

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Jean George Farias do Nascimento

HEITOR, O GUARDIÃO DA CIDADE?
O herói épico sob a crítica filosófica

Belo Horizonte

2015

Jean George Farias do Nascimento

HEITOR, O GUARDIÃO DA CIDADE?

O herói épico sob a crítica filosófica

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda
Nogueira Coelho

Belo Horizonte

2015

Jean George Farias do Nascimento

HEITOR, O GUARDIÃO DA CIDADE?
O herói épico sob a crítica filosófica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Prof. Dr. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho (Orientadora) UFMG

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques - UFMG

Prof. Dr. Christian Werner - USP

Belo Horizonte, 05 de Fevereiro de 2015.

100
N244h
2015

Nascimento, Jean George Farias do

Heitor, o guardião da cidade? [manuscrito] : O herói
épico sob a crítica filosófica / Jean George Farias do
Nascimento. - 2015.

263 f.

Orientadora: Maria Cecília de Miranda Nogueira
Coelho.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas.

Inclui bibliografia

1. Platão. 2. Homero. 3. Filosofia - Teses. 4. Filosofia
antiga - Teses. 5. Poesia - Teses. I. Coelho, Maria Cecília
de Miranda N. II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

AGRADECIMENTO

Os meus agradecimentos ao CNPq, pelo financiamento que tornou possível esta pesquisa; ao programa de pós-graduação em Filosofia da UFMG cujos professores me guiaram pelos caminhos filosóficos e aos funcionários da secretaria que, nas pessoas da Andrea e seu sucessor André, tornaram mais fáceis os caminhos entre as pedras da burocracia. Agradeço aos professores e colegas da linha de pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval, cujos debates e conselhos enriqueceram o estudo e a escrita desta dissertação.

Um especial agradecimento à orientadora, a quem me refiro aqui como querida Maria Cecília, pela competente e doce orientação.

Agradeço à minha mãe Fátima, pelas dores do parto e por ter suportado todas as outras que se seguiram, por ter me conduzido e por continuar a me conduzir por onde a estrada for; aos meus irmãos: Alexandre (saudade da infância e do futebol), Vanessa, Fabiana e Simone, aos sobrinhos e sobrinhas: Leonardo, Luan, Maria Eduarda, Lara e Júlia, companheiros de traquinagens, que é o que realmente importa.

Agradeço aos amigos, pelas infinitas horas de cerveja e bate papo sobre Filosofia e outros temas, tão importantes quanto: Ana Luiza, Cleison (o primeiro a aprovar o projeto), Chico, Deivisson, (sempre companheiro de morada), Elias, Eric, Fabiana (a pessoa mais gentil do mundo), Hanna (nossa amiga que na longínqua e gelada Europa vela por nós), Isabela, Jader, Lucas Rocha, Lucas Souza, Luísa, Rubens (que mora no coração), Talles, Vitor Medrado.

Agradeço também a outras pessoas importantes e queridas, Adelina (pela filha linda e pelo dedo, sem o qual eu não poderia digitar), Antônio Orlando, Teodoro Rennó, Jacyntho Brandão (que excessivamente, conscientes ou não, colaboraram com a escrita da dissertação), ao Robson (pelas viagens, pelo sítio e a quem devo uma *A República*).

Faz-se oportuno, em uma dissertação que versa sobre Tragédias e Épicas, agradecer ao Clube Atlético Mineiro, que com suas vitórias épicas me conduziu à catarse.

Por último à Rayane, amada companheira, com quem seguirei por esta longa jornada, agradeço por tudo, mas principalmente pelo afago no rosto.

Em tempo, agradeço também a Deus, a Zeus, a Allah, a Tupã, a Olorun, a Buda, a Krishna e todas as outras divindades, as que existem e as que não existem que, ao contrário do que se diz por aí, não são ciumentas, não se odeiam e até trocam uma ideia, além do mais todas elas nos amam como somos e adoram o nosso jeito errado de fazer a coisa certa.

RESUMO

RESUMO: A partir da leitura da *República* de Platão, voltamo-nos para a identificação da crítica do filósofo aos modelos poéticos homéricos que norteavam a educação dos jovens gregos, modelos que, na visão do filósofo, seriam causa importante da má constituição da alma do cidadão e comprometeriam a formação do bom guardião. Em um segundo momento destacamos o caracterização do personagem homérico Heitor, cuja composição estabelecida na *Iliada* de Homero mostra-nos um guerreiro dedicado à proteção da cidade e de valores similares aos que são descritos como característicos do bom guardião na obra platônica. Nosso texto analisa a concepção destas duas figuras, Heitor e o guardião da cidade platônica, buscando verificar se o personagem homérico corresponderia a um possível modelo que poderia ter inspirado Platão, ou, pelo menos, que possa hoje servir de referência para compreendermos o modelo do bom guardião. Em síntese, o objetivo desta dissertação é discutir questões relacionadas a modelos poéticos e aos fundamentos filosóficos da *paidéia* platônica para a constituição de uma cidade que seja justa e feliz.

Palavras-Chave: Platão, Homero, *paidéia* grega, poesia, educação

ABSTRACT

ABSTRACT: Based on the reading of Plato's *Republic*, we turn to the identification of the philosopher's criticism to the Homeric poetic models that guided the young Greek education, models which, in the philosopher's view, were the main cause of the bad soul constitution of the citizen and would endanger the constitution of the good guardian. In a second step we highlight the characterization of the Homeric character Hector, whose composed figure which appears in Homer's *Iliad* shows a warrior dedicated to the protection of the city and to values similar to those described as characteristic of the good guardian in the platonic work. Our text analyzes the characterization of these two figures, Hector and the guardian of the Platonic city, seeking to verify if the Homeric character could correspond to a possible model that could have inspired Plato or, at least, that could be today a reference to understand the model of the good guardian. Briefly, the goal of this dissertation is to discuss issues related to the poetic models and to the philosophical foundations of the platonic *paideia* for the constitution of a city that is fair and happy.

Keywords: Plato, Homer, Greek *paidéia*, poetry, education

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 AS FIGURAS HERÓICAS E AS CRÍTICAS DO FILÓSOFO.....	17
1.1 Κλέος – o <i>ethos</i> do herói épico	17
1.2 O herói trágico, personagem da cidade	28
1.3 A crítica platônica aos heróis épicos e trágicos.....	37
1.4 O herói pode funcionar como modelo para o guardião?	45
2 O GUARDIÃO HOMÉRICO.....	54
2.1 A fortuna histórica e poética de Heitor	54
2.2 Contrastes entre Heitor e Aquiles	63
2.3 Repercussões sobre Heitor nas tragédias	74
2.4 A relação de Heitor com a guerra e com a cidade	86
3 A CIDADE E SEU GUARDIÃO.....	101
3.1 As implicações do <i>thymoeidés</i> na alma e na cidade.....	101
3.2 O nascimento da cidade, do cidadão e do guardião.....	114
3.3 A <i>paidéia</i> filosófica	125
3.4 Sócrates, o herói de Platão em defesa da cidade.....	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	149
BIBLIOGRAFIA	158

INTRODUÇÃO

“Nós devemos procurar saber quais são os melhores guardiões daquilo que entre eles é um lema, a saber que a cada vez devem fazer o que julgam melhor para a cidade.”¹ Assim, é necessário que os guardiões tenham suas preocupações dirigidas para o bem da cidade e não tendo em vista o benefício próprio, ou seja, o bom guardião da cidade é aquele cujas ações são em benefício e dirigidas para proteção de sua *pólis*. Portanto, o senso de devoção do guardião para com a sua *pólis* o impede de priorizar seus interesses individuais, mas predispõe a lutar pela prevalência da cidade, mesmo que isso signifique ter que entregar a sua vida no exercício de suas obrigações. E por ter a consciência da importância desta função que exerce, deve estar disposto a abrir mão de tudo aquilo cuja opinião geral normalmente costuma atribuir valor e qualificar com verdadeiros bens. O intento do guardião deve ser velar pela felicidade de toda a cidade, pois sabe que uma cidade feliz se faz quando todos o são e não apenas uma única classe.² É por este mote que Platão determinara um dos aspectos primordiais para o caráter daqueles que devem exercer a função de proteger a cidade. Portanto, os valores do guardião devem estar fundados na coragem e na temperança, características necessárias para o governo da *pólis*.

A personagem de Heitor, conforme descrita na *Iliada*, configura certos aspectos que se assemelham a este modelo que Platão caracteriza o guardião da cidade. Especificamente, podemos perceber este caráter na figura do príamida a partir do canto VI desse poema homérico, quando o herói retorna à cidade e lá se encontra cercado por aqueles que ele deve proteger. Neste contexto, seu diálogo mais marcante é com a esposa, Andrômaca. Trata-se do momento no qual ele assume os receios que possui em relação ao futuro que está se

1 ζητητέον τίνες ἄριστοι φύλακες τοῦ παρ' αὐτοῖς δόγματος, τοῦτο ὡς ποιητέον ὃ ἂν τῇ πόλει αἰεὶ δοκῶσι βέλτιστον εἶναι αὐτοῖς ποιεῖν. *A República*, III, 413c. Para *A República* optamos pela tradução de Maria Lia Amaral de Almeida Prado, exceto quando especificarmos o uso de outra tradução. Todos os textos em gregos foram retirados do site Perseus Digital Library, de endereço: www.perseus.tufts.edu.

2 *A República*, IV, 420b.

apresentando para ele, para ela e para o filho. No entanto, mesmo receoso deste destino que promete ser de provações e certamente de infelicidades, o herói de Tróia refuta a possibilidade de abandonar o campo de batalha, ainda que isso venha a lhe trazer preocupações no presente e dores no futuro. Heitor sabe que assumira uma responsabilidade com a cidade e por isso não abdica de sua função. Ele teme ser considerado um desertor, covarde e indigno. Sobretudo, o herói troiano não fora educado para comportar-se de modo vergonhoso, mas sim para honrar sua condição e velar pelos cidadãos, pois dos dias de opressão, é Heitor quem os salva,³ conforme dissera para Pátroclo antes de matá-lo. Portanto, ciente de sua missão, o príncipe se recusa a abandonar a guerra.

Neste contexto, embora aparentemente Heitor tenha duas possibilidades de ação que se apresentam, ou seja, abandonar a guerra e seguir ao lado de Andrômaca e Astianax ou voltar aos combates, lutar e assim tentar proteger a cidade, a escolha já não lhe cabe, pois já fora tomada quando ele assumiu o código de honra que alimenta seu sentimento de vergonha, respeito e pudor, em relação à cidade e seus concidadãos. Este código de honra que implica na indissolúvel missão de proteger sua *pólis* e os *polítai* é inerente ao exercício da função do guardião, pois o que estabelece os laços entre o guardião e a *pólis* tão firmemente, é uma natureza moral que já está impregnada na alma deste cidadão que assumirá tal missão, mas que também é desenvolvida pelo processo de educação que reforça o caráter deste guardião e determina o sentimento de *aidós*, ou seja, uma espécie de vergonha respeitosa ou de respeito pudico em relação ao conjunto da cidade, que neste caso, podemos compreender como um sentimento cívico. Heitor diz que não pode abdicar de proteger aos seus pares, pois nem seu coração consentiria e nem fora educado para isso⁴, demonstrando assim, que sua natureza e sua formação não permitem que ele abandone aqueles que dependem de sua força. Ir à guerra, mesmo sabendo da possibilidade de derrota e morte, denota o reconhecimento do fato de que

3 *Iliada*, XVI, 830 – 836.

4 *Iliada*, VI, 444 – 445.

pior não é morrer, mas ser tomado como escravo, algo que se configura como um sofrimento pior e mais indigno. É importante enfatizar essa consideração que o príncipe troiano faz, pois, logo no início do livro III da *República*, Sócrates reclamará dos poetas que mostram os heróis que temem o Hades. O príncipe, ao contrário, sabe que a vida só possui valor se vivida livremente, sendo senhor de si e exercendo as funções que lhe cabem por natureza. Assim, ele diz:

Troianos, e lícios e dardânios, prestos combatentes! Sede homens, amigos, e lembrai-vos da bravura animosa no meio das côncavas naus! Na verdade vi eu com meus olhos os dardos de um homem excelente invalidados por Zeus. Fácil é distinguir o auxílio que Zeus outorga aos homens, tanto àqueles a quem concede glória, como àqueles que amesquinha e se recusa auxiliar, como agora amesquinhou a força dos argivos, auxiliando-nos a nós. Combatei pois cerrados nas naus! E se algum de voz alvejado ou golpeado, encontrar a morte e o destino, que morra! Pois não é vergonha nenhuma morrer pela pátria. Pois a salvo ficam a mulher e os filhos, e a sua casa e propriedade incólume, se os argivos partirem nas naus para a amada terra pátria.⁵

Portanto, composto a partir destas características, Heitor poderia ser claramente considerado um guardião para Tróia. Entretanto, devemos nos perguntar se ele funcionaria de fato como um modelo para o guardião da *pólis* platônica. O problema central da presente dissertação será, de tal modo, investigar o que há de similar entre o caráter de Heitor e aquelas características que Platão determina como fundamentais para o guardião da cidade. Para tanto, traçaremos um paralelo entre as duas figuras recorrendo ao modo como Heitor aparece na *Iliada* e na tradição que se seguiu aos poemas homéricos e a construção do guardião platônico

⁵ Ἵρκωδες καὶ Λύκιοι καὶ Δάρδανοι ἀγχιμαχῆται ἄνδρες ἔστε φίλοι, μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς νῆας ἀνὰ γλαφυράς: δὴ γὰρ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν ἄνδρὸς ἀριστῆος Διόθεν βλαφθέντα βέλεμνα. ῥεῖα δ' ἀρίγνωτος Διὸς ἀνδράσι γίγνεται ἀλκή, ἡμῖν ὀτέοισιν κῦδος ὑπέρτερον ἐγγυαλίξει, ἠδ' ὅτινας μινύθη τε καὶ οὐκ ἐθέλησιν ἀμύνειν, ὡς νῦν Ἀργείων μινύθει μένος, ἄμμι δ' ἀρήγει. ἀλλὰ μάχεσθ' ἐπὶ νηυσὶν ἀολλέες: ὃς δὲ κεν ὑμέων βλήμενος ἠὲ τυπεῖς θάνατον καὶ πότμον ἐπίσπη τεθνάτω: οὐ οἱ ἀεικὲς ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης τεθνάμεν: ἀλλ' ἄλοχός τε σὸς καὶ παῖδες ὀπίσσω, καὶ οἴκος καὶ κληρὸς ἀκήρατος, εἴ κεν Ἀχαιοὶ οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν. *Iliada*, XV, 494 – 499. Para a *Iliada* a tradução escolhida é a de Frederico Lourenço. O uso de outra tradução será devidamente mencionado.

na *República*.⁶ Naturalmente, observamos as dificuldades que implicam nesta relação que estamos estabelecendo, por exemplo, os contextos históricos e culturais que circunscrevem as obras de Homero e de Platão distinguindo-as de modo relevante, a própria função guerreira, que no período arcaico era atribuída à uma elite de nobres, na época clássica fora subsumida pela cidade. No entanto, é sobretudo a questão filosófica que se coloca de modo mais polêmico, pois Platão parece refutar categoricamente a possibilidade dos poetas serem homens sábios, cujas obras tenham qualquer valor moral para a cidade.⁷ Portanto, seus modelos não seriam dignos de entrarem na cidade. Contudo, o filósofo também reconhece que o método da *paidéia* grega, que se configura a partir dos modelos extraídos dos paradigmas poéticos e que são caros para a cidade, está devidamente introjetado no cenário da *pólis* e por isso é de difícil reformulação. Deste modo, a reconfiguração do método *paidêutico* deve passar por um controle filosófico, o que implicaria na apropriação por parte dos filósofos dos exemplos e mitos que fossem considerados benéficos para a cidade como um todo, que inspirassem os cidadãos positivamente ou que fossem pertinentes para explicar a estrutura da própria cidade. Desta forma, pelo menos a princípio, Platão desconsidera a possibilidade de substituir por completo o método, mas propõe que este método seja severamente controlado. Isto porque, embora Platão considere a falta de valor epistêmico da poesia como sua mais determinante falha (esta, aliás, acarreta em todas as outras falhas, como por exemplo, a disseminação de valores morais inapropriados), a vantagem de se ministrar a educação dos cidadãos por meio da mesma se justifica, pois o método já está disseminado e, em alguma

6 Devemos enfatizar que não se trata de observar uma influência da personagem Heitor composta por Homero sobre Platão, isto seria uma investigação mais complexa, por isso preferimos estabelecer o paralelo entre a figura poética e a filosófica.

