

## ASPECTOS DA MORAL HOMÉRICA E HESIÓDICA.

(Calocagathía — areté — hybris)

---

A conduta humana, individual ou social, assenta em princípios éticos que a regem. Se Homero não dá conselhos, nem, como Hesíodo, se preocupa com intuítos didáticos — muito outra era a sua finalidade —, no entanto, na trama de seus poemas, destaca-se, aqui e ali, uma ou outra reflexão que nos permite reconstituir, através da ação heróica, a concepção de um ideal moral.

“The character of the Hero, brave, generous, chivalrous by starts, sensitive and selfcentred... gave to Greece for ever a conception of the vividness and beauty that human life can have” (1).

Ora, precisamente, esta “concepção de beleza”, de que fala Burn, é no sentido de beleza física aliada à beleza moral, no sentido do famigerado *calós cagathós*, um conglomerado de duas qualidades que de certo modo o grego da Antigüidade, e principalmente do século V, não soube conceber em separado. Esta idéia, que mais tarde se cristalizaria em fórmula nítida e clara, já se faz sentir em Homero e, em especial, nas palavras de censura dirigidas por Heitor a Alexandre que recua perante Menelau.

“Certamente os aqueus de grande cabeleira se riem às gargalhadas, êles que julgavam o nosso herói excelente (*aristéa*), porque, na aparência, era belo (*calós*); e, afinal, não há na tua alma nem fôrça nem coragem” (2).

Temos, aqui, em primeiro lugar, a opinião geral: à beleza física de Alexandre deveria corresponder a beleza moral. Mas isso não se dá com o “nosso herói”, e êste fato particular, apresentado em oposição à lei geral, comprova em Homero a tendência de conceber o bom como inseparável do belo. O não se encontrar a mesma concepção em Hesíodo vem, de certo modo, comprovar a tese de Zeller, para quem

---

(1). — Burn, A. R., *The World of Hesiod*, Londres, 1936, p. 9.

(2). — *Iliada*, III, 43-45.

“il classico ideale della *calocagathia* e della *sofrosúne*, della misura e del giusto mezzo, dell armonica equilibrata unità di spirito e natura..., è ben lungi del costituire effettivamente un carattere generale e costante dell' anima greca” (3).

Primeiramente, torna-se interessante notar que já na epopéia vamos encontrar as duas concepções básicas sôbre o valor moral, concepções que iriam perdurar e debater-se através da evolução do pensamento helênico: a *areté* homérica como uma qualidade de classe, qualidade inata dos indivíduos de certo grupo social ao lado da *areté* hesiódica considerada como produto de um esforço individual. Homero está dentro da linha do pensamento aristocrático. O sangue herdado do antepassado divino garante ao herói a virtude, como garante, em Píndaro, o ser vencedor nos Jogos Olímpicos. Se, para Píndaro

“só sabe poeatar aquêle a quem o sangue comunicou rica sabedoria” (4),

para Homero só tem valor guerreiro aquêle cuja origem divina lho abona, e êsse valor, tal como no campo social, é tanto maior quanto melhor estabelecida estiver a sua genealogia. Heitor, que todos temem, treme diante de Aquiles que, sendo filho de uma deusa, é necessàriamente mais forte.

O fato de Homero dizer, em vez de uma “mulher honesta”, “uma mulher que sabe as coisas honestas”, em vez de “um homem íntegro” dizer “um homem que sabe as coisas íntegras”, etc., levou Zielinsky a pôr em dúvida a concepção de *areté* como qualidade inata (5). Newton de Macedo, porém, num interessante estudo sôbre o assunto, põe em evidência que o “saber”, na sociedade homérica era igualmente considerado um dom dos deuses e que, portanto, os exemplos apresentados por Zielinsky não provam que Homero tenha chegado à concepção de *areté didácton*:

“a Virtude aprende-se, mas só a podem aprender aquêles a quem a generosidade divina ou um feliz acaso do nascimento concederam o aristocrático dom de aprender” (6).

Como que a comprovar esta opinião — a *areté* como qualidade inata —, aparecem-nos expressões que servem simultâneamente de exprimir o valor social do indivíduo ao lado do valor moral. O termo *áristoi* não designa apenas os “melhores” no sentido de nobre-

(3). — Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Stórico*, Florença, 1932, vol. I, p. 307 s.

(4). — Schwartz, E., *Figuras del mundo antiguo*, Madri, 1942, p. 24.

(5). — Zielinsky, Th., *La Religion de la Grèce Antique*, ap. Newton de Macedo, *A Luta pela Liberdade no Pensamento Europeu*, Coimbra, 1930, p. 114.

