) como do costume (*éthos*) corrente nessa sociedade. Adaptado entre essas duas ordens, Calcas, como o próprio Homero, expressa em seu

discurso o respeito pelos procedimentos socialmente padronizados entre os gregos. O ancião demonstra o perfeito domínio das práticas características de uma cultura predominantemente oral, e, através de seus relatos, Homero coloca-nos diante de várias dessas convenções, como a do acordo formal existente entre o orador e seu interpelante, no caso Calcas e Aquiles, sob a forma do juramento falado. Quando Calcas cede ao apelo de Aquiles e dispõe-se a revelar-lhe o motivo da cólera de Apolo, incita o herói a prestar um juramento, o de defendê-lo sem reservas da ira de Agamêmnon, seja através da força de suas palavras ou de seus braços (I, 75-79). Nessa passagem, Homero mostra a força representativa de tal hábito entre os gregos, assim como reforça o valor do pacto que envolve o princípio de lealdade de ambas as partes, tornando mais profundos os laços de confiança e amizade entre os envolvidos. Havelock acredita que na fórmula do juramento oral encontram-se reunidas às noções de *nómos* e de *éthos* (Havelock, 1996, p. 95).

Aquiles celebra esse pacto prometendo cumprir o acordo de proteger o vidente, apesar de reconhecer a superioridade social de Agamêmnon (I, 86-91). Consciente das regras sociais hierárquicas de seu grupo, o herói não se intimida pela ascendência nobre do rei. Aquiles se concentra no fato de que Agamêmnon provocou a ira de Apolo por subverter a ordem sob a qual estão estruturadas as relações entre os deuses e os homens. O ato de Agamêmnon, portanto, deve ser punido, pois este não apenas violou a regra estabelecida por sua sociedade (*díke*), como infringiu a honra (*timé*) de Crises e, posteriormente a do próprio Aquiles. E segundo os preceitos da sociedade arcaica descrita por Homero, “se eu sou desonrado, como Aquiles por Agamêmnon, devo buscar reparação” (Macintyre, 1991, p. 26). Para reparar sua honra, a excelência individual (*areté*) do guerreiro nobre e bom, o herói tem a liberdade de transgredir o *éthos* de sua comunidade.

Buscar os indícios da lei pública e dos costumes na Grécia antiga é encontrar na *Ilíada* e na *Odisséia* o lugar apropriado para a descrição não apenas dos “costumes religiosos, mas também sociais, fixados e conservados no poema épico” (Havelock, 1996, p. 95). Os

versos de Homero contêm os padrões de comportamento cultivados pelos gregos arcaicos. Seus personagens transitam o tempo todo entre as esferas do público, do político, do religioso, do doméstico, suas narrativas são constituídas de modo a representar não só a ação excepcional do herói, mas também as atividades rotineiras do cidadão grego. Enquanto veículo de conservação do padrão grego de comportamento, os poemas homéricos descrevem os rituais dessa sociedade em todos os seus detalhes. Nesse sentido, o Livro I da *Ilíada* mostra-se como um guia não apenas para a compreensão da vida social e individual, mas também para o justo entendimento acerca dos deveres políticos e religiosos da Grécia representada nas epopéias homéricas. Abordando essas práticas em suas narrativas, Homero conserva no espírito grego o respeito por esses procedimentos, tornando-se “ao mesmo tempo um contador de histórias e também um enciclopedista” (Havelock, 1996, p. 101).

Centrados nessa perspectiva, fechamos este ciclo de nossa discussão concluindo que, a poesia de Homero, numa sociedade pré-alfabetizada como a Grécia, onde surgem a *Ilíada* e a *Odisséia*, tornou-se “um veículo de experiência conservada, de ensinamento moral e de memória histórica” (Havelock, 1996, p. 64). Homero como nenhum outro poeta de sua época mostra-se um profundo conhecedor do complexo sistema ético e político vigente no período arcaico. Resultante desse processo de formação do espírito grego, a poesia de Homero mostra-se como uma fonte inesgotável de valores ético-políticos a serem assimilados e incorporados à prática cotidiana dessa sociedade. Dada a função utilitarista da poesia homérica, a sua capacidade de conservar e transmitir os preceitos e a educação prescritos pela tradição, a mesma assemelha-se a “uma espécie de enciclopédia de ética, política, história e tecnologia que os cidadãos ativos eram obrigados a aprender como a essência do seu preparo educacional” (Havelock, 1996, p. 44). Pensada como uma espécie de enciclopédia social, a poesia homérica mostra-se como o receptáculo do “conhecimento e da sabedoria que a cultura helênica havia acumulado e armazenado” (Havelock, 1996, p. 64).

Nesse sentido, ler Homero, é tornar-se inteirado de todo o processo sócio-cultural e ético-político de sua época.

Referências

ADRADOS, Francisco Rodríguez. *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid: Alianza, 1981.

ALSINA, José. *Teoría literaria griega*. Madrid: Gredos, 1991.

BOYANCÉ, P. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris: E. de Boccard, 1937.

DETIENNE, M. *A invenção da mitologia*. Trad. André Telles e Gilza Martins Saldanha Filho. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UnB, 1998.

EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. (Ed.) *Historia de la Literatura Clásica I: Literatura Griega*. Madrid: Gredos, 1990.

GÖRGEMANN, Herwig; LATACZ, Joachin. (Ed.). *Die griechische Literatur in Text und Darstellung*. Bänden I-V. Stuttgart: Reclam, 1991.

KIRK, G. S. *The songs of Homer*. London, New York: Cambridge University Press, 1962.

LABARBE, Jules. *L'Homère de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

ROMILLY, Jacqueline. *La douceur dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

ROMILLY, Jacqueline. *Perspectives actuelles sur l'épopée homérique*. Paris: PUF, 1983.

SAÏDS, S.; TREDE, M.; LE BOULLUEC, A. *Histoire de la littérature grecque*. Paris: PUF, 1997.

WEST, Martin L. The Invention of Homer. *Classical Quarterly* 49, 2 (1999) p. 364-382.