7 Para ilustrar o pensamento platônico acerca dessa questão podemos recorrer como exemplo a passagem da *República*, X, 595a – 595c, na qual Platão comenta que a atuação dos poetas seria uma violência contra a inteligência dos ouvintes, pois eles não teriam o antídoto para o mal que causam, que seria o conhecimento acerca das coisas que narram, tal como elas são verdadeiramente. Outra referência significativa é famosa na qual Platão impede que os poetas entrem em sua cidade, *República*, III, 398a-b, após elencar passagens poéticas, em especial as homéricas, nas quais os poetas fazem uso dos personagens míticos de modo moralmente errôneo o filósofo afirma que o que convêm para a educação da cidade são os modelos virtuosos, mais austeros e menos agradáveis.

medida, certas “mentiras” são pertinentes e necessárias para a cidade.⁸ Não obstante, como dissemos, é imprescindível que haja o controle filosófico de todo o conteúdo poético para que apenas as mentiras pertinentes para o projeto político sejam mantidas e executadas. Deste modo, conjecturamos a possibilidade de a figura de Heitor se revelar como um considerável modelo para inspirar aqueles que assumirão a condição de guardião da cidade platônica, temos assim exposto o tema central da presente dissertação.

Embora as virtudes heroicas de Heitor sejam interessantes para representar o modelo de cidadão que Platão deseja para a cidade, e o filósofo tenha feito concessão a este tipo de modelo poético, ele não lança mão do paradigma que Heitor representa, ou seja, devotado à cidade e cuja coragem o impele a abrir mão de seus próprios interesses em nome da proteção da cidade. Platão praticamente não menciona o herói priâmida em seu *corpus* filosófico. Em todos os diálogos platônicos, o discípulo de Sócrates menciona a personagem Heitor apenas uma única vez, no diálogo *Crátilo* (cujo subtítulo atribuído é *Sobre a correção dos nomes*). Neste diálogo, Platão refere ao herói troiano utilizando-o para indicar que a origem de seu nome está diretamente associada a natureza de sua função na cidade, ou seja, a de governante e bom guerreiro. Vejamos como Platão destaca Heitor nas passagens do *Crátilo* nas quais ele é mencionado.

Investiguemos a razão disso. Ele próprio não no-la está indicando? Pois afirma: *por ele ser baluarte das teucras muralhas*. Parece-me acertado, por isso, dar ao filho o nome de Astianacte, rei da cidade de que o pai era baluarte, como nos diz Homero.⁹

Segue Platão dizendo e assim estabelece uma relação entre os nomes de Heitor e do filho:

⁸ *A República*, III, 413c.

⁹ σκοποῦμεν δὴ διὰ τί ποτε. ἢ αὐτὸς ἡμῖν κάλλιστα ὑφηγεῖται τὸ διότι; φησὶν γάρ “οἷος γάρ σφιν ἔρυτο πόλιν καὶ τείχεα μακρά.” διὰ ταῦτα δὴ, ὡς ἔοικεν, ὀρθῶς ἔχει καλεῖν τὸν τοῦ σωτήρος ὑὸν Ἀστυάνακτα τούτου ὃ ἔσφζεν ὁ πατήρ αὐτοῦ, ὡς φησὶν Ὁμηρος. *Crátilo*, 392e.

Tradução: Carlos Alberto Nunes.

Por parecer-me que esse nome (Heitor) significa quase o mesmo que Astianacte, sendo ambos de fisionomia helênica. *Anax* e *Hektor* têm quase o mesmo significado e se relacionam com a realeza. Pois quem é senhor (*Ánax*) de alguma coisa é também seu possuidor (*Hektor*), por ser fora de dúvida que domina, possui e conserva.¹⁰

Por fim, uma última menção de Platão:

Astianacte e *Hektor* têm em comum a letra t; no entanto, significa a mesma coisa. E o nome Arquépolis (governador da cidade), que letras têm em comum com os outros dois? No entanto, todos eles querem dizer a mesma coisa. Há ainda outros nomes que significam apenas rei. Outros Polemarco (cabo de guerra), Eupolemos (bom guerreiro) [...]. E assim poderíamos encontrar outros mais que soam diversamente por causa das sílabas e das letras, mas que pelo valor intrínseco, exprimem a mesma coisa [...]. Logo, devem receber o mesmo nome que nascem de acordo com as regras da natureza?¹¹

Estas poucas passagens nas quais Platão menciona Heitor, se mostram bastante úteis para a nossa leitura acerca da personagem, pois alimentadas pelo caráter com o qual ele é descrito na *Iliada*, nos informam, em algum nível, o valor que Platão atribui ao príncipe. Isto, pois, se o silêncio acerca de Heitor é praticamente constante, em relação à outros personagens homéricos, e as ações que são atribuídas a eles pelo poeta, o filósofo estabelece inúmeras críticas, sobretudo demonstrando que o valor que eles expressam dentro da tradição cultural de seu tempo, não condiz com a descrição que é feita nas representações poéticas.

Nossa proposta é, portanto, tendo como parâmetro o caráter de Heitor descrito na *Iliada*, investigar se a figura do guardião da *República* se assemelha a da personagem, a ponto de possibilitar que o herói homérico seja considerado um bom modelo para inspirar os

10 ὅτι μοι δοκεῖ καὶ τοῦτο παραπλήσιόν τι εἶναι τῷ Ἀστυάνακτι, καὶ ἔοικεν Ἑλληνικοῖς ταῦτα τὰ ὀνόματα. ὁ γὰρ ἄναξ καὶ ὁ Ἔκτωρ σχεδόν τι ταῦτόν σημαίνει, βασιλικά ἀμφοτέρω εἶναι τὰ ὀνόματα: οὗ γὰρ ἂν τις ἄναξ ἦ, καὶ Ἔκτωρ δῆπου ἐστὶν τούτου: δῆλον γὰρ ὅτι κρατεῖ τε αὐτοῦ καὶ κέκτηται καὶ ἔχει αὐτό. *Crátilo*, 393b.

11 γραμμάτων ἔχει πλὴν τοῦ ταῦ, ἀλλ' ὅμως ταῦτόν σημαίνει. καὶ Ἀρχέπολις γὰρ τῶν μὲν γραμμάτων τί ἐπικοινωνεῖ; δηλοῖ δὲ ὁμοῦς τὸ αὐτό: καὶ ἄλλα πολλά ἐστὶν ἃ οὐδὲν ἄλλ' ἢ βασιλεία σημαίνει: καὶ ἄλλα γὰρ αὐτὸ στρατηγόν, οἷον Ἄγις καὶ Πολέμαρχος καὶ Εὐπόλεμος. καὶ ἰατρικά γὰρ ἕτερα, Ἰατροκλῆς καὶ Ἀκεσίμβροτος: καὶ ἕτερα ἂν ἴσως συχνὰ εὐροιμεν ταῖς μὲν συλλαβαῖς καὶ τοῖς γράμμασι διαφωνοῦντα, τῇ δὲ δυνάμει ταῦτόν φθεγγόμενα. φαίνεται οὕτως ἢ οὐ; τοῖς μὲν δὴ κατὰ φύσιν γιγνομένοις τὰ αὐτὰ ἀποδοτέον ὀνόματα. *Crátilo*, 394c-dd.

cidadãos da *pólis* platônica e em especial aqueles que devem assumir a condição de guardião da cidade. Devemos, portanto, verificar os pormenores que Platão determina para expressar o caráter necessário destes cidadãos que irão defender a cidade, buscando, sobretudo, compreender que tipo de coragem é pertinente a ele, como é a constituição de sua alma e como a função de proteger a cidade deve ser exercida. Por isso é necessário que ressaltemos o fato de que deste grupo de cidadãos serão escolhidos aqueles mais aptos para o governo da *pólis*, evidenciando que a defesa a qual Platão se refere está para além de uma defesa militar, mas trata-se também de uma defesa política, por meio da defesa das leis da cidade.

A figura do guardião composta por Platão depende de um sistema de educação firmemente estabelecido sob dois aspectos; o mais importante e que será apresentado em um segundo momento, é voltado para a formação filosófica propriamente dita. Este estágio da educação dos guardiões se dará a partir do desenvolvimento da natureza filosófica destes cidadãos, que deverão alcançar a compreensão acerca dos princípios que regem o mundo, ou seja, as formas inteligíveis. Porém, em um primeiro momento, como mencionamos acima, Platão propõe um modelo *paidêutico* que se preza por incutir coragem e força na alma do cidadão, sobretudo do guardião, pois é com coragem que este que será o principal defensor da cidade, deverá enfrentar as vicissitudes e controlar os afetos que lhe arrebatam à alma. Por isso, também se faz necessário investigarmos a que tipo de coragem Platão se refere. Antecipadamente podemos indicar que se trata de uma força de caráter que conduz o cidadão a agir com determinação e racionalidade, modulando suas ações conforme for necessário. O guardião não deve nem ser muito brando e nem totalmente irascível.

Será que devemos somente vigiar os poetas, obrigando-os a criar, no interior de seus poemas, a imagem do bom caráter, ou impedir que os componham em nossa cidade? Ou também aos outros artífices devemos vigiar e proibir que, em suas obras, criem maus hábitos, intemperança, baixaza, indecência, quer nas imagens de seres vivos, quer nos edifícios, quer em outras obras de arte? Ou a quem não for capaz disso não devemos permitir que exerça sua arte em nossa cidade, para que nossos guardiões, nutridos no meio das

imagens do vício, como uma pastagem má, cada dia e de bocado a bocado, façam uma grande ceifa e dela se apascentando não acumulem, sem que percebam um grande mal em suas almas? Ou ao contrário, devemos buscar aqueles artífices que, bem dotados por natureza, sejam capazes de buscar as pegadas do belo e do decoroso a fim de que, como se habituassem em um lugar sadio, nossos jovens tirem proveito de tudo, de onde quer que seja vindo das belas obras algo que lhes chegue aos olhos e ouvidos, como se fosse uma brisa que, vinda de boas regiões, a ele trouxesse saúde e levasse, já desde a infância, à semelhança, à amizade e à consonância com a bela palavra?

- Desta maneira, disse, estariam sendo bem educados.¹²

Desta forma, investigando o modelo de Heitor e o modelo que o próprio Platão espera para o guardião, pretendemos estabelecer um nexos que vise responder se a figura do príncipe pode guiar a formação dos cidadãos e, em especial, inspirar a figura que irá dedicar-se à defesa da *pólis*.

Por esta razão, traremos à tona as questões acerca da proposta educacional de Platão, o que faz com que dediquemos parte das investigações a esclarecer a crítica platônica à arte poética. Assim, devemos compreender as peculiaridades dos modelos da épica, em especial a homérica, e das tragédias, elementos da cultura grega que estão bem próximos da realidade platônica. A rigor estaremos analisando os modelos poéticos de forma geral, a partir de estudos sobre a épica e a tragédia, mas no limite, é a personagem de Heitor que estará sob o foco da crítica filosófica. Para investigar esta personagem em alguns momentos devemos recorrer ao contraste com outros personagens da épica ou analisá-la sob as circunstâncias das tragédias. Escolhemos este método para conduzir a pesquisa, pois, como dissemos, Platão não recorre à personagem em quase nenhuma circunstância. A explicitação dos modelos que

12 ἄρ' οὖν τοῖς ποιηταῖς ἡμῖν μόνον ἐπιστατητέον καὶ προσαναγκαστέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἢ τοὺς ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασιν ἢ μὴ παρ' ἡμῖν ποιεῖν, ἢ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς ἐπιστατητέον καὶ διακωλυτέον τὸ κακῆς τοῦτο καὶ ἀκόλαστον καὶ ἀνελεύθερον καὶ ἄσχημον μήτε ἐν εἰκόσι ζῶον μήτε ἐν οἰκοδομήμασι μήτε ἐν ἄλλῳ μηδενὶ δημιουργουμένῳ ἐμποιεῖν, ἢ ὁ μὴ οἶός τε ὢν οὐκ ἐατέος παρ' ἡμῖν δημιουργεῖν, ἵνα μὴ ἐν κακίας εἰκόσι τρεφόμενοι ἡμῖν οἱ φύλακες ὥσπερ ἐν κακῇ βοτάνῃ, πολλὰ ἐκάστης ἡμέρας κατὰ σμικρὸν ἀπὸ πολλῶν δρεπόμενοι τε καὶ νεμόμενοι, ἐν τι συνιστάντες λανθάνωσιν κακὸν μέγα ἐν τῇ αὐτῶν ψυχῇ, ἀλλ' ἐκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν, ἵνα ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλλῃ, ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα; πολὺ γὰρ ἂν, ἔφη, κάλλιστα οὕτω τραφεῖεν. *A República*, III, 401b – 401d.

contrastam com a personagem Heitor, na *Iliada*, nos serve para ressaltar quais problemas Platão identifica na representação poética.

Um elemento que consideramos importante, e que em certa medida converge com a crítica que o filósofo faz do cenário político de seu tempo, é que a épica, em especial, salientaria o valor da individualidade, algo que é ressaltado pela constante busca do herói por destacar-se em glórias e honras. Este aspecto, nós interpretamos em paralelo com a crítica de Platão ao cenário político da Atenas democrática de seu tempo. O filósofo rejeitava o excesso de interesses particulares que se estabelecera na vida pública da cidade. A própria defesa que o sofista Trasímaco faz do governante que usa a cidade para benefício próprio, realça o caráter de uma constituição política que preza mais pelo individualismo e não tem o interesse de que a comunidade venha a se preservar harmonicamente como um todo.¹³ É desta realidade desgastada pelos interesses particulares na vida pública que emerge a necessidade de se propor uma figura tal qual a do guardião, que esteja disposto a abrir mão de seus interesses em nome de toda a cidade e é sob este aspecto que Heitor se mostra mais uma vez em consonância com a figura do guardião, que, como já dissemos, dedica-se à cidade servindo-a e não servindo-se dela.

¹³ O ponto central do argumento de Trasímaco pode ser sintetizado a partir da afirmação de que a justiça é aquilo que é mais vantajoso para o mais forte (*Rep.* I, 338c). Deste modo, o mais forte, é quem assume o governo e praticando a justiça que lhe convém impõe à cidade sua vontade, servindo-se dela ao seu bel prazer.

1 AS FIGURAS HERÓICAS E AS CRÍTICAS DO FILÓSOFO

1.1 Κλέος – o *ethos* do herói épico

O herói homérico busca fazer de sua vida a oportunidade para a imortalidade. Todavia, não se trata de uma permanência física no mundo, este arquétipo de herói, nos parece, mais do que qualquer outro, reconhecer os limites da vida e, certamente por isso, busca em sua passagem pelo mundo, realizar ações que ecoem pelo tempo. Portanto, ser um herói, conforme nos descreve a épica, em especial a homérica, dentre outras coisas, é alcançar uma distinção que garanta ao homem a permanência na memória de futuras gerações, por meio de ações e da forma como se encara as condições de vida e de morte. No entanto, qual o fundamento deste modelo de herói que está presente nos poemas homéricos? Que tipo de heroísmo é este que os homens dos poemas épicos pretendem para si?

Primeiramente devemos esclarecer o valor do título de herói¹⁴. A rigor, trata-se de uma distinção honorífica, que, no geral, é atribuída àqueles pertencentes aos altos estratos da comunidade claramente marcada pela distinção segundo a condição que se ocupam dentro da comunidade. O título também possui uma acepção moral, que se estabelece conforme a importância que o indivíduo alcança, a partir das ações que pratica durante sua vida. Especialmente as ações no campo de batalha, quando, em combate, se medem coragem e valor. Assim, os heróis, no geral, são os homens pertencentes a uma aristocracia guerreira cujas ações se tornam paradigmas memoráveis para a sociedade. Efetivamente, são estes os principais aspectos que formalizam a ideia pela qual se constitui a caracterização do herói

¹⁴ Os gregos reconheciam os *Héroes* como parte de uma hierarquia divina, abaixo dos *Theoi* e dos *daimones*, que seriam seres dignos de veneração. Nos poemas homéricos, a palavra *héroe* é um título honorífico que distingue aqueles que por nascimento pertencem a aristocracia guerreira, mas também refere-se a homens cuja arte o notabilizou, por exemplo, aedos ou advinhos. As honrarias que são atribuídas aos heróis seguem com eles após a morte. TORRANO, 2013, p. 8.

grego, sua capacidade de realizar grandes feitos que sejam perpetuados no tempo se configura como elemento determinante para o modo como o homem é reconhecido no espaço coletivo.