(6). — Macedo, N. de, *op laud.*, p. 115.

za de estirpe, mas igualmente no sentido de bondade moral (7). Da mesma maneira *agathós* significa, a par de “nobre”, o homem bom, o homem denodado, e *cacós* não é somente o homem de baixa estirpe, como também o covarde (8). A coexistência das duas idéias no mesmo vocábulo prova como que a inerência das mesmas. O homem nobre é, necessariamente bom, o plebeu, necessariamente mau.

A esta concepção homérica de *areté* opõe-se, como disse, a concepção hesiódica, a *areté*, produto de um esforço individual. Vejamos:

“Falar-te-ei como homem de bem, a ti, grande parvo que és, ó Perses: conseguir-se miséria em abundância é, na verdade, fácil; o caminho é plano e está muito próximo de nós. À frente, porém, da virtude os deuses puseram o suor; longo, difícil e pedregoso, de principio, é o caminho que a ela conduz; assim que se alcance o cimo, logo se torna fácil, por difícil que seja” (9).

Ora, se diante da virtude os deuses imortais situaram o suor, se existe um caminho que lá conduz, torna-se evidente que a *areté* não é dom que nasça com certos e determinados indivíduos, mas sim alguma coisa de accidental, a todo o homem acessível por seu próprio esforço, seja êle nobre ou plebeu, rico ou pobre.

Além de que a qualidade que o autor de os *Trabalhos e Dias* concebe acima das demais qualidades, a qualidade por excelência, não é o valor guerreiro, mas sim a justiça.

“Tu, Perses fixa êste conselho em teu espírito e, assim, escuta a justiça e esquece para sempre a violência. O filho de Cronos, na verdade, prescreveu esta lei aos homens e, por outro lado, aos peixes, aos animais, às aves aladas prescreveu que se entredevorassem, pois não há, entre êles, justiça. Aos homens, porém, outorgou Zeus a justiça (*diken*), que é incontestavelmente o melhor bem (*ariste*)” (10).

Se cotejarmos o emprêgo, neste passo, de *ariste*, em oposição a *dike*, com o emprêgo do mesmo vocábulo no texto homérico, já na citação acima referida (11), já em muitos outros casos em que se nos depara com o significado de “mais corajoso, mais denodado”, mais se evidencia a divergência das duas concepções. Coragem e denodo são, para Homero, qualidades “excelentes, porque são condição essencial do valor guerreiro que o poeta sintetiza no termo *areté*”.

(7). — *Odisséia*, IV, 211; *Iliada*, XI, 288.

(8). — *Odisséia*, IV, 611; VI, 187; XI, 384; *Iliada*, III, 179; II, 408.

(9). — *Trabalhos e Dias*, 286-292.

(10). — *Trabalhos e Dias*, 274-279.

(11). — Cf. p. 1: *Iliada*, III, 43-45.

“Recorda todo o teu valor” (*pantoies aretés*), diz Aquiles a Heitor; “agora, principalmente, é preciso ser combatente ousado” (12). Neste passo da *Iliada*, *areté* não implica só a idéia de coragem, mas sim de tóda a arte de bem combater. Numa palavra, o valor guerreiro está para Homero, como a justiça está para Hesíodo, a justiça melhor dos bens, predicado que verdadeiramente distingue o ser racional dos irracionais (13).

\*

Até aqui, o conceito de *areté*. Procuremos, agora, interpretar a alegoria dos dois caminhos: um, plano e perto de nós, é de fácil acesso; o outro, árduo e longínquo, conduz à justiça, à *areté*. O primeiro é o caminho do mal, do vício, da violência; o segundo é o caminho do bem. O homem terá forçosamente de optar por um deles. Tal como em nossos dias o problema da vida se ergue doloroso em suas múltiplas facetas ante o homem que busca solucioná-los, assim êle se pôs no ânimo de Hesíodo na acuidade de duas lutas, que Mazon esplêndidamente condensa em poucas palavras:

“Il y a dans l’homme un instinct de lutte qui veut être satisfait. S’il se dirige vers le travail, il devient une émulation féconde et heureuse, s’il se tourne vers la violence, il est la perte de l’homme. Dès lors, le seul moyen de rester juste, c’est de travailler (14).

Por que êste instinto de luta? Por que só o trabalho é o caminho que conduz à justiça? Responde Hesíodo: o sentimento da inveja é inato ao homem. Êste, em presença dos bens de outrém quer igualá-lo.