As obras homéricas, *Iliada* e a *Odisséia*, desde o período arcaico até a era clássica, destacaram o valor da figura do herói dentro do cenário cultural que se constituía. Figuras emblemáticas, modelos de conduta moral, os heróis eram tomados como referenciais de conduta pública e privada. Portanto, a formação cultural do homem grego se sistematizava a partir dos mitos retratados nas poesias. Usando da metalinguagem a própria poesia enfatizavam o caráter especial que a figura do herói possuía. Em destaque as passagens narrativa cujas condutas de antigos heróis eram tomadas como referenciais de moralidade, o que enfatizaria, a nosso ver, o valor das figuras retratadas dentro do próprio poema para aqueles que faziam parte da audiência. Tememos o exemplo de Nestor, quando, na ocasião da discussão entre Agamêmnon e Aquiles, recrimina-os recorrendo à imagem dos antigos companheiros de batalhas, tidos por ele como “verdadeiros heróis”.

Ouvi-me! Sois ambos mais novos do que eu. Pois já eu com homens mais valentes do que vós me dei – e nunca esses me desconsideraram. De resto nunca homens assim eu alguma vez verei: homens como Pirítoo e Driante, pastor de povos; Ceneu e Exádio e o divino Polifemo; Teseu e Egeu, semelhantes aos imortais. Os mais fortes foram eles dos homens da terra; os mais fortes eles, e com os mais fortes combateram: até com centauros das montanhas, que de todo destruíram. Com esses homens me dei, quando vim de Pilos, de uma terra longínqua. Foram eles que me chamaram. E combati por conta e risco. Com eles não conseguiriam lutar nenhum dos mortais que hoje habitam a terra.¹⁵

Como podemos observar, a narrativa atribui um valor ao passado como o tempo da excelência e sobretudo dos homens excelentes, deste modo valorizava sua própria prática

15 ἀλλὰ πίθεσθ' ἄμφο δὲ νεωτέρω ἐστὸν ἐμεῖο: ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ καὶ ἀρείοισιν ἠέ περ ὑμῖν ἀνδράσιν ὠμίλισα, καὶ οὐ ποτέ μ' οἷ γ' ἀθέριζον. οὐ γάρ πω τοίους ἴδον ἀνέρας οὐδὲ ἴδωμαι, οἷον Πειριθόον τε Δρύαντά τε ποιμένα λαῶν Καινέα τ' Ἐξάδιόν τε καὶ ἀντίθεον Πολύφημον Θησέα τ' Αἰγεΐδην, ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν: κάρτιστοι δὴ κείνοι ἐπιχθονίων τράφεν ἀνδρῶν: κάρτιστοι μὲν ἔσαν καὶ καρτίστοις ἐμάχοντο φηρσιν ὄρεσκόοισι καὶ ἐκπάγλως ἀπόλεσσαν. καὶ μὲν τοῖσιν ἐγὼ μεθομίλειον ἐκ Πύλου ἐλθὼν τηλόθεν ἐξ ἀπίης γαίης: καλέσαντο γάρ αὐτοί: καὶ μαχόμεν κατ' ἔμ' αὐτὸν ἐγὼ: κείνοισι δ' ἂν οὐ τις τῶν οἷ νῦν βροτοὶ εἰσιν ἐπιχθόνιοι μαχέοιτο. *Iliada*, I, 259 – 272.

enquanto modo de se fazer conhecer algo desconhecido. Mas também enfatiza para a audiência que estes heróis que são narrados devem servir de referencial para a conduta moral.

Os heróis eram tomados como referencial, mas também como ícones da cultura. Na *Odisséia* nos são mostrados alguns momentos de culto aos heróis da guerra de Tróia, como por exemplo, na ilha dos feácios, oportunidade na qual o aedo canta os prodigiosos feitos realizados pelos aqueus, inclusive do próprio Odisseu, responsável pelo *dolo* do cavalo de madeira, cuja consequência fora a invasão aqueia em Tróia. Esta narrativa que é cantada pelo aedo feácio, acaba por destacar e promover o nome do rei de Ítaca,¹⁶ que tem assim, sua fama ampliada.¹⁷

Os feitos de guerra podem ser o modo mais usual de se conseguir fazer o nome de um herói ecoar pelo tempo; a guerra é uma atividade que está presente na realidade do homem arcaico e Homero narra esta condição principalmente na *Ilíada*. De tal modo, todos os valores vivenciados dentro da comunidade, sejam eles familiares, religiosos, políticos,¹⁸ e outros mais, estão subsumidos na condição de guerra, por isso determinados em alguns aspectos por aquilo que conseguem extrair deste aspecto de suas vidas. Portanto, envoltos nestas condições, os personagens homéricos, particularmente os nobres, detêm certas características que se explicam dentro do contexto de guerra, eles são figuras de extrema capacidade intelectual e de grande força física, além das belas compleições corporais.¹⁹ Parte

16 *Odisséia*, VIII, 499 – 531.

17 Odisseu é uma personagem paradigmática neste aspecto, ele é ávido por fama. Por isso, busca imprimir seu nome em todos os feitos memoráveis de sua responsabilidade, como por exemplo, no modo como ele derrota o Ciclope, libertando a si e os companheiros de uma situação de risco de morte. Esta passagem tem uma dupla relevância dentro do nosso argumento, a primeira que se revela no próprio momento da façanha de Odisseu, quando o herói faz questão que seu nome seja conhecido, gritando a Polifemo quem ele é. Deste modo, mais do que zombar do inimigo, ele revela o responsável pela fuga da caverna do Ciclope, algo que deverá ser cultuado posteriormente como uma bela artimanha. Fato este que realmente ocorre, quando o próprio Odisseu, como se fosse um aedo, relata no banquete dos feácios o seu feito, promovendo seu nome ao revelar ser ele o autor de engenhoso sortilégio (*Odisséia*, IX, 105 – 505). Em destaque a necessidade do herói agir como um aedo, tendo em vista que não sobrara nenhuma testemunha, portanto, ele mesmo trata de fazer sua história conhecida.

18 Tanto as alianças entre os Aqueus quanto as que são estabelecidas pelos troianos são baseados nas ligas que as cidades formam, elas têm o objetivo de fortalecer a força bélica. São confederações de cunho militar, mas em alguma instância também são alianças políticas.

19 These are ἄριστοι or prince, men who own armor and chariots, who are trained to the art and labor of war to these leading warriors the Homeric language give the name of heroes. REDFIELD, 1975, p. 99.

considerável da vida destes homens é representada no campo de batalha, de tal modo, a morte é também representada como uma presença constante na existência humana. Entretanto, os personagens também representam a figura de homens que em tempos de paz lidam no campo, trabalhando na terra e vivenciam as práticas de uma sociedade agrária na função de governantes, reis (*basileus*) em suas comunidades.

Assim, no contexto dos poemas homéricos, o título de herói é concernente a uma aristocracia que exerce, ao mesmo tempo, as funções de governante e de guerreiro. Homens que comandam exércitos em tempos de guerra e que nos períodos de paz são senhores de terras, convivem com as tarefas rurais de seus palácios, como a agricultura e o pastoreio ou administram a vida política de seus domínios, participando de assembleias e exercendo a justiça. Os aristocratas homéricos representam homens que, por imposições irrevogáveis ao modo de vida que lhes concerne, estão apartados do rotineiro labor do dia-a-dia, para liderar, guerrear e saquear, mas, sobretudo, construir um legado para o seu nome, a partir da aquisição de fama e honra. Desse modo, constroem suas riquezas materiais e morais. Por isso, por mais proeminentes que sejam dentro de suas comunidades, na hora do combate, os nobres devem se colocar na dianteira das batalhas. A posição que ocupam na guerra deve refletir toda nobreza que seus nomes carregam e as ações devem ser consistentes com a posição que ocupam na vida e no campo de batalha.

A *Odisséia*, por exemplo, um poema que se passa em tempos de relativa paz²⁰, nos faz perceber os elementos estruturantes do universo homérico pois são representadas de modo mais claro, a partir da diferenciação do espaço dos servos e dos nobres. A *Iliada*, por sua vez, dada a tônica de seu conteúdo, que se expressa no estado de guerra, representa as estruturas das relações de classes de forma menos evidenciada. Na economia do texto, as divisões sociais aparecem na forma como os guerreiros lidam uns com os outros.

20 O conflito que nos é mostrado refere-se a uma questão privada, trata-se da disputa entre os pretendentes pela mão de Penelope, mas mais especificamente entre Odisseu e estes nobres que estão a cortejar sua esposa.

Podemos exemplificar as estruturas sociais a partir de duas passagens do canto II, a primeira, quando Agamêmnon, mentindo por orientação divina²¹, propõe o regresso dos guerreiros aqueus às suas pátrias. Odisseu, instigado por Atena e percebendo a passividade da hoste, passa a interpelar todos que encontra; no entanto, sua atitude não é igual conforme confronta os guerreiros; a medida de sua atitude é em relação a condição social do interpelado. Nos mostra o poeta:

Se por ventura encontrava um rei (βασιλῆα) ou um nobre (ἔξοχον), aproximava-se dele e com palavras suaves o refreava. [...] Mas, se por ventura via um homem do povo (δήμου τ' ἄνδρα) metido numa rixa, batia lhe com o cetro.²²

Outro exemplo é quando Homero nos apresenta um dos homens que figura entre aqueles não são pertencentes a aristocracia, Tersites. Esse exemplo, tal qual o anterior, nos permite evidenciar as distinções no trato de homens que pertencentes a grupos diferentes. No caso, observando o modo como Aquiles e Tersites são tratados pelos principais chefes aqueus temos o tom da diferença entre aqueles que são considerados pertencentes aos estratos menos nobre do conjunto de guerreiros. Podemos observar que embora em momentos distintos, tanto Aquiles quanto Tersites tenham insultado Agamêmnon, líder da expedição, os outros chefes apenas ridicularizam e agridem aquele que é considerado insignificante por não ser pertencente à aristocracia, Tersites não é de alta estirpe e se quer figurar como um guerreiro valoroso. Aquiles tem a consideração de seus pares e quando é recriminado por Nestor, isto é feito de modo respeitoso e moderado.²³ O péliba é de linhagem mais nobre, inclusive é filho de uma ninfa. Tersites, por sua vez, procede de uma classe inferior, descrito pelo próprio

21 Não devemos deixar passar a oportunidade de comentar, são situações como esta, na qual a divindade se coloca como um engodo, que Platão aponta como um grande problema da arte poética como modelo de educação.

22 τινὰ μὲν βασιλῆα καὶ ἔξοχον ἄνδρα κειρήτων δ' ἀγανοῖς ἐπέεσσιν ἐρητύσασκε παραστάς: 'δαιμόνι' οὐ σε ἔοικε κακὸν ὧς δεῖδίσσεσθαι, ἀλλ' αὐτὸς τε κάθησο καὶ ἄλλους ἴδρνε λαούς: οὐ γάρ πω σάφα οἶσθ' οἷος νόος Ἀτρεΐωνος: νῦν μὲν πειράται, τάχα δ' ἴγεται υἱὰς Ἀχαιῶν. ἐν βουλῇ δ' οὐ πάντες ἀκούσαμεν οἷον ἔειπε. μή τι χολωσάμενος ῥέξῃ κακὸν υἱὰς Ἀχαιῶν: θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλῆων, τιμὴ δ' ἐκ Διὸς ἐστὶ, φιλεῖ δὲ ἐ μητιέτα Ζεὺς. *Iliada*, II, 188 – 198.

23 *Iliada*, I, 277 – 284.

poeta como sendo um homem de má compleição corporal “[...] era o homem mais feio que veio para Ílion: tinha as pernas tortas e era coxo num pé; os ombros eram curvados, dobrando-se sobre o peito. A cabeça pontiaguda, donde despontava uma rala pelugem”²⁴ Devemos destacar que na poesia homérica, a beleza física é um valor que se incorpora a outras virtudes da aristocracia guerreira.

Além da discrepância em relação a condição que ocupam dentro da comunidade da qual fazem parte, também há, entre Aquiles e Tersites, outra elemento que os distingue, os dois personagens possuem caracterizações morais opostas. Quando analisamos a descrição da conduta que ambos têm em relação à própria guerra, percebemos a coragem de um e a covardia de outro. Aquiles é descrito pelo poeta e reconhecido pelos companheiros como sendo o maior e mais corajoso guerreiro Aqueu; Tersites, por sua vez, é mostrado como covarde e acusado de ser sempre desrespeitoso com os outros guerreiros, além de ser caracterizado como alguém que deseja profundamente abandonar o campo de batalha.

A rejeição dos aqueus a Tersites pode ser vista, portanto, sob estes dois aspectos, o primeiro ele é desqualificado por sua ascendência ser de origem baixa e segundo suas ações morais são valoradas de modo negativo por aqueles que fazem parte do universo guerreiro, ele não tem a coragem que Platão indica em sua *República*, como aquela moralmente valorosa.²⁵ Tersites, cuja pátria sequer é revelada, não possui nobreza genealógica, nem moral para prevalecer entre os guerreiros aristocratas. Sendo os heróis descritos especificamente como aristocratas que realizam ações notáveis, é natural que Tersites não seja considerado um herói. Deste modo, nos parece que o valor do homem que vai para a guerra só pode ser positivo quando ele figura no conjunto de uma aristocracia disposta a vivenciar sua condição

24 ἔμμεναι: αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε:φολκὸς ἔην, χωλὸς δ' ἕτερον πόδα: τὸ δὲ οἱ ὄμωκυρτὸ ἐπὶ στήθος συνοχωκότε: αὐτὰρ ὑπερθεφοξὸς ἔην κεφαλὴν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη. *Iliada*, II, 216 – 219.

25 Discutiremos deste aspecto no terceiro capítulo, quando tratarmos da formação do *Thymoides*, ou seja, da parte irascível da alma.

de guerreiro em busca de sua glória e honra.²⁶ Assim, a covardia de Tersites reflete claramente na falta de respeito que os outros guerreiros demonstram ter por ele, ou seja a falta de nobreza moral, seu defeito, destaca sua baixa procedência dentro de sua comunidade, isto, uma condição que possui. Poderíamos acrescentar que os homens de *status* nobre são educados para terem a postura adequada em guerra, o próprio Heitor assumiu que teve que aprender a ser bravo.

Todas essas coisas, mulher, me preocupam; mas muito eu me envergonharia dos troianos e troianas de longos vestidos, se tal como um covarde me mantivesse longe da guerra. Nem meu coração tal consentiria, pois aprendi a ser sempre corajoso e a combater entre os dianteiros dos troianos, esforçando-me pelo grande renome de meu pai e pelo meu.²⁷

Poderíamos, de modo, reduzir a capacidade guerreira a origem do guerreiro dentro da comunidade da qual pertence? A nobreza moral seria um processo que a alta casta aprende e adquire pela educação? A *Iliada* nos reserva exemplos que mitigam esta perspectiva, ou seja, a origem e valor moral não necessariamente estão tão diretamente relacionados.

O canto X²⁸ nos mostra a figura de Dólón, guerreiro troiano, nobre e rico, filho de Eumedes, mas que é tomado pelo poeta como tendo, tal como Tersites, má compleição física, “de aspecto feio, mas era rápido de pés.”²⁹ Ele fora recrutado por Heitor para espionar o acampamento inimigo. O plano não é bem sucedido, pois ele é capturado por Diomedes e Odisseu, e a partir daí têm-se mais evidente as faltas morais de Dólón. Quando aprisionado e interrogado não honra o juramento feito ao líder de sua hoste, se acovarda, faz acusações

26 Nos parece que o único modo de mudança de estrato social vem através da guerra, mas essa mudança é necessariamente negativa, quando um derrotado de guerra é tomado como escravo. Este é o caso do porqueiro Eumeu na *Odisséia*, ou o destino da realeza troiana. Mesmo assim, em alguma instância agrega-se a este tipo de mudança de condição social a vontade dos deuses.

27 ἤ καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει γύναι: ἀλλὰ μάλ' αἰνῶσαιδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους, αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο: οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς αἰεὶ καὶ πρότοισι μετὰ Τρῶεσσι μάχεσθαι ἀρνόμενος πατρός τε μέγα κλέος ἦδ' ἐμὸν αὐτοῦ. *Iliada*, VI, 440 – 445.

28 Guardada a problemática histórica acerca da originalidade do canto e que leva a alguns estudiosos a apontá-lo como não sendo um canto pertencente ao corpus homérico.

29 ὅς δ' ἦ τοι εἶδος μὲν ἦν κακός, ἀλλὰ ποδώκης. *Iliada*, X, 316.

falsas a Heitor, por fim, chorando suplica pela própria vida.³⁰ Quando pede pela vida ao invés de lutar por ela, perde toda possibilidade de ser considerado herói.

Também temos o exemplo de Licáon, filho bastardo de Príamo, portanto um nobre aristocrata, em um evento que se passa antes da narrativa da *Iliada* é capturado por Aquiles e vendido como escravo. Em uma segunda ocasião, quando é novamente capturado pelo péliida, ao ver-se ameaçado, como nos conta o poeta, “o jovem chegou junto dele assarapantado, desejoso de lhe tocar nos joelhos, pois queria fugir da morte maligna e do negro destino”,³¹ lamenta-se, suplica e chega a desconsiderar o fato de ser irmão de Heitor, diz Licáon “Respeita-me e tem pena de mim [...] não me mates, pois não nasci do útero donde nasceu Heitor, que matou teu companheiro, tão bondoso e tão valente.”³²

Por esses dois exemplos, podemos observar que, embora haja relação entre a ascendência e a moralidade, pode não ter uma determinação efetiva. Outro exemplo que tomamos é o de Eumeu, o porqueiro de Odisseu. Ele é o único indivíduo que figura dentro das categorias mais inferiores mas que recebe de Homero epítetos de nobreza, como “excelente porqueiro” ou “divino porqueiro”, entretanto, trata-se de um homem de origem nobre, tornou-se escravo quando fora capturado e vendido como tal e embora tenha adquirido um espírito servil, suas ações são nobres e corajosas, inclusive seu valor é provado na ocasião da matança dos pretendentes.

30 *Iliada*, X, 378 – 445.

31 ὡς ὄρμαινε μένων· ὁ δὲ οἱ σχεδὸν ἦλθε τεθηπὼς γούνων ἄγασθαι μεμαῶς, περὶ δ' ἤθελε θυμῷ ἐκφυγέειν θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα μέλαιναν. *Iliada*, XXI, 64-66.

32 ‘γουνούμαι σ’ Ἀχιλεῦ· σὺ δὲ μ’ αἶδεο καὶ μ’ ἐλέησον· ἀντί τοι εἰμ’ ἰκέταο διοτρεφεὺς αἰδοίοιο· πᾶρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτὴν ἤματι τῷ ὅτε μ’ εὔλες εὐκτιμένη ἐν ἄλωϊ, καὶ μ’ ἐπέρασσας ἄνευθεν ἄγων πατρός τε φίλων τε Λῆμνον ἐς ἠγαθέην, ἐκατόμβοιον δὲ τοι ἦλφον· νῦν δὲ λύμην τρίς τόσσα πορών· ἠὼς δὲ μοὶ ἐστὶν ἠδε δυωδεκάτη, ὅτ’ ἐς Ἴλιον εἰλήλουθα πολλὰ παθόν· νῦν αὖ με τεῆς ἐν χερσὶν ἔθηκε μοῖρ’ ὀλοή· μέλλω που ἀπεχθέσθαι Διὶ πατρί, ὃς με σοὶ αὖτις δῶκε· μινυθᾶδιον δὲ με μήτηρ γείνατο Λαοθόη θυγάτηρ Ἄλταο γέροντος Ἄλτεω, ὃς Λελέγεσσι φιλοπολέμοισιν ἀνάσσει Πήδασον αἰπήεσσαν ἔχων ἐπὶ Σατνιόεντι· τοῦ δ’ ἔχε θυγατέρα Πριάμος, πολλὰς δὲ καὶ ἄλλας· τῆς δὲ δύο γενόμεσθα, σὺ δ’ ἄμφω δειροτομήσεις, ἦτοι τὸν πρότοισι μετὰ πρυλέεσσι δάμασσας ἀντίθεον Πολύδωρον, ἐπεὶ βάλες ὄξει δουρί· νῦν δὲ δὴ ἐνθάδ’ ἐμοὶ κακὸν ἔσσειται· οὐ γὰρ ὄϊσας χεῖρας φεύξεσθαι, ἐπεὶ ῥ’ ἐπέλασέ γε δαίμων· ἄλλο δὲ τοι ἔρεω, σὺ δ’ ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσι· μὴ με κτεῖν’, ἐπεὶ οὐχ ὀμογάστριος Ἴκτορός εἰμι, ὃς τοι ἐταῖρον ἔπεφεν ἐνήεα τε κρατερὸν τε. *Iliada*, XXI, 74-96.

Atitudes como as de Tersites, Licaon ou Dólou, são condenáveis no contexto da poesia homérica, pois aqueles que pretendem prevalecer como heróis não devem se apegar tão intensamente à vida, principalmente se ela não pode ser vivida em conformidade com a boa reputação. A reputação, por sua vez, está constantemente sendo colocada em risco, é dependente das ações, dos julgamentos dos pares, mas principalmente da forma como o guerreiro lida com a vida e com a morte. Dentro da própria concepção épica, não há grandeza na guerra, que é a negação das coisas humanas, mas a grandeza pode estar no valor das ações que se pratica durante guerra.

A grandeza dos heróis de Homero é uma grandeza não de um ato de consciência. Não há muita notoriedade no ato de guerra, que é em si mesmo uma negação das coisas humanas, bárbara e impura. Mas há uma nobreza na capacidade dos homens para agir e ao mesmo tempo compreender a si mesmos e suas situações. Os heróis de Homero têm o poder de voltar atrás e conceberem-se, suspensos entre cultura e natureza, como divinos e mortais.³³

Para o herói épico a verdadeira morte é quando seu próprio nome cai no esquecimento e torna-se pobre em honras. Ter o seu nome apagado e, de certa maneira, negado às futuras gerações, é certamente um modo de deixar de existir.³⁴ Tornar-se uma figura desconhecida, sem valor, não cantada por poetas, que têm por função difundir os feitos dos heróis, é o máximo infortúnio, é a mais indesejável forma de morrer para um guerreiro homérico. O herói épico pretende para si uma existência duradoura (mas não necessariamente uma vida duradoura), esta condição é atingível por meio da glória (κλέος) que, por sua vez, como já afirmado, é alcançado quando ele realiza ações memoráveis. Tais ações devem ecoar nos versos dos poetas e divulgar assim, as façanhas do homem às futuras gerações, perpetuando

33 The greatness of Homer's heroes is a greatness not of act of consciousness. There is not much notability in the act of war, which is in itself a negation of human things, barbaric and impure. But there is a nobility in men's capacity to act and at the same time comprehend themselves and their situation. Homer's heroes have the power to step back and conceive themselves, suspended between culture and nature, as godlike and mortal. REDFIELD, 1975, p. 101-102.

34 The realm of death is more a series of standard expressions and a few deliberately pointed contrasts [with life] than a serious focus of imagination. VERMEULE, 1979, p. 97.

seu nome, fazendo-o um herói repleto de honra (τιμή). Por isso, fundamentalmente, a guerra, embora sempre valorada de forma negativa, é uma realidade da qual o homem homérico raramente deseja evitar.

Faz-se oportuno esclarecer que há uma sutil distinção entre “glória” e “honra”. Enquanto a glória (κλέος) depende apenas da conduta e postura do herói em suas ações e do modo como encara os desafios, sobretudo a partir das ações realizadas no campo de batalha, a honra (τιμή), por sua vez, depende do reconhecimento destas ações pelos pares, e muitas vezes, este reconhecimento vem em forma de presentes ou mesmo por meio de poemas que são compostos para lembrar os feitos do herói.

Aquiles por toda *Iliada*, oscila entre seu interesse por glória (κλέος) e honra (τιμή). No canto I, Aquiles tem sua honra colocada em xeque, quando seu butim de guerra, Briséida, lhe é abrupta e injustamente tomado por Agamêmnon. A jovem Briséida é um prêmio concedido por seus pares como reconhecimento de seus atos no campo de batalha. Tomá-la representa não honrar Aquiles. No canto IX, quando a embaixada o procura prometendo-lhe muitos prêmios e, por assim dizer, a restituição de sua honra, condicionando a isso o retorno do herói à batalha, ele recusa, diz que pretende voltar para sua pátria e lá ter uma vida longa. Por fim, após a morte de Pátroclo, instigado pelo sentimento de vingança, abdica do retorno a Ftia e vai em busca da glória que nunca perecerá. Aquiles sabe que, se ficar, lutar e matar Heitor, ele morrerá jovem, mas será detentor de um nome jamais esquecido.³⁵

Embora Aquiles, no canto IX da *Iliada*, diga o contrário ao afirmar que a morte chega a quem nada faz e a quem muito alcança, e que ele nunca teve vantagem alguma por sofrer dores no coração e ao pôr constantemente em risco sua vida na guerra³⁶, a glória (κλέος), em geral se conquista no campo de batalha e é isto que interessa para ele e para a maioria dos

35 Segundo Assunção, em seu artigo, *Nota Crítica à “bela morte” vernantiana*, não é propriamente a morte de Aquiles que lhe garantirá o κλέος, mas as ações memoráveis que ele realizará até o momento derradeiro de sua morte.

36 κάτθαν' ὁμῶς ὁ τ' ἀεργὸς ἀνὴρ ὁ τε πολλὰ ἐοργῶς, οὐδέ τί μοι περίκειται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν. *Iliada*, IX, 320-323.

guerreiros que foram para Ilíon. Este reconhecimento alimenta o desejo dos guerreiros de perpetuar o próprio nome na memória dos vindouros. Tendo a consciência da efemeridade e fragilidade da existência, o herói almeja um tipo de imortalidade, como reconhece Sarpédon a Glauco: “Meu amigo, se tendo fugido desta guerra pudéssemos viver para sempre isentos da velhice e imortais, nem eu próprio combateria entre os dianteiros nem te mandaria a ti para a refrega glorificadora de homens”³⁷.

A glória (κλέος) é o objetivo que os guerreiros vislumbram e têm no horizonte. O valor da vida não está, necessariamente, na existência física ou de uma eventual existência *post mortem*³⁸. O valor está na forma como se vive e no renome que a vida concede ao herói. Por isso, o herói homérico dedica sua vida à busca da imortalidade, para ele trata-se de uma forma de existência que pode ser tão excelente como a vida física e, eventualmente, mais importante que ela. Portanto, podemos dizer que a glória do guerreiro se estabelece como o elo entre a mortalidade e a imortalidade. A notoriedade que o guerreiro épico pretende é a reputação que será lembrada pelas futuras gerações, o que lhe garante a vida imperecível. O risco de morte é parte integrante do modo de vida que ele tem para si e da sua necessidade de glória.

Portanto, podemos afirmar que este herói épico tem como horizonte a sua necessidade de prevalecer por seus atos, nada pode ser tão grandioso quanto o seu nome. De tal modo, o herói épico luta por si, por suas necessidades de glória e honra. A presumida causa da guerra de Tróia expressa este fato de forma muito evidente. Os atidas lutaram menos por Helena e mais pela honra maculada de Menelau. Aquiles, por seu desejo incessante de glória e cada um dos nobres guerreiros estavam nesta memorável guerra por conta de seus desejos particulares de imortalidade.

37 ὃ πέπον εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε ἔσσεσθ', οὐτέ κεν αὐτὸς ἐνὶ πρότοισι μαχοίμηνούτε κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν. *Iliada*, XII, 322-325.

38 The main reason why winning honor and glory in war can endow life with meaning is that in the words of the Iliad there is no significant afterlife. SCHEIN, 1984, p. 68.

1.2 O herói trágico, personagem da cidade

Em contrapartida, o século V, período histórico que está mais próximo do contexto e da realidade de Platão, promoveu um novo modelo de herói, inserido em uma conjuntura diferente e por isso, envolvido em questões diferentes. Trata-se do herói elaborado pelas e para as tragédias, em obras que contextualizam outro período da cultura grega. A tragédia teve sua origem nos campos, mas agregou outros aspectos quando fora inserida no âmbito da *pólis*.³⁹

Bernard Knox define o herói trágico como aquele que, em face das suas limitações humanas, toma uma decisão que surge da camada mais profunda de sua natureza e sustenta a decisão tomada até o ponto de sua própria destruição.⁴⁰ Se partirmos da definição apresentada e a compararmos com a ideia de herói que norteia a concepção épica, ainda podemos perceber certa similaridade entre os dois tipos de heróis. Entretanto, a figura trágica, no mais das vezes, é uma figura política que se relaciona com a cidade, mesmo que o cenário não esteja necessariamente alojado em uma *pólis*.

A principal marca do herói trágico é, conforme Knox apresenta, sua limitação. Em contrapartida, como tentamos mostrar na seção anterior, a épica forneceu modelos que estabeleceram o herói a partir de sua descomunal capacidade e desejo por glória. A força de Aquiles e a inteligência prática de Odisseu, por exemplo, são exemplos da potencialidade elevada e divina do herói épico. Por sua vez, podemos exemplificar a figura do herói trágico a partir da personagem Édipo da tragédia *Édipo Rei* (427 a.C.), de Sófocles. Ele é o exemplo

39 Não há necessidade de tratarmos, no corpo do texto, da filiação do gênero trágico, em relação ao ditirambo, como foi referido por Aristóteles na *Poética*, IV, 1449. O ditirambo, cuja origem é associada aos cultos dionisíacos, era praticado no período de colheita, portanto, historicamente uma expressão da uma sociedade rural. O que nos interessa neste trabalho é apresentar um momento posterior, quando as tragédias já estão estabelecidas nas cidades.

40 KNOX, 1992.

mais contumaz da definição que acima apresentamos. A incapacidade do tirano de Tebas de perceber os signos premonitórios, conduziu seu destino ao máximo infortúnio. Destaca-se, no drama, a limitação do homem que, incapaz de compreender aquilo que é evidente, acaba por perder o controle sobre sua própria vida.

Este modo como as figuras heroicas são representadas nas tragédias, em parte, pode ser explicado a partir do pertencimento de seus autores ao universo cultural da *pólis*. Portanto, os heróis trágicos são compostos como figuras próprias do meio ao qual pertenciam, um contexto distinto daquele que eram expressos pelas poesias épicas. Assim, naturalmente, o modelo de herói trágico tinha suas referências de acordo com o contexto em que eram encenados.

Este (o século V a.C., como um todo) foi um período de agitação cultural. Em toda faceta da vida espiritual da era acontecia uma luta entre o “velho” e o “novo”. Ideias e crenças que tinham sido a base da tradição grega por séculos estavam sendo postas em causa, e evidente dúvida. As fronteiras tradicionais entre o "humano" e o "sobre-humano" foram ultrapassadas conforme o escopo do esforço humano, de esferas concebidas enquanto sob o controle humano, ampliava consideravelmente.⁴¹

Os poemas homéricos, principais exemplos de poesia épica, como afirmamos anteriormente, expressam a estrutura de mundo (tão híbrida quanto a que é representada nas tragédias) a partir de uma aristocracia agrária e militar, cuja função guerreira conduzia ao heroísmo, um desiderato próprio do homem arcaico. Contudo, a partir de uma redefinição histórica das disposições sociais, a cidade absorveu a função guerreira, que passou a compor o cenário político da *pólis*.

⁴¹ This was a period of cultural upheaval. In every facet of the spiritual life of the age a struggle between "old" and "new" was taking place. Ideas and beliefs that had been the basis of Greek tradition for centuries were being called into question, and doubt evident. The traditional boundaries between "human" and "superhuman" were overstepped as the scope of human endeavour, of spheres perceived to be under human control, widened considerably. FINKELBERG, 1998, p. 174.

O personagem do guerreiro, como tipo humano, desaparece. Ou, mais precisamente, passa a se confundir com o do cidadão, que herda parte do seu prestígio, confisca, transpondo-os, certos valores que o guerreiro encarnava, mas rejeita todo lado inquietante do personagem, seu aspecto de *hybris* que, ao lado de outros, é sublinhado pelos mitos guerreiros estudados por F. Vain: delírio e insolência do homem, que dedicando-se totalmente à guerra, querendo conhecer apenas a guerra, coloca-se ele próprio fora da sociedade.⁴²

As tragédias expressavam os fundamentos de uma estrutura política que fora formulada a partir das concepções da vida pública que eram inerentes à *pólis* e por isso destacam os símbolos de um modo de vida estabelecido no âmbito da cidade. Aos temas religiosos, temas míticos que são apropriados de Homero, ou posteriores a ele, foram acrescentados temas que eram do âmbito de uma sociedade estabelecida nas cidades. Se antes havia uma oposição entre o campo e a cidade, no transcorrer do século VI, as aglomerações urbanas gradualmente ganharam alguma predominância, o que determinou novas demandas, sejam econômicas, políticas, culturais ou intelectuais. No fluir dos anos, o teatro, já no século V, torna-se um elemento do universo urbano e, assim, não abdica de recorrer a este contexto e expressá-lo conforme sua potencialidade.