“O vizinho sente inveja do vizinho empenhado em fazer fortuna, o oleiro sente inveja do oleiro, o carpinteiro do carpinteiro, o pobre do pobre, o cantor do cantor” (15).

Ora, só trabalhando é que o homem, dentro do campo da justiça logrará conseguir êsse bem que Zeus outorga como recompensa aos que trabalham. Só dessa forma o homem conseguirá igualar a fortuna de outrém, não o prejudicando em coisa alguma e respeitando a justiça, que é, afinal, o mais excelente dos bens. A concepção do trabalho toma, assim, em Hesíodo, forte caráter ético.

---

(12). — *Iliada*, XXII, 268-269.

(13). — Cf. *Trabalhos e Dias*, 274-279. Note-se que não se pretende afirmar que Homero se não tenha preocupado com a justiça e outras qualidades da alma humana. O valor guerreiro é a qualidade essencial, a qualidade por excelência.

(14). — Hesíode, *Oeuvres*, ed. “Les Belles Lettres”, Paris, p. 72.

(15). — *Trabalhos e Dias*, 23-26.

“Trabalha, Perses nobre filho, para que a fome te odeie, para que a Augusta Deméter de coroada fronte te ame e encha de provisões o teu celeiro; na verdade, a fome é sempre companheira do homem inativo; os deuses e os homens indignam-se contra aquêles que vivem sem trabalhar e que, de instinto semelhante aos zângãos sem ferção, devoram e arruinam o trabalho penoso das abelhas” (16).

Aos indolentes e inativos, compara-os o poeta aos zângãos que, explica na *Teogonia*, são “companheiros das obras do mal” (17). E em que consiste esse mal? Em, como os zângãos, “dissipar e devorar” (18) o trabalho alheio, em “fazer fortuna por meio da violência” (19), sem ter em conta a justiça nem respeitar os direitos de outrém. Nisto consiste essencialmente a *hybris*. Ofender a divina *Dike* (20) é crime semelhante ao adultério, ao crime daquele que maltrata um suplicante, um hóspede, que não acata os direitos dos órfãos, ou maltrata os próprios pais no limiar da velhice (21). Mal por excelência, causa da perda de tôdas as raças (22), reina êle em Téspis. E, conforme a expressão de Hesíodo, *díke en Chersin* direito da força sôbre a justiça (23).

*Hybris* e *díke* aparecem-nos, pois, como dois contrários: transgressão (*hybris*) é um mal; muito preferível é o caminho que, passando pelo outro lado, leva às obras de justiça (*díke*). Resulta, portanto, que, se o trabalho conduz à *areté*, a indolência conduz à *hybris*. O homem, possuído do sentimento de inveja que, segundo Hesíodo, lhe é inerente, se esse sentimento se não converte em estímulo benfazejo orientado no sentido do trabalho, lança-se inevitavelmente no caminho do excesso. Já nas mais antigas tradições da moral helênica, a *hybris* aparece como filha do desejo insaciável (*córos*) e da inveja (*zélous*). Ao desejo insaciável opõe Hesíodo o valor de parte sôbre o todo, e condena a inveja que, em vez de despertar o homem para o trabalho, “se compraz do mal” (24), originando a luta perniciosa e, conseqüentemente, a guerra e as discórdias funestas (25). A inveja deve ser, sim, estímulo para o trabalho que conduz o homem à *areté*, à justiça, ao supremo Bem.

A condenação da *hybris* não é peculiar a Hesíodo. Qualidade bárbara por excelência, “filha da impiedade” como lhe chamará Êsquilo, opõe-se à ordem, à harmonia, à medida, qualidade, cuja exaltação, que se sente nos poemas homéricos, vai triunfar no V sé-

(16). — *Ibid.*, 299-306.

(17). — *Teogonia*, 595.

(18). — *Trabalhos e Dias*, 305-306.

(19). — *Ibid.*, 321.

(20). — *Ibid.*, 220.

(21). — *Ibid.*, 327-332.

(22). — *Ibid.*, 106-201 (Mito das raças).

(23). — *Ibid.*, 40; 196.

(25). — *Ibid.*, 14-15.

culo, sintetizada na divisa que ainda se lê no frontão do templo de Delfos: *medén agán*.