Aos mitos dos heróis épicos foram dada uma nova conformação, algo que fizesse a conexão entre o passado e o presente, assim sedimentar a narrativa dentro dos parâmetros de interesse do público, que reconhecia os personagens e também o seu próprio contexto, que estava inserido na narrativa trágica. Portanto, a renovação cultural não procurou tangenciar a noção de tradição, mas a incorporou às tragédias e ao seu modo de ser. Os matizes das questões políticas foram mais destacados: formas de governo, preocupações com os rumos das cidades, o que é do âmbito público e o que é do privado, entre outros temas que passaram a ser expressos ao modo das tragédias. Os tragediógrafos, em certa medida, compreendendo o mundo político do qual faziam parte, intuíram que os perigos que ameaçam a cidade não têm origem apenas naquilo que vem de fora, ou seja, não é necessariamente do espaço estrangeiro

42 VERNANT, 1992, p. 35.

e bárbaro que vem o perigo, mas a ameaça pode ser interna, o risco de declínio da *pólis* e a destruição da cidade, pode ser inerente à própria condição de cidadão.

A tragédia examina a relação entre a posição de uma pessoa dentro do espaço da *pólis* e identidade de gênero, entre identidade individual e conhecimento da origem espacial. Ela também investiga a ligação entre a posse de identidade cívica e estar dentro da *pólis*, e os perigos que podem emitir de quem passar de dentro para fora, ou vice-versa. O espaço da *pólis*, definido e fechado, é representado como sob ameaça e a centralidade é posta em risco pela transgressão heroica. Todos estes aspectos de espaço trágico representam crise espacial como parte da alteridade do mundo dramático. E esta alteridade é ela própria complicada: Atenas, o espaço do eu, é colocado no palco trágico, o espaço do outro.⁴³

Ésquilo, por exemplo, com a peça *Prometeu acorrentado*, cujos estudos tendem a datá-la entre 459 e 452 a.C.⁴⁴, faz críticas à forma de governo tirânico, aludindo a um Zeus intransigente, que pune Prometeu por ele ter auxiliado aos mortais. Crítica que está presente também em *Os Persas*, de 472 a.C. e expressa, principalmente, na afirmação de que os atenienses “não são escravos ou súditos de nenhum homem.”⁴⁵ Em *As suplicantes*, de 463 a.C., Ésquilo dá à cidade um valor político quase democrático, já que o rei a todo momento recorre à própria cidade para tomar as decisões. Portanto, podemos observar pelos exemplos de Ésquilo, a preocupação do tragediógrafo em tratar de temas que se relacionam diretamente com a cidade.

Mesmo em tragédias como *Troianas* de 415 a.C. e *Hécuba* de 424 a.C., cujo cenário não é de forma alguma a cidade, pelo contrário, é um espaço considerado bárbaro, para além da civilização grega, percebemos, ainda que indiretamente, os elementos que são estruturantes

43 Tragedy examines the relationship between a person's position within the space of the polis and gender identity, between individual identity and knowledge of the spatial origin. It also probes the connection between possession of civic identity and being inside the polis, and the dangers which can issue from those who pass from inside to outside, or vice versa. The space of the polis, defined and enclosed, is represented as under threat and centeredness is put at risk by heroic transgression. All these aspects of tragic space represent spatial crisis as part of the otherness of the dramatic world. And that otherness is itself complicated: Athens, the space of the self, is put on the tragic stage, the space of the other. CROALLY, 1994, p. 178.

44 Há dúvidas se a tragédia é mesmo de Ésquilo, considerando que não seja de sua autoria a datação da peça seria entre 450 e 425.

45 οὔτινος δοῦλοι κέκληνται φωτὸς οὐδ' ὑπήκοοι. *Os Persas*, 243.

da *pólis*.⁴⁶ Identificamos nestas tragédias de Eurípides, por exemplo, críticas à ideia de que a cidade possui fundamentos sólidos, ao ponto de ser indestrutível, concepção que imperava no imaginário do grego e que, certamente, decorria da prevalência de Atenas em suas duas batalhas conta os Persas⁴⁷. Eurípides critica esta posição e alude para uma *pólis* cujos fundamentos não são indissolúveis, mas frágeis e tênues. A crítica pode estar expressa na definitiva queda de Tróia, que ruiu com a morte de Heitor e viu seu ressurgimento impossibilitado com a morte de Astianax, tema explorado em *As troianas*. Assim, observamos a denúncia de Eurípides aos fracos fundamentos da cidade.

Outro aspecto aludido por Eurípides é a questão bárbara. Com *Hécuba*, ele questiona a concepção de civilizado e não civilizado⁴⁸. Quando Eurípides faz equivalentes as atitudes de Odisseu e Polimestor, ele relativiza o valor do estatuto do “ser civilizado”. Odisseu convenceu os aqueus a sacrificar Polixena. Polimestor rompeu os laços de amizade por ganância e assassinou o filho de seu antigo aliado. Qual dos dois fora mais bárbaro? No escopo das ações de Odisseu e de Polimestor, está a crítica acerca daquilo que é por natureza e o que é por convenção, a natureza humana em contraste com a cultura dos homens.

Embora devamos considerar o distanciamento temporal entre Ésquilo e Eurípides⁴⁹, não podemos deixar de observar que o processo de consolidação das estruturas culturais, sociais e políticas se estabeleceu de forma gradual. Durante o século V, ambos, portanto,

46 *Hécuba* se passa na costa da Trácia, um ponto geograficamente intermediário entre a Hélade e Tróia e, segundo Christian Werner em sua tradução da peça de Eurípides, opõe-se culturalmente tanto a Grécia quanto a Tróia. No século V a Trácia era considerada por excelência um lugar bárbaro.

47 A primeira vitória em 490 a.C., em Maratona e a segunda a vitória de Salamina, em 480.

48 Este aspecto que destacamos acerca da construção poética na tragédia de Eurípides (o questionamento acerca da identidade grega em contraste com aquilo que não é grego) não se refere a uma formulação pontual, mas busca expressar o modo como os gregos se viam e como viam o estrangeiro. Esta perspectiva é, possivelmente, fruto do início do século V, quando acentua-se a espécie de oposição entre o civilizado e o bárbaro com base na cultura e na etnia. Assim se estabelece uma polarização entre o universo helênico e tudo aquilo que estava para além da esfera de influência deste modelo civilizatório. Esta questão é repercutida em outros momentos da cultura grega, anterior ou posterior a Eurípides. Aristóteles (*Política* 1252b); Ésquilo (*Os Persas* 241-44); Heródoto (*História*, 7.135), por exemplo, equacionam a relação entre o grego e o estrangeiro afirmando que os segundos são naturalmente escravos.

49 Ésquilo nasceu, provavelmente em 525, e morreu em 456, cuja última tragédia data de 458, vinte anos antes de Eurípides, nascido em 480 e morto em 406, escrever sua tragédia mais antiga.

conviveram com um processo histórico de média duração.⁵⁰ Embora, certamente, tenham existido desdobramentos das estruturas socioculturais originárias que influenciavam as tragédias, tanto Ésquilo quanto Eurípides, em alguma medida, puderam perceber e, a seus modos, representar o universo que os cercavam. Assim, compreendemos que as tragédias são produtos que combinam os elementos de uma tradição com um aparato teórico cultural que lhes é contemporâneo. A tragédia grega, portanto, refere-se ao universo político e cultural da qual faz parte, articulando-se a partir da percepção de sua realidade para estabelecer seus vínculos formais em um jogo de identificação e alteridade entre a narrativa e a audiência. Tais vínculos emergem, sobretudo com os personagens, heróis, que estão inseridos em um universo reconhecível pelo público.⁵¹ “É justamente em um complicado jogo de aproximações e distanciamentos entre a audiência e a história que é representada que também devemos procurar os modos como o texto se articula.”⁵²

Portanto, é a partir de suas próprias experiências culturais e sociais, que o teatro trágico no período clássico expressou o heroísmo, lançando um novo olhar sobre a perspectiva épica e as ações grandiosas de seus heróis, como o exemplo de Aquiles, herói que, mesmo estando consciente do que lhe reservava o destino, resolve enfrentá-lo e vingar o amigo morto. Para o tragediógrafo, não se trata mais de compor heróis cujas potencialidade é exacerbada, o culto aos heróis se estabelece em outro critério, certamente menos voltado aos aspectos extraordinários. A perspectiva passa a ser a expressão do homem em sua acepção

50 O tempo da média duração é constituído pelas distintas conjunturas, sejam elas econômicas, culturais, ou políticas. O referencial são as realidades sociais na perspectiva de décadas. Temos assim a oportunidade de observar o fluir dos anos contrastando algumas diferentes gerações humanas. Destacando, por exemplo, o tempo dos ciclos econômicos com a ascensão e queda de um modelo, o tempo entre o nascimento e a substituição de uma geração literária, também nos serve de exemplo, ou de uma geração política ou das perspectivas que expressam os valores culturais. Tempo dos fenômenos repetidos ou dos que perduram durante vários anos, o que envolve o tempo evento. BRAUDEL, 1983.

51 And the dramatic spectator likewise constitutes an internal plurality in which the intellectual and other resources necessary for political life come into contact with other very different kinds of passions and affects. Drama thus undertakes a crucial work of cultural articulation — adjusting, testing, and analyzing the relations between political and nonpolitical realms. HALPERN, 2011, p. 562.

52 WERNER, 2004, p. XXII.

mais humana possível.⁵³ Destaca-se, com este tipo de herói expresso nas tragédias, a imprevisibilidade das ações e a humana propensão ao erro. Nas tragédias do quinto século os heróis são aqueles cujos atos tendem ao risco, enquanto o sucesso de suas ações não é garantido. “Agora, o homem é reconhecido como verdadeira causa de suas ações, certas ou erradas, e a justiça se torna a garantia mais segura de uma vida feliz”⁵⁴, enquanto a injustiça é causa de sofrimento e punição por parte dos deuses. Por outro lado, temos uma perspectiva menos otimista, pois os homens continuam sendo joguetes nas mãos das divindades; isso significa dizer que, por mais que sejam responsáveis por suas ações, não são necessariamente senhores completos de seus destinos, nas palavras de Kitto: “A essência da tragédia antiga não era uma personagem ligada por um conflito a outra, mas o herói solitário enfrentando seu próprio destino ou representando até o fim o drama interior de sua alma.”⁵⁵ Porém, naturalmente, não se trata de uma questão tão simples. O peso de cada esfera, a humana e a divina, parece variar na balança. Afirmações como, por exemplo, a de Édipo, respondendo a interpelação do coro se foi um *daimon* que o enlouqueceu (v.1327) – Édipo responde que Apolo deu o sofrimento (*pathéa*), mas quem furou os olhos foram suas mãos mesmas (v. 1329-1331) – indicam uma complexidade da questão.

O conflito entre a ação justa e a injusta é outro fundamento do herói trágico. Sobretudo, quando a injustiça é causada pelos excessos de suas paixões ou o descomedimento de seus atos. Mas ainda mais arriscado é quando os erros são praticados na esfera pública, essa seria a maior violação do herói trágico. Tomemos novamente o exemplo de *Édipo Rei*, no contexto da Atenas democrática é acintosa a crítica ao modelo tirânico. Édipo é o homem considerado sábio e poderoso, mas que de fato ignora seu passado, seu presente e seu futuro.

53 Contudo, não significa a laicização das estruturas mentais do homem grego, mas o próprio contexto religioso apresenta uma nova perspectiva. São creditados aos deuses todos os infortúnios da vida, pois ela esta constantemente aberta para a intervenção divina.

54 Now, man is recognized as true cause of his actions, right or wrong, and justice becomes the safest guarantee of a happy life. FINKELBERG, 1998, p. 174.

55 KITTO, 1972, p. 68.

Enquanto a peça destaca a importância do valor dos signos divinos, critica o domínio de um sobre muitos. Qual o valor deste herói para a cidade? Como os valores dos heróis trágicos expressam os sentimentos desta cidade? Possivelmente, o sentimento em questão é o medo, medo da ignorância e do isolamento. Teme-se que este modelo de governante seja o tipo predominante na cidade, o homem cego aos deuses, cego ao que é claramente óbvio e surdo aos conselhos. “Esses heróis [trágicos] são, portanto, “δεινοί”, estranhos e aterrorizantes, porque eles não têm senso de proporção, nem capacidade para moderação. A *pólis* construída de tais personagens seria, a rigor, inconcebível”.⁵⁶

Portanto, se o herói épico, com toda a sua capacidade física e intelectual não fora capaz de salvar a *pólis*, não seria o herói trágico com todas as suas limitações que poderia representar o modelo de salvador que a *pólis* necessitava. O herói trágico não pode salvar a cidade, ele é falho em seu entendimento, em sua capacidade física e em sua moral, ele sequer tem a missão de salvar a *pólis*. Não obstante, vigorando o modelo de herói trágico, a cidade se revelava por meio de seus conflitos, convivendo com seus desejos e medos. O herói trágico é, por si só, um espelho de seu tempo e da própria cidade.

A cidade se projeta (e se discute) num mundo de heróis (e por vezes de deuses), e escapa, de certa forma, aos limites da humanidade. Ainda que seja o mais das vezes “épico”, há uma espécie de comunhão com um outro mundo, uma alienação em um universo que os ultrapassa que se desenvolve, como se, para se conhecer, fosse preciso que os homens (atores, mas também espectadores) se desprendessem de si mesmos um momento. A *mania* precede a *sophrosunè*; o eu mesmo não existiria sem o outro.⁵⁷

As tragédias foram compostas para serem representadas diante de uma audiência que vivencia um contexto político, por isso em alguma instância, colaboram no processo de educação do comportamento público a partir de seus modelos. De tal modo, as tragédias

⁵⁶ Such heroes are therefore, δεινοί, strange, terrifying, because they have no sense of proportion, no capacity for moderation. A *polis* constructed of such characters would be, strictly speaking, inconceivable. HALPERN, 2011, p. 550.

⁵⁷ TRABULSI, 2004, p. 145.

revelam seu valor educativo, pois, ao expor a ação indecorosa em uma clara perspectiva de punição, indicam o impróprio. Quando as tragédias estabelecem os nexos causais entre o erro – a partir da insolência, dos excessos, da falta de piedade para com os deuses, dos descomedimentos das ações – e a punição do erro, elas mostram o que não é permitido no âmbito da cidade.

Entretanto, nesse momento em que estamos lançando um olhar acerca da problemática do herói e da tragédia, devemos destacar a perspectiva de Malcolm Heath, cuja ideia central é retomada por Croally: a educação não é necessariamente a função primária da tragédia.⁵⁸ Muito embora fossem os poetas, de uma forma geral, considerados homens sábios, com autoridade nas questões espirituais e éticas,⁵⁹ os tragediógrafos não pretendiam agir como formadores da moral cidadã. Certamente, o interesse principal é contar sua versão dos “fatos” ou dos mitos. Sobretudo, o tragediógrafo, cujo interesse era, em especial, compor suas tragédias e assim fazer-se conhecido por meio das boas versões dos mitos de que se apropriava.

Observando o que vem a ser o teatro grego e sua ação na cidade, Platão estabelece sua crítica. Ele destaca o fato de que o teatro – aqui incorporamos as outras formas teatrais, tal como a comédia – incorre em um erro drástico, pois trata-se de uma *mimese* completa, ou seja, consiste em uma inteira imitação.⁶⁰ O autor esconde-se atrás da personagem e nunca se mostra em cena. E, segundo Platão, isto confundiria ainda mais a audiência, fazendo com que relacionassem o discurso diretamente à figura representada.

58 Heath has not only questioned the evidence of the Aristophanes; he has also challenged the very idea of analyzing tragedy in terms of its function and effects. His argument, briefly, is this: there are, of course, didactic uses made of tragedy, but that is not necessarily the concern of the tragedian. CROALLY, 1994, p.22.

59 In classical antiquity poets were figures of some authority, regarded as 'masters of truth', as experts in ethical and spiritual matters, as wise men to whom one listened for guidance. CROALLY, 1994, p. 17.

60 Cabe a Aristóteles em sua *Poética* apresentar de modo exato os três modos de discurso, o direto, o mimético e o misto. No caso o teatro é uma *mimese* direta, pois o tragediógrafo nunca se revela, fazendo todas os discursos e ações por meio dos personagens.

1.3 A crítica platônica aos heróis épicos e trágicos

Filosoficamente, a crítica aos heróis épicos e trágicos como paradigmas para a moralidade das cidades tem seus fundamentos em Heraclito e Xenofontes, mas é a partir de Platão que traçaremos nossas análises. O discípulo de Sócrates não confiou aos poetas (e aos modelos que eram compostos para as poesias e tragédias de seu tempo) a educação dos cidadãos, e por consequência da própria cidade. Segundo Platão, a ignorância se disseminaria por meio das más imitações praticadas, tanto por poetas quanto por tragediógrafos, estes não teriam conhecimento acerca dos temas e das questões que tratavam, mas, mesmo assim, se dedicavam à arte de produzir imagens. Deste modo, inadvertidamente, expressavam a ignorância que possuíam por meio de seus personagens e das ações nas quais envolviam as figuras que representavam. Entretanto, toda esta falta de saber, repercutia como aparência de conhecimento e, conseqüentemente, incidia também como concepção errônea de moralidade.

Tendo como fundo a crítica à poesia, Platão reproduzia enlace entre a epistemologia e a ética, no contexto da filosofia clássica eram esferas que não se dissossivam. O antídoto para este problema se estabeleceria, segundo a filosofia platônica, a partir do verdadeiro conhecimento, revelado pelo acesso às formas inteligíveis e, por assim ser, imutáveis. Este tipo de conhecimento, capaz de incidir sobre aquilo que é estável e eterno, seria um modo de se conduzir moralmente dentro da *pólis*.

A partir de tais afirmações do filósofo, as conclusões são no geral a de um crítico da tarefa pedagógica da poesia.

Platão deduz a não-racionalidade do poeta da sua instrumentalização, que é uma opinião comum compartilhada por todos os poetas. Assim, ele faz da não-racionalidade do poeta uma condição necessária para a poesia. Como resultado, estar divinamente possuído consiste em estar em um estado não-racional da mente. Há dois pontos que Platão quer estabelecer: primeiro, a

ignorância do poeta, e, segundo, a poesia não é uma atividade baseada no conhecimento, isto é, ela não é uma *technê*.⁶¹

Portanto, a crítica que Platão faz aos poetas se constitui, pois toda a potência da poesia seria usada por eles de modo a trazer mais prejuízo do que benefícios às almas.⁶² E estes prejuízos refletem na constituição da própria cidade. Quando os cidadãos são submetidos a uma má formação, os valores da própria cidade são corrompidos, ou seja, a cidade passa a fomentar e a se governar por leis ruins, nas quais impera a injustiça. Sendo assim, o conteúdo disseminado pelos poetas impediria que a cidade viesse a ser composta por bons cidadãos, mas, mais que isso, impediria que o fundamento da cidade se firmasse sobre o conhecimento do *bem*. Portanto, Platão destaca que a falta de conteúdo epistêmico, que caracterizaria a poesia, repercutiria no caráter da cidade que, formada por seu corpo de cidadãos, se corromperia moralmente.

A análise de Platão sobre a poesia parte da concepção de que ela tem o poder de agir sobre a alma dos homens afetando-a e modificando-a. A potência da poesia seria grande devido a sua capacidade de, a partir sua persuasão estética, conduzir o processo de educação moral que determina as ações dos cidadãos e, conseqüentemente, da própria cidade, tendo em vista que esta é o conjunto dos cidadãos, estes tendo boa educação conduzem bem a cidade, tendo má educação, a conduzirão de modo negativo. Os poetas, geralmente, compõem seus personagens executando ações, exercendo funções ou exprimindo discursos, e deste modo, o

61 Plato deduces the poet's non-rationality from his instrumentalisation, which is a common view shared by all the poets. He thus makes the non-rationality of the poet a necessary condition for poetry. As a result, being divinely possessed consists in being in a non-rational state of mind. There are twofold points that Plato wants to make: first, the poet's ignorance, and second, poetry is not an activity based on knowledge, that is, it is not a *technê*. COLLOBERT; DESTRIÉE (ORG.) 1998, p. 43.

62 Richard Halpern em seu artigo *Theatre and democratic thought: Arendt to Recière* defende que Platão estabelece sua crítica não exatamente ao conteúdo teatral em si, mas à estrutura do teatro propriamente, que funcionaria como uma ameaça a teorização da *pólis*. Segundo Halpern, para Platão o teatro é o lugar da ação, que se estabelece a partir da emoção. em vista desse aspecto o risco de entregar à pessoas inapropriadas o comando do drama. Na pratica esta estrutura que seria motive de crítica de Platão se revela pernicioso pois, no ato de financiar uma peça teatral aquele que tem um interesse político e participa da peça utiliza o patrocínio em benefício próprio. Por sua vez, se configuraria pois, a própria política seria um campo de ação, tal como o teatro, e o políticos, como atores sociais, causariam emoções e assim mudariam a perspectiva dos cidadãos da *pólis*.

fluxo da transmissão do sistema cultural se processaria. Eric Havelock destaca que a linguagem que representa ações e acontecimentos, está sujeita ao processo rítmico-mnemônico, assim, o enunciado linguístico, uma expressão efetiva de grande alcance, tanto descreve, quanto reforça o padrão de conduta geral.⁶³ Assim, as leis e costumes poderiam ser memorizáveis quando as coisas são feitas ou quando as ações ocorrem,⁶⁴ pois, a partir da repetição destes enunciados todo sistema cultural “é posto em prática por sucessivas gerações à medida que elas crescem no interior da família e do clã.”⁶⁵ O que nos leva a concluir que a audiência reconhece na atividade poética um modelo para a sua ação moral, ou seja, a conduta pública e privada do homem grego seria determinada pelo modelo poético, que funcionaria como formador dos caracteres.

Assim, por aspectos herméticos – pois os que estão submetidos à persuasão estética não têm controle sobre o que afeta sua alma – a poesia participa do processo de formação do caráter e influencia a conduta do cidadão. A poesia transmite e preserva valores sociais e culturais, fundamenta padrões políticos para a cidade e, de modo determinante, influi nas questões privadas, assim como também no aspecto público da vida dos homens gregos. Portanto, considerando a potência que a poesia alcança no contexto da Grécia antiga, não é exagero afirmar que ela constituía o *ethos* coletivo de um modo bastante ativo.

Este padrão, sendo reproduzido indefinidamente, se constituiria em prejuízo para o cidadão e para a sociedade de uma forma geral, pois, segundo Platão, os modelos poéticos podem incentivar, por exemplo, a covardia e/ou falta de autocontrole, ou, expor figuras proeminentes da tradição a situações indecorosas, promover a justificativa da injustiça e da

63 HAVELOCK, 1996, p. 58.

64 Podemos tomar como exemplo o sistema enciclopédico da épica que está expresso no catálogo das naus apresentado no canto II da *Iliada*. Superficialmente a passagem parece ser uma mera listagem da origem de cada herói. Contudo, podemos observar que se trata de um catálogo de ações realizadas. Homero escolhe os mais proeminentes homens de comando e apresenta uma micro história que os define de acordo com a personalidade do personagem retratado. Esta micro história com as realizações dos heróis busca estabelecer uma empatia com o público e facilitar a memorização. Havelock identifica o catálogo com uma espécie história do povo grego, um recurso para apresentar a geografia do litoral Egeu. De fato seria um componente instrumental interessante no processo de educação geral do grupo étnico grego.

65 HAVELOCK, 1996, p. 59.

impiedade, dentre outros problemas identificados pelo filósofo.⁶⁶ A questão torna-se mais problemática para o discípulo de Sócrates, pois ele observa que há uma apropriação indevida das figuras tradicionais de sua cultura por parte dos poetas – em destaque os deuses e heróis – que são retratadas em condições indevidas, o que daria mais força aos modelos representados. O filósofo conclui que em um contexto que exige que os seus cidadãos sejam corajosos física e mentalmente, não deveria permitir que a poesia retratasse seus heróis chorando incessantemente ou em exagerados lamentos, temendo a morte, exacerbados em ira ou até mesmo em atos moralmente questionáveis. Por estes modelos, como dissemos, Platão considera que a educação torna-se comprometida, na medida em que exemplos negativos são disseminados através de um jogo de reconhecimento que ocorre entre o espectador e os personagens representados.⁶⁷ Portanto, é a partir do fato de que no contexto da Grécia antiga, a poesia se revela como paradigma para a conduta da sociedade, que Platão funda sua crítica aos modelos poéticos.

Platão, no livro III da *República*, exemplifica quais comportamentos inapropriados devem ser censurados. Aquiles é a personagem que ele usa ao máximo para mostrar como os poetas compõem erroneamente as figuras heroicas. Desta forma, o filósofo contradiz uma tradição que considera Aquiles como a personificação dos valores mais importantes para a composição do caráter grego.⁶⁸ A figura de Aquiles é relevante, pois a coragem, em especial, e os valores que ele representa, são considerados paradigmáticos dentro da tradição Grega. Não obstante, por mais corajoso que Aquiles possa ser no campo de batalha, a coragem que ele expressa, segundo Platão, parece não ser propícia para o desenvolvimento harmonioso da cidade tal como ela é vislumbrada para ser justa e feliz. A *pólis* justa exige um modelo de

66 Em *A República*, II, 379a – 383c, Platão explora os exemplos poéticos para mostrar a imagem dos deuses são representadas pelos poetas de modo negativo. Acerca do modo errôneo que os poetas compõem os heróis, representando-os indecorosamente, Platão trata na *República*, III, 386a – 392c.

67 MARQUES, 2006, p. 139.

68 A figura de Aquiles é tão relevante no cenário grego que próprio Platão, em sua *Apologia*, mostra Sócrates assumindo que pretende enfrentar a morte tal como o herói aqueu.

coragem que preze pela harmonia e que vise ao benefício de todos. O fundamento da coragem de Aquiles é a busca pela sua distinção pessoal, alcançada pela glória (κλέος), o herói aqueu coloca seu próprio senso de honra acima de tudo. No contexto da Grécia arcaica, não seria problemático esse tipo de conduta, descrito nos poemas homéricos, mas, a rigor, o herói épico representado por este modelo do Aquiles homérico, é a antítese do que deve ser o cidadão da *pólis* que fora elaborada por Platão, ou seja, um cidadão que ofereça a sua virtude para o bem de todos. Assim, o requisito mais importante para um herói valoroso, segundo a perspectiva platônica, é estar subordinado ao bem da comunidade. Em relação a Aquiles, há outras questões que são dignas de crítica por parte de Platão, como por exemplo, os lamentos do herói por ocasião da morte do companheiro Pátroclo e a fúria com a qual insulta o principal chefe da expedição, Agamêmnon. São estes, exemplos da expressão do descontrole do herói, o que exprimiria uma falta de domínio sobre a parte responsável pelas emoções da alma. Outra conduta recriminável de Aquiles é sua insolência e impiedade em relação à Apolo e ao divino rio Escamandro, estas atitudes também se caracterizariam como uma dificuldade do herói deixar-se governar pela razão, tendo em vista que são ocasiões cuja ira aflora na alma do pélcida.

Platão, como é sabido, concebe uma certa divisão para a alma estabelecendo-a em três partes⁶⁹. Naturalmente, para o filósofo, cabe à parte racional governar as outras duas partes, a irascível e a apetitiva. Situações como as representadas na *Iliada*, que mostram o desespero do herói Aquiles, por exemplo, quando ele se depara com o cadáver do companheiro Pátroclo, prestam um desserviço à cidade, pois confundem as noções de autocontrole que o bom cidadão deve introduzir em sua alma, sobretudo aqueles que serão alçados à condição de guardiões da cidade.

69 As partes da alma, que a rigor seria una, mas possuidora de três elementos, que são: o elemento apetitivo, o elemento racional e o elemento irascível. A boa alma é regida pelo elemento racional, que deve controlar o elemento apetitivo contando com o auxílio do elemento irascível, educado para não se voltar contra a razão.

Os melhores de nós, ao ouvir Homero ou outro poeta trágico imitando um herói que, tomado pela dor do luto, dispara uma grande tirada entremeadada por gemidos ou canta e bate no peito, disso sabes muito bem, sentimos prazer e esquecemo-nos de nós próprios, vamos atrás deles compartilhando de seus sentimentos e ainda, com muito empenho, louvamos como um bom poeta principalmente quem nos emocionar a tal ponto. [...] De outro lado, sabes que, ao inverso, quando ocorre para um de nós um luto em família, gabamo-nos da atitude oposta, se conseguimos manter a calma e resistir, porque é essa atitude própria de um homem, e a outra, a que há pouco louvávamos, é própria de uma mulher. [...] Se considerasses que a parte da alma que estava sendo contida naquela ocasião, no momento dos infortúnios familiares, e sentia uma necessidade imperiosa de chorar e lamentar-se até saciar-se, porque por sua natureza é afeita a esses desejos, é a que naquele momento, os poetas satisfazem e alegram. O que é em nós, porém, por natureza é o melhor, já que não recebeu, nem da razão, nem do hábito, formação suficiente, diminua a vigilância sobre essa parte lamurienta, porque é apenas espectadora de sofrimentos alheios, [...] São muito poucos, penso eu, os que cuidam que dos sofrimentos alheios necessariamente resulta num ganho para nós próprios. É que, para alguém que nutre sua compaixão com os sofrimentos de outrem de modo que a torne forte, não será fácil contê-la nos seus. [...] Ela (a imitação poética) os nutre e irriga, quando devia deixar que secassem, e dá-lhes o comando sobre nós, quando devia fazê-los submissos a nós para que nos tornemos melhores e mais felizes e não piores e mais infelizes.⁷⁰

Outro aspecto que tomamos para exemplificar as críticas platônicas acerca das formulações poéticas, refere-se ao modo como os poetas representam as divindades. O problema se revela naquilo que Platão considera como graves mentiras que os poetas descrevem acerca da natureza dos deuses. A história das divindades, conforme a narrativa poética, seria organizada de modo semelhante ao sistema político humano, constituídos em famílias, hierarquia, características psicológicas e funções mais ou menos específicas dentro do sistema social. Os deuses governam, obedecem ou desobedecem, agem bem ou mal,

70 Οἱ γάρ που βέλτιστοι ἡμῶν ἀκροώμενοι Ὀμήρου ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τραγωδοποιῶν μιμουμένοι τινὰ τῶν ἡρώων ἐν πένθει ὄντα καὶ μακρὰν ῥῆσιν ἀποτείνοντα ἐν τοῖς ὄδυμοῖς ἢ καὶ ἄδοντάς τε καὶ κοπτομένους, οἷσθ' ὅτι χαίρομεν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπόμεθα συμπάσχοντες καὶ σπουδάζοντες ἐπαινοῦμεν ὡς ἀγαθὸν ποιητὴν, ὃς ἂν ἡμᾶς ὅτι μάλιστα οὕτω διαθῆ. [...] ὅταν δὲ οἰκεῖόν τινι ἡμῶν κῆδος γένηται, ἐννοεῖς αὖ ὅτι ἐπὶ τῷ ἐναντίῳ καλλωπιζόμεθα, ἂν δυνώμεθα ἡσυχίαν ἄγειν καὶ καρτερεῖν, ὡς τοῦτο μὲν ἀνδρὸς ὄν, ἐκεῖνο δὲ γυναικός, ὃ τότε ἐπινοῦμεν. [...] εἰ ἐνθυμοῖτο ὅτι τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκειᾷς συμφοραῖς καὶ πεπειρηκὸς τοῦ δακρῦσαι τε καὶ ἀποδύρασθαι ἰκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει ὄν τοιοῦτον οἷον τούτων ἐπιθυμεῖν, τότε ἔστιν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον: τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν, ἅτε οὐχ ἰκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, ἀνίστην τὴν φυλακὴν τοῦ θρηνώδους τούτου [...], λογιζέσθαι γάρ οἱμαι ὀλίγοις τισὶν μέτεστιν ὅτι ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων εἰς τὰ οἰκεῖα: θρέψαντα γάρ ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ ἐλεῖν ὁ ῥάδιον [...] ἐν ποιητικῇ μίμησις ἐργάζεται: τρέφει γάρ ταῦτα ἄρδουσα, δέον αὐχμεῖν, καὶ ἄρχοντα ἡμῖν καθίστησιν, δέον ἄρχεσθαι αὐτὰ ἵνα βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιωτέρων γιγνώμεθα. *A República*, X 605c - 606d.

brigam, mantêm relações sexuais, amam ou odeiam. Eles vivem situações que imitam o teatro político dos homens. O que evidencia um padrão cíclico, ou seja, os poetas compõem um cenário poético dos deuses que imita a realidade humana, enquanto o próprio modelo poético é protótipo para a conduta dos cidadãos. Assim, as histórias das divindades funcionam como paradigmas para as leis públicas e privadas que, memorizadas, são reproduzidas indefinidamente.