Claro que, em presença do temperamento arrebatado de um Aquiles ou dos excessos de um Agamenon, a afirmação de que a “medida” é já característica do herói, se afigurará, à primeira vista, paradoxal. Recordemo-nos, porém, de que as personagens de Homero, misto de ideal e de real, apresentam defeitos ao lado das qualidades mais apreciáveis e que, por isso, estão longe de realizar individualmente um ideal ético. Esse ideal realiza-se parcialmente em todos. Não esqueçamos que a Odisséia é, essencialmente, a condenação da *hybris* e, por conseguinte, a exaltação da medida e equidade. Analisemos o passo seguinte:

“Antínoo, homem pernicioso, que, contra a razão, feriste o desgraçado mendigo! Mas supõe que, porventura, era algum deus celeste. Também os deuses, embora parecendo estrangeiros, oriundos de outra terra, andam pelas cidades sob diferentes aspectos, a fim de observarem a violência (*hybrin*) e a equidade (*eunomie*) dos homens” (26).

Note-se o emprêgo, aqui, do vocábulo para classificar uma ação, que na moral homérica passava por ser das mais ímpias, porque vai precisamente de encontro a um dos mais sagrados deveres da família, o dever da hospitalidade. E reparece-se na oposição de *hybris* a *eunomie* (27), oposição que, relacionada com o conteúdo do texto, denota a convicção da existência de uma justiça divina que premeia a equidade e pune a violência. Oposição e convicção estas que não só neste passo se revelam. Manifestam-se, mais ou menos translúcidas, no desenrolar da ação do poema. A turba dos pretendentes, multidão de ambiciosos, orgulhosos e arrogantes, gente leviana que nada refreia (28), que passa o tempo a consumir os bens de outrém, a maltratar os mendigos, a maquinar a morte de Telêmaco no intuito de se apossar do que de direito lhe pertence, são o retrato vivo da transgressão à ordem que o Heleno sintetizou na *hybris*.

Por outro lado, através do temperamento ponderado de Ulisses, do seu poder de dissimulação em presença de amigos, inimigos e da própria mulher, e, o que mais é, sabendo sempre “manter-se em seu coração” perante o ultrage direto (29), avulta a representação da medida, da regra, do auto-refreamento dos impulsos, qualidades tão apreciadas do espírito helênico no que este possui

(26). — *Odisséia*, XVII, 483-487.

(27). — Note-se que o vocábulo provém da raiz *nem-*, “dividir”, a mesma de *némesis* ou *Némesis*, divinização do *medén agán*, que pune a *úbrin*, como já aparece em Hesíodo.

(28). — *Odisséia*, IV, 626: *úbrin écheschon*.

(29). — *Ibid.*, XVII, 445-467.

de mais genuinamente seu. A oposição da *hybris* e da *eunomie*, a que me referi, é, pois, a oposição dos pretendentes da Odisséia. Quanto à convicção de que a *hybris* merece castigo, comprova-a o morticínio dos mesmos pretendentes que dessa forma expiam sua culpa (30).

A *Iliada*, retratando a ira apaixonada e violenta de Aquiles, centro do evoluer dos acontecimentos que decorrem sob as muralhas da cidadela de Príamo, parece, à primeira vista, contestar as considerações precedentes. Já observei que o herói homérico é um misto de qualidades e defeitos. Aliando esta idéia às palavras de Zeller de que

“le esortazioni dei poeti e le teorie dei filosofi, esaltanti la *sofrosyne*, si spiegano precisamente con la spontanea tendenza dei Greci all *hybris* (31),

não devemos admirar-nos que Homero, no domínio do real, represente o excesso e a violência e que, por outro lado, os condene. Além de que a atitude de Aquiles, símbolo do sentimento de honra que o autor da *Iliada* considera qualidade inerente ao guerreiro, é absolutamente, visto a ofensa à honra ser considerada, na sociedade homérica, a mais grave ofensa. Mas o procedimento de Agamenon, privando Aquiles da escrava Briséia e dirigindo-lhe termos insultuosos, é condenável. Homero reconhece-o e vinca êsse fato, quando, na rapsódia XIX, põe na bôca do “rei dos reis” a seguinte explicação:

“Não sou eu o culpado, mas Zeus, o Destino e as sombrias Erinias, que me verteram na alma esta arrogância selvagem (*áten*) no dia em que tirei a Aquiles a sua prêsa” (32).

Com semelhante explicação Agamenon admite a sua culpa, admite o que na sua atitude houve de reprovável. Aflora, pois, já na *Iliada*, um conceito que iria desenvolver-se e tomar incremento na Odisséia. Se, neste passo, a *hybris* aparece como conseqüência da *áte* e se, na mesma ordem de idéias, os pretendentes são *atásthaloi* (33), na atribuição do mal à insensatez manifesta o poeta o seu profundo sentir humano: a paixão e o orgulho são fortes, ao passo que a maldade consciente é rara.