Outra questão que a crítica platônica considera problemática acerca do modo como os poetas representam as divindades, conforme Penelope Murray enfatiza, também diz respeito à relação entre epistemologia e ética. Platão constata que os poetas relacionam o destino dos seres humanos, em especial os mal aventurados, com o desejo dos deuses.

Ideias sobre os deuses e suas mitologias derivam principalmente dos poetas, mas a maior parte da poesia existente deturpa a natureza do divino, sugerindo, por exemplo, que os deuses lutam entre si, que eles enganam os seres humanos e são responsáveis pelo mal.⁷¹

Entretanto, os deuses são seres de natureza excelente, acredita Platão, portanto, não poderiam sequer metamorfosear-se, como ocorre na narrativa dos poetas, abrindo mão de uma forma perfeita.⁷² Mas, mais problemático dentro da concepção platônica é, pois os deuses, que seriam seres capazes de contemplar as formas inteligíveis, serem representados cometendo erros ou agindo com maledicência. Isto se configuraria como uma grave mentira, segundo Platão, pois os deuses não desconhecem a verdade, não se enganam, não confundem. Se os deuses não se enganam, não podem ser a causa do mal, pois o mal é causado pela ignorância.⁷³

⁷¹ Ideas about the gods and their mythology derive primarily from the poets, but most existing poetry misrepresents the nature of the divine by suggesting, for example, that the gods fight among themselves, that they deceive human beings and are responsible for evil. MURRAY; DESTRIÉE (ORG.), 1998 p. 179.

⁷² *A República*, II, 381d.

⁷³ Sobre a crítica acerca da representação dos deuses de modo geral conferir as referências na nota 65.

Esta perspectiva é constantemente reproduzida pelas tragédias e pela mitologia, a partir dos relatos homéricos. Esta é mais uma concepção que acaba sendo assimilada e reproduzida pela audiência, que relaciona suas más venturas ou a condição na qual vivem, à vontade divina. Entretanto, como supracitado, Platão relaciona o mal com a ignorância e não com a intervenção dos deuses. Assim, estes são exemplos negativos, que a audiência toma como naturais e incorporam, em alguma medida, em sua forma de agir dentro da sociedade.

Outro aspecto apresentado por Platão para destacar o caráter pernicioso da poesia, se mostra no modo como os poetas expressam a harmonia na comunidade. A relação do cidadão com as instâncias hierárquicas e com as leis da cidade, por exemplo, que é a instância máxima e deve ser sempre prevalecente. A ocasião da disputa entre Aquiles e Agamêmnon no canto I da *Iliada*, por exemplo, pode representar não só o modo inadequado como um herói, filho de uma deusa, é representado, mas de forma geral, o modo inadequado como questões políticas e religiosas são tratadas pelos poetas. E isto influenciaria no modo como um cidadão lida com as esferas jurídicas de sua cidade. Na ocasião da querela entre Aquiles e Agamêmnon, a princípio, temos dois homens disputando uma mulher, um dos homens a possui e o outro a deseja. À primeira vista, parece uma disputa privada. Mas, a disputa é consequência de um fato anterior: a impiedade de Agamêmnon que gerou a fúria de um deus e que afetou todo exército aqueu. Na mesma medida em que foi obrigado a devolver sua prenda de guerra, foi provocado a desejar a cativa que fora entregue a Aquiles. No entanto, a referida disputa será diretamente causa de outros acontecimentos, que trazem outros prejuízos ao conjunto dos guerreiros aqueus. Por causa da disputa entre os chefes ocorre o afastamento de Aquiles da guerra, o pélcida deixa de exercer sua função dentro de sua comunidade e, por consequência, ocorrem inúmeras derrotas militares por parte do exército. Neste cenário, podemos identificar críticas acerca das disputas e interesses pessoais que afetam a totalidade da comunidade. A impiedade de Agamêmnon com Apolo e o conflito público entre ele e Aquiles se mostram

como questões particulares que claramente afetam todo cenário social. Devemos destacar que, na *República*, Platão assume que uma comunidade bem organizada não se estabelece sobre seus interesses particulares, mas sim em vista do bem de todos.

Os poetas, portanto, promoveriam modelos morais que são imperfeitos, mas que são confundidos com instâncias morais adequadas. Por meio do jogo de sedução que se estabelece através da poesia, a audiência é levada a se identificar com tais modelos, que a rigor não se configuram a partir da verdade. Para Platão trata-se de algo pernicioso pois, deste modo o padrão moral da cidade seria fomentado a partir da ignorância e não do conhecimento acerca das verdades inteligíveis. Entretanto, devemos destacar que o sistema poético não pretende estabelecer um referencial fixo como fundamento último para a moralidade a partir do que é representado; a filosofia platônica parece fundar nas formas inteligíveis o princípio do conhecimento e da moralidade. Enfatizando que quando a razão é educada, tendo como referencial as formas inteligíveis, ela não se deixa seduzir por aquilo que é aparente. Das formas inteligíveis participam todas as imagens sensíveis, ou seja, as coisas que estão no mundo, enfatiza-se o fato de que a forma tem primazia ontológica sobre a imagem, que é sensível. A poesia, por sua vez, reproduz, na perspectiva de Platão, segundo sua limitação, uma imagem daquilo que já é uma cópia da realidade, a saber as formas inteligíveis.

1.4 O herói pode funcionar como modelo para o guardião?

Nas seções anteriores da presente dissertação, buscamos apresentar os caracteres que predominam nas personagens épicas e trágicas e a partir desses caracteres tentamos mostrar sob quais aspectos Platão desenvolve alguma crítica aos modelos que estas personagens representam. Em síntese, as personagens funcionam como arquétipos introduzidos no processo de formação moral do homem grego. Mas, mais especificamente, a crítica de Platão

é dirigida ao modo como os poetas representam estes personagens, conforme já afirmamos, e se explica, pois o filósofo “parece ter estado convencido de que a poesia e o poeta haviam exercido um controle sobre a disposição mental e a consciência grega”,⁷⁴ a partir das emblemáticas figuras míticas, referenciais na cultura grega. Esse aspecto naturalmente as coloca na condição de exercerem uma função paideutica determinante, algo que de fato acontece conforme elas se estabelecem no processo de formação moral do homem grego. O cerne do problema para Platão se mostra pois, estes ícones da tradição, ou seja, heróis e deuses, são deliberadamente utilizados em desacordo com o que eles significam, realçados por aspectos estéticos e carentes de características que estejam em consonância com uma mentalidade filosófica, elemento que Platão pretende propor para a cidade.

Especificamente acerca do modelo heroico difundido pelos poemas épicos, explicitamos a crítica direcionada à busca da glória ou da honra, desideratos dos guerreiros representados nos poemas homéricos, em especial, esta seria uma questão que se configura como um problema para Platão. O filósofo considera que este problema representa um dos vários elementos que são perniciosos para a cidade e decorre da ignorância dos poetas, que, por desconhecerem, dentre outras coisas, a natureza divina de deuses e heróis, representam a moralidade que os caracteriza de modo equivocado. Para Platão, as caracterizações atribuídas aos heróis e deuses enfatizam o individualismo, a ganância e o egoísmo, aspectos estes que não podem prevalecer no âmbito da cidade.

Em Homero, esta é uma descrição bastante clara acerca dos heróis, tanto na *Iliada* quanto na *Odisséia*, temos em destaque dois heróis que se preocupam excessivamente com a fama e honrarias. Objetivamente, para o contexto da poesia épica, isto não seria um problema, mas tendo em vista a configuração política que Platão pensa para cidade, o individualismo se tornaria um grave problema. Aquiles, na *Iliada*, caracteriza-se, sobretudo, pela ira que

74 HAVELOCK, 1996, p. 161.

determina grande parte de suas ações ou inações dentro do poema, seu afastamento da guerra é por causa de uma ofensa que lhe é dirigida, e este fato prejudicou todo o exército aqueu, quando ele retorna à guerra, o faz, pois considera-se maculado por algo que seria outra ofensa a ele, no caso, a morte de Pátroclo. Por sua vez, Odisseu, personagem tematizado na *Odisséia*, é mais que um herói astuto e ávido por aventura; seu caráter é sempre voltado para a fama que pretende extrair de suas façanhas. Devemos ressaltar que não há, porque não interessa ao poeta e nem faz parte das disposições mentais do grego arcaico a valoração moral das atitudes dos heróis, por isso não pretendemos assim fazer uma avaliação anacrônica da moralidade que é figurada nos personagens, mas aventar as questões que seriam, segundo a leitura de Platão, impertinentes e que Homero atribui ao caráter dos heróis.

Segundo a perspectiva de Platão, estes modelos promovidos pela épica, poderiam influenciar o indivíduo a não se envolver com as questões de sua comunidade, mantendo-os preocupados apenas consigo e com seus interesses particulares. De tal modo, os indivíduos não se preocupariam com o que seria melhor para a cidade como um todo. No processo de composição de sua justa *politéia* no diálogo *A República*, o filósofo enfatiza que o bom cidadão é aquele que ocupa um lugar na *pólis*, segundo sua natureza e suas aptidões, e em certo aspecto, mantendo o que lhe caracteriza individualmente, ou seja, suas aptidões naturais, porém, estas aptidões devem ser convergidas para o bem de todos e não simplesmente em vista da dilatação da própria individualidade.

Para a configuração da *pólis* platônica, portanto, é necessário que haja uma harmônica comunhão entre todos os cidadãos, visando, em primeira instância, ao bem da cidade. Este modo de lidar com a vida em comunidade revela que o cidadão é parte integrante de sua *pólis* e colabora com os interesses da comunidade e principalmente com o bem da sua cidade. Podemos verificar este argumento em pelo menos dois diálogos platônicos, *A República* e *Críton*. O próprio filósofo afirmara na *República* que o princípio da cidade se dá quando os

homens, que são limitados, buscam uns aos outros para aplacarem as limitações de cada um. Enquanto no diálogo, *Críton*, quando Platão descreve Sócrates recusando-se a fugir da cidade, ele revela que é em comunidade que o homem se realiza como cidadão. Este modelo de cidadão promoveria a justiça na cidade, pois cada um não se preocuparia em tirar vantagem uns dos outros e nem exercer a função que não lhe convêm. Portanto, um dos pontos primordiais da formação da *pólis* ideal na concepção platônica é a adequação do homem às necessidades da comunidade, ou seja, o necessário ajuste para que o homem se adapte, assumindo uma postura que seja conveniente à situação que se exige dele, pois apenas assim seria possível o convívio harmônico e, portanto, pautado por bons valores morais.

Entretanto, efetivamente, os modelos extraídos da arte poética, como já dissemos, se configuram como mau exemplo para a educação dos cidadãos. Os personagens supracitados de Aquiles e Odisseu tenderiam a expressar o padrão moral inconveniente e em desacordo com o que se espera do cidadão. Por isso, “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.”⁷⁵ A cidade, portanto, carecendo de modelos apropriados, revela indiretamente que a filosofia deveria intervir e estabelecer os paradigmas para a formação política do cidadão. Para isso, deve predominar o conhecimento que promova o bem da *pólis*, algo não encontrado na poesia. Aqueles cidadãos que defenderão a cidade, deverão conhecer a verdade e a partir de seu conhecimento, promover a justiça por meio da instituição da justa *politéia*.

Assim, tomando como parâmetro a leitura da *Iliada*, identificamos na figura de Heitor, certas características que o distinguem no que se refere aos aspectos que acima descrevemos, sobretudo da caracterização de Aquiles e Odisseu. Heitor, ao contrário, é mostrado no poema homérico como uma figura cujos valores cívicos são bem dilatados e por

75 SOUZA, 2003, p. 25.

isso, a personagem possuiria características importantes e que descrevem aspectos determinantes para compor a figura do guardião da cidade. O caráter que fora atribuído pelo poeta a Heitor e em especial algumas de suas ações mostradas no poema seriam relevantes para inspirar aqueles cidadãos que assumirão a condição de guardião da cidade, tal como recomenda Platão. Segundo o filósofo, os modelos a serem usados no processo de formação dos cidadãos devem:

[...] persuadi-los [os cidadãos] a absorver da melhor forma as leis, como se elas fossem uma tintura, para que a opinião sobre os perigos e sobre outras coisas se mantivesse indelével graças à educação adequada e para que a tintura não fosse lavada por esses sabões que são tão eficazes, isto é, o prazer, que é mais eficaz que a soda e a lixívia, a dor, o medo e o desejo, mais eficazes que qualquer sabão.⁷⁶

A partir da leitura dos primeiros livros da *República*, em especial aqueles que descrevem como deveria ser o comportamento do guardião, temos uma mostra de como esta figura caracterizada por Platão deve se relacionar com a cidade, estabelecendo vínculos de obrigações e abnegações. Ao guardião, por exemplo, não é permitido destacar-se em relação aos outros cidadãos, sua dedicação à cidade deve ser irrestrita e mesmo quando confrontado com aspectos pessoais, ele deve optar pelo bem e pela felicidade da cidade. Portanto, uma das obrigações do guardião é reconhecer o que lhes cabe e o que lhes é vedado dentro da *pólis* e a outra, que está diretamente relacionada a esta, é saber que, dada a importância da função que lhes fora atribuída, o guardião não poderá abdicar da defesa da cidade em nenhuma circunstância, sobretudo não deverá colocar seus interesses acima dos que são referentes à defesa da cidade, que, a rigor, se configura a partir das leis da *pólis*. Portanto, o guardião, reconhecendo sua função, é impelido a manter a cidade, independente da circunstância e,

76 ἐπαιδευόμεν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ: μηδὲν οἴου ἄλλο μηχανᾶσθαι ἢ ὅπως ἡμῖν ὅτι κάλλιστα τοὺς νόμους πεισθέντες δέξοιντο ὥσπερ βαφῆν, ἵνα δευσοποιὸς αὐτῶν ἡ δόξα γίγνοιτο καὶ περὶ δεινῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων διὰ τὸ τὴν τε φύσιν καὶ τὴν τροφὴν ἐπιτηδεῖαν ἐσχηκέναι, καὶ μὴ αὐτῶν ἐκπλύναι τὴν βαφῆν τὰ ῥύμματα ταῦτα, δεινὰ ὄντα ἐκκλύζειν, ἢ τε ἡδονή, παντὸς χαλεστραίου δεινότερα οὔσα τοῦτο δρᾶν καὶ κονίας, λύπη τε καὶ φόβος καὶ ἐπιθυμία, παντὸς ἄλλου ῥύμματος. τὴν δὲ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν τε πέρι καὶ μὴ ἀνδρείαν ἔγωγε καλῶ καὶ τίθεμαι, εἰ μὴ τι σὺ ἄλλο λέγεις. *A República*, IV, 430a-b.

sobretudo, reconhecer que o seu dever deve prevalecer para além de seus desejos. Todos esses parâmetros estão caracterizados em Heitor dentro do conjunto narrativo da *Iliada*.