\*

Se Homero e Hesíodo, em suas linhas gerais, se aproximam na maneira de conceber a transgressão, há pontos em que se afas-

(30). — *Ibid.*, XXIV, 352.

(31). — Zeller-Mondolfo, *op. laud.*, p. 311.

(32). — *Iliada*, XIX, 86-89.

(33). — *Odisséia*, XVI, 86.

tam, mesmo até dentro dos limites dêsse conceito. A guerra que, na esfera da *hybris* é, para o autor de os *Trabalhos e Dias*, uma das pragas com que Zeus castiga o injusto, surge, em Homero, como expansão natural de uma sociedade guerreira que, por êsse meio, tem ocasião de mostrar sua coragem e valor bélico. Sem sairmos desta esfera conceitual, a pirataria é, para o autor da *Iliada* e da *Odisséia*, um fato natural. Ulisses que se ofende, quando lhe dizem que se assemelha “a um capitão de piratas” (34), é o mesmo Ulisses que se gaba de ter saqueado a cidade de Ismaro e morto muitos homens, para se apoderar das mulheres e riquezas dêles e as distribuir entre si e os companheiros (35).

Como poderia Hesíodo, para quem a riqueza não deve ser fruto de roubo (36), compreender tal atitude não só considerada natural mas, ainda, relatada como uma façanha? Hesíodo, que condena a mentira (37), não poderia igualmente compreender a descarada mendacidade de Ulisses exaltada como virtude. O sentimento da vingança, a idéia de que o sangue exige sangue — características da sociedade homérica — é, nota Burn

“irrational, sub-rational and, so to speak sub-moral (38).

Neste ponto Hesíodo guarda silêncio.

Tudo se explica a partir da mentalidade-padrão, a partir da concepção de um ideal de vida. Se a *Iliada* é a exaltação da coragem, do valor guerreiro, como sendo esta a virtude por excelência, a *Odisséia*, poema de paz, exalta outras virtudes como a prudência, a equidade, a astúcia, a inteligência, sem falar nas qualidades afetivas de ordem familiar (39).

A mentira, encarada como elemento de inteligência, é, por tal motivo, um dos encantos de Ulisses, que tão querido o torna de Palas Atena. Tôda a *Ciclopéia*, todo o episódio do cavalo de Tróia é como que a demonstração do valor da astúcia sôbre a fôrça bruta. Hesíodo, considerando como supremo ideal a justiça e o trabalho — dois temas que, na realidade são um só — no dizer de Mazon

---

(34). — *Ibid.*, VIII, 161.

(35). — *Ibid.*, IX, 40-43.

(36). — *Trabalhos e Dias*, 320.

(37). — *Ibid.*, 709.

(38). — *Op. laud.*, p. 134.

(39). — Em consequência do aspecto diferente da ética homérica na *Iliada* e na *Odisséia*, Max Wundt, em *Geschichte der griechischen Ethik*, distingue nos referidos poemas a representação de duas fases históricas sucessivas: na mais antiga, a fase da *Iliada*, a moral dos heróis, dominada pela paixão violenta e exaltando o valor guerreiro; na mais recente, a fase da *Odisséia*, uma moral mais pacífica que assinala a prudência como principal valor e repudia, como loucura, a arrogância e a paixão violenta. Ninguém, julgo eu, contesta uma evolução, no plano ideológico, da religião e da moral entre os dois poemas homéricos; talvez, no entanto, o contraste expresso nos termos usados por M. Wundt, seja um tanto exagerado.



(40), converte tôda a sua obra na exaltação do valor da honestidade, prudência nos negócios (41), economia (42), diligência, moderação no poder de uma atividade inteligente constantemente operativa.

Ao lado, do camponês rude, leal, trabalhador e honrado, temos o herói que, sabendo combater com bravura, alia à energia moral o sentimento de honra de um Aquiles, o dom de palavra de um Nestor, a capacidade de sofrimento, eqüidade, astúcia e inteligência de um Ulisses. Se o camponês de Hesíodo não ostenta o encanto do herói homérico, alma aberta a tôdas as emoções, respirando afetividade na ternura da família, na saudade do lar e da pátria, manifesta, ao menos, o sentimento da dignidade humana, o prazer sadio de se bastar a si mesmo, de ter ganho sua parte na vida à custa de inteligência e de vontade.

**A. PINTO DE CARVALHO**

da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Municipal de Rio Prêto (Estado de São Paulo).

---

(40). — Hésiode, *Oeuvres*, ed. "Les Belles Lettres", p. 72.

(41). — *Trabalhos e Dias*, 370-373; 707-708; 342-352.

(42). — *Ibid.*, 361-365.