A compreensão de suas funções dentro da cidade realça um padrão ético que, a rigor, se acentua na questão da justiça e como ela está inserida na comunidade. No limite, esse é o princípio que fomenta o bem da cidade, tendo em vista que o homem ético é naturalmente o homem justo, e dele decorre o bom funcionamento da cidade. Para ser justo o homem deve se entender como cidadão e conhecer seus direitos e deveres, reconhecer sua função e exercê-la em nome e benefício da cidade. Portanto, os cidadãos que se ajustam a este modelo se compreendem em harmonia, pois neste sentido todos buscam o bem da comunidade, ou seja, tem se em vista a *eudaimonia* da *pólis*. Neste cenário de harmonia prevaleceria a justiça, algo que para Platão, deveria ser concernente para todos os homens. Portanto:

A justiça, definida como a execução da φύσις que é própria de cada um, faz com que a cidade vá assumindo um contorno circular, uma vez que, engendrada sobre o princípio da δικαιοσύνη, ela alargar-se-á como um círculo (κύκλος) onde indivíduo e a cidade devem estar contidos e serem a expressão de uma mesma ordem.⁷⁷

É deste modo que Heitor se mostra no poema Homérico, a rigor, ele é um contraponto ao modelo de Aquiles, preocupado com sua glória e com sua vingança pessoal, seja ela contra Agamêmnon ou contra o próprio príncipe. Heitor procede tal qual o guardião e mantém reta sua força de caráter apesar das circunstâncias. Estamos nos referindo especificamente à passagem do canto IV da *Iliada*, quando Andrômaca antevê o destino ao qual estão fadados os troianos. A partir da queda de Heitor tem-se a queda da cidade, e este fato representa para Andrômaca mais do que a derrota da cidade, mas, sobretudo, especificamente causa de sofrimento para ela. A sugestão implícita é para que o marido abandone o campo de guerra, mantenha-se ao lado dela e a proteja na medida do possível. Entretanto, Heitor esquiva-se

⁷⁷ MORAIS AUGUSTO, 1989, p. 204.

desta possibilidade, abandonar o campo de batalha já decorreria na queda de Tróia, pois ele e a cidade são vinculados de modo irrestrito. Heitor reconhece sua missão, que é defender Tróia e não abdica disso. Um possível contra-argumento, acerca do caráter de Heitor, seria conjecturar que o herói opta por retornar à guerra não porque se interessa por salvar Tróia, mas porque deseja a glória de tê-lo feito. Porém, esta hipótese pode ser refutada, pois em nenhum discurso, público ou privado, ele relaciona a guerra à possibilidade de alcançar a glória e a fortuna, pelo contrário, assume que se trata de uma obrigação, que ele carrega.⁷⁸ O herói também reconhece que a morte é algo natural e chega ao valente ou ao fraco⁷⁹, ou seja, interpretamos a afirmação de Heitor como se ele estivesse a negar o valor da glória no campo de guerra, se o destino de todos é o mesmo, seja do covarde, seja do fraco, lutar apenas faz parte da sua função para qual ele foi alçado e não será o exercício desta função que lhe conduzirá para além do seu destino. As preocupações de Heitor são, como ele dissera anteriormente, com Andrômaca e com o filho, Astianax⁸⁰, mas sua obrigação é com os troianos,⁸¹ por isso ele continua a lutar. Assim, as preocupações de Heitor são com aquilo que lhe afeta diretamente, mas as obrigações são para com a cidade. Este aspecto é similar à condição de Sócrates, que casado com Xantipa, pai de três filhos, recusou-se a abandonar sua condição de filósofo para salvar-se. Heitor reconheceu que da morte não escaparia, mas, se fugisse perderia o respeito da cidade e deixaria de ser aquilo que ele significava dentro dela.

A dignidade da morte daqueles que caem em nome da defesa de sua pátria é tematizada de modo valoroso, Homero expressa o valor da morte em defesa da cidade por meio de Heitor, que diz:

78 *Iliada*, VI, 492 – 493.

79 *Iliada*, VI, 487 – 488.

80 *Iliada*, VI, 453.

81 *Iliada*, VI, 441 – 442.

Combatei pois cerrados nas naus! E se algum de voz alvejado ou golpeado, encontrar a morte e o destino, que morra! Pois não é vergonha nenhuma morrer pela pátria. Pois a salvo ficam a mulher e os filhos, e a sua casa e propriedade incólume, se os argivos partirem nas naus para a amada terra pátria.⁸²

Este discurso, pronunciado pelo priâmida reflete o ideal de guerreiro que se sacrifica pela cidade. Mas este é um tema que é repetido por outros poetas, como o ateniense Tirteu, que tinha a cidadania espartana e vivera no século VII a.C., a quem Bruno Snell considera ser o primeiro a destacar uma *areté* voltada para os aspectos cívicos em relação ao Estado propriamente. Diz Snell:

Tirteu é, ao que parece, o primeiro que, ao delinearem-se as diferentes interpretações de ἀρεταί, procura formar uma ideia clara e unitária do que vem a ser a ἀρετή. Mas talvez ainda mais importante é que não se limite a discernir a unidade superindividual, na qual o individuo vive pela e pela qual ele deve por em jogo a vida, na família ou na pátria concreta, mas que procure, pela primeira vez, captar essa entidade de forma mais abstrata. É um ξυνόν ἐσθλόν, um bem comum, para a cidade e para o povo, que o homem se mostre valoroso na batalha. Aqui se insinua pela primeira vez a ideia de Estado.⁸³

Vejamos um fragmento de um poema atribuído a Tirteu.

Pois é belo que um homem valente morra
caído na frente de batalha lutando por sua pátria.
Mas, abandonar suas terras e seus campos férteis
e mendigar é de todas as coisas a mais vergonhosa.
[...]
Com coragem por nossa pátria lutemos e pelos filhos
morrámos sem poupar nossas vidas.
vamos! Ó jovens lutai, permanecendo uns ao lado
dos outros,
não tomeis a iniciativa de fuga vergonhosa nem do medo,
mas tornai grande e intrépido no peito o coração e não ameis a vida

82 ἀλλὰ μάχεσθ' ἐπὶ νηυσὶν ἀολλέες: ὅς δέ κεν ὑμέων βλήμενος ἢ τυπεὶς θάνατον καὶ πότμον ἐπίσπῃ τεθνάτω: οὐ οἱ ἀεικέες ἀμυνομένῳ περὶ πατρὸς τεθνάμεν: ἀλλ' ἄλογός τε σὴν καὶ παῖδες ὀπίσσω, καὶ οἶκος καὶ κληῖρος ἀκήρατος, εἴ κεν Ἀχαιοὶ οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν. *Iliada*, XV, 494 – 499.

83 SNELL, 2012, p. 181.

quando lutais contra o inimigo.⁸⁴

Portanto, o herói épico pode se configurar em um modelo para o guardião, se ele tiver algum caráter que corresponda com a função que exercerá para a defesa da cidade. Heitor detêm algumas delas e, apresentadas algumas dessas características que norteiam o guardião em comparação com a descrição do príncipe, devemos analisar outros aspectos da figura deste herói. Assim, compreenderemos mais profundamente quais relações ele estabelece com a cidade.

⁸⁴ Fragmento transmitido por Licurgo (Leocr. 107) Tradução do texto estabelecido por M. L. West, *Iamb et Elegi Graeci*, II Oxford, university press, 1972 p. 154.

2 O GUARDIÃO HOMÉRICO

2.1 A fortuna histórica e poética de Heitor

Considerando as peculiaridades e as distinções acerca da personagem Heitor e até mesmo o quase silêncio dos tragediógrafos, de um modo geral, assim como o do próprio Platão, sentimos a necessidade de investigar pressupostos acerca da figura do príamida. Buscaremos, portanto, elencar e discutir algumas considerações teóricas sobre o herói troiano, cuja composição é motivo de controvérsia, e que, a princípio, nos parece possuir alguns traços diferenciados no que se refere a certos padrões da composição dos personagens do cenário poético da *Iliada*. Nosso objetivo é compreender se há alguma discrepância da figura de Heitor em relação ao mito que abarca a guerra em uma perspectiva para além do poema homérico.

Podemos observar que, no mais das vezes, as principais figuras dramáticas representadas nos poemas de Homero são possuidoras de características excepcionais, como a força de Aquiles, a inteligência prática de Odisseu, a beleza de Helena, até mesmo personagens secundários, como Enéas e Sarpedon, ambos de ascendência divina, possuem características especiais. A princípio, nada estranho, tendo em vista que a poesia grega reproduzia as concepções míticas estabelecidas em sua cultura. Assim, as figuras proeminentes possuíam fortes vínculos com as divindades e eram portadores de dons supra-humanos. A discrepância está justamente em Heitor, cujas características se revelam substancialmente marcadas por traços de um homem comum.

Heitor, como afirmamos em outras passagens desta dissertação, é determinado por características bastante humanas. Na sequência deste capítulo, destacaremos Heitor a partir de uma comparação com Aquiles, com o intuito de perceber as diferenças que os colocam em

lados opostos, tanto no que se refere à personalidade, quanto na forma como encaram a guerra. Este aspecto, em alguma medida, é balizado pelos traços com os quais o poeta os descreve na *Iliada*, Aquiles é carregado de uma força indômita de origem divina, Heitor é o homem que tenta superar as dificuldades com os recursos que possui.

O que nos interessa nesta seção de nosso texto é investigar como alguns estudiosos compreendem e justificam os aspectos que distinguem Heitor dos demais personagens iliádicos. Imaginamos que assim será possível averiguarmos, pelo menos parcialmente, como a figura desse herói é tratada no contexto dos estudos contemporâneos sobre a obra homérica. Nossa pedra de toque nesta seção será a caracterização de Páris, um contraponto interno ao elenco de figuras troianas.

Efetivamente, há um debate que tenta localizar Heitor na tradição homérica. Alguns estudiosos defendem que o príamida seria uma personagem introduzida no ciclo da guerra de Tróia a partir da *Iliada*, ou seja, a personagem seria posterior ao contexto mais amplo que abarca todo um conjunto mitológico que retrata o conflito entre aqueus e troianos. Sendo uma personagem composta pelo poeta especificamente para a *Iliada*, Heitor seria um herói completamente idealizado por Homero, sem qualquer raiz na tradição que precede o poeta.

Scott em *The Unity of Homer*, defende a ideia de que Heitor seria uma personagem tardia na tradição. Seu argumento torna-se mais polêmico ao afirmar que o herói de Tróia seria inclusive uma figura Grega que fora “emprestada” aos troianos. “Heitor, em nome, vestimenta, caráter e tudo mais, é um grego emprestado ao inimigo”⁸⁵. Elencamos alguns argumentos deste autor para apresentar sua perspectiva acerca da figura de Heitor. Em seguida apresentaremos outros pontos de vista para contrapor a posição de Scott, assim, poderemos refletir acerca do tema tão controverso.

85 Hector, in name, dress, character, and all, is a Greek loaned to the enemy. SCOTT, 1921, p. 226.

A possibilidade de Heitor ser uma personagem de origem grega, segundo Scott, tem sua primeira explicação por meio de um argumento etimológico. O autor afirma que o nome Ἡκτωρ (Heitor) possui origem grega, assim como os nomes de outras personagens, por exemplo: Dêifobo, Heleno, Antifonos, Polixena, Polidoro, Agaton e também os nomes da esposa Andrômaca, e do filho, Astianax.⁸⁶ Para contrastar Heitor com Páris, Scott destaca que, dentre os personagens centrais do lado troiano, o marido de Helena seria o único dos líderes a possuir um nome realmente estrangeiro.⁸⁷ Este fato seria, pois, a concepção mitológica acerca da guerra de Tróia estava centrada em Páris, sendo que alguns outros personagens troianos teriam sido introduzidos posteriormente pelo poeta da *Iliada* para elaborar o mito.

Para reforçar este argumento, Scott recorre à falta de menção a Heitor em outros poemas que tematizavam a guerra de Tróia. Segundo o autor, o nome do herói troiano não é mencionado na tradição pré-homérica ou nos outros poemas que compõem os *Ciclos épicos*.⁸⁸ Acerca de Heitor, haveria uma única referência além da *Iliada*, a saber, o príamida tem seu nome referido no poema *Cypria*⁸⁹, quando é apontado como sendo o causador da morte de Proseliteus, o primeiro aqueu a ser morto, logo no desembarque nas terras troianas. Entretanto, Homero, na *Iliada*, diz que quem matou Proseliteus fora um dardânio⁹⁰ e, segundo Scott, Homero nunca se refere a Heitor como dardânio⁹¹, o poeta apenas se refere ao herói pelos epítetos que o qualificam, pelo adjetivo pátrio, “troiano” ou pelo termo patronímico “priâmida”, que vem a ser, “filho de Príamo”. Esta menção na *Cypria*, seria possivelmente

86 SCOTT, 1921, p.239.

87 SCOTT, 1921, p.239.

88 Seriam estes conjuntos de poemas que abordam a mitologia grega, a rigor *Iliada* e *Odisséia* fazem parte do conjunto de poesias.

89 É incerto o nome do compositor da *Cypria*, sendo três nomes apontados como autores: Estanásio de Creta, Egésias de Salamina ou Cíprias de Helicarnasso.

90 *Iliada*, II, 695-710.

91 SCOTT, 1921, p.227.

uma fraude ou, por outra hipótese, uma tentativa equivocada de fazer menção a Heitor no contexto dos *Ciclos épicos*, que são posteriores à *Iliada*.

Se Heitor não é uma figura mencionada na mitologia acerca da guerra entre aqueus e troianos, quem seria a figura principal do exército oriental? Scott afirma que Páris tradicionalmente era considerado o principal herói troiano no mito da guerra envolvendo os aliados dos atidas contra Tróia. O autor argumenta que dentre os troianos, é sobre o marido de Helena que se centram todas as ações nos textos dos *Ciclos épicos*, o que faz com que ele afirme ser Páris a figura proeminente no mito original. Segundo o autor de *The unity of Homer*, Páris era destacado como líder do exército de Tróia, mas, por questões morais, fora necessário forjar um novo protagonista troiano para a *Iliada*.

Páris era o tradicional líder e campeão dos troianos, mas por razões morais não pode ser feito o protagonista do poema. O poeta, por isso, o degradou e criou um herói com nobreza de caráter suficiente para ganhar simpatia para sua causa. Heitor, como ele aparece em Homero, é a criação do poeta que concebeu a ideia da *Iliada*; sem Homero não teria havido nenhuma tradição de Heitor.⁹²

Scott apresenta alguns elementos que visam enfatizar seu ponto de vista, o autor defende que a excelência guerreira de Páris era superior a do irmão. Entretanto, o valor de Heitor na *Iliada* decorre do fato dele ser moralmente mais virtuoso que o marido de Helena, sobretudo nos aspectos sociais e familiares.⁹³ Perspectiva esta que é corroborada por Schein. “Heitor, eminentemente um herói familiar e social, cujo sentimento de vergonha é a sua

⁹² Paris was the traditional leader and champion of the Trojans, but for moral reasons could not be made the protagonist in the poem. The poet therefore degraded him and created a hero with sufficient nobility of character to win sympathy for his cause. Hector, as he appears in Homer, is the creation of the poet who conceived the idea of the *Iliad*; without Homer there would have been no tradition of Hector. SCOTT, 1921, p. 226.

⁹³ SCOTT, 1921, p. 217.

principal virtude heroica, é levado às suas percepções mais profundas pelo reencontro com sua família no sexto canto.”⁹⁴

A participação de Heitor no campo de batalha, segundo Scott, seria de pouca relevância. Ele destaca que, a rigor, Heitor não elimina nenhum inimigo de grande valor durante todo o poema, Pátroclo é morto com a intervenção de Apolo e, efetivamente, Heitor apenas aplica o último golpe, quem precipita o inimigo à queda é Eufobos, que o atinge com um bastão⁹⁵. Além do mais, a morte do companheiro de Aquiles faria parte de uma cadeia de eventos que decorrerá na morte do próprio Pélide. Páris, por sua vez, teria envolvimento mais relevante com a guerra do que Heitor, conforme o próprio mito revela, assim, Páris é o causador da guerra e o responsável por matar Aquiles, ou seja, estaria envolvido em eventos determinantes do conflito entre aqueus e troianos. Scott também elenca os epítetos atribuídos a Páris como elementos que visam justificar a maior proeminência do esposo de Helena em relação a Heitor. Segundo Scott, os epítetos relacionados a Páris têm conotação mais nobre em relação aos atribuídos ao irmão.

O comentador do M 93 diz que Páris foi chamado Alexander desde que ele defendeu sua pátria quando o inimigo veio contra ela. Evidentemente, os títulos honoríficos “divino”, “como um deus”, “rei Alexandre”, o que à primeira vista parecem tão inadequados em Homero, estão em completa harmonia com a tradição pré-homérica.⁹⁶

Estes epítetos seriam, conforme Scott afirma, resquícios dentro da *Iliada*, da proeminência de Páris sobre o Heitor. Por essas questões, Scott defende que o realce que Heitor recebe nos poemas homéricos é artificial por ser ele uma personagem cuja inserção na tradição fora tardia.

94 Hektor, preeminently a familial and social hero, whose sense of shame is his main heroic virtue, is led to his deepest perceptions by the reunion with his family in book 6. SCHEIN, 1984, p. 181.

95 *Iliada*, XVI, 791-842.

96 The scholiast to M 93 says that Paris was called Alexander since he defended his fatherland when the foe came against it. Evidently the honoring title "divine", "godlike", "royal Alexander", which at first glance seem so inappropriate in Homer, are in complete harmony with pre-Homeric tradition. SCOTT, 1921, p. 228.

Scott considera que a beleza física que caracteriza Páris também é um elemento que o destacaria dentro da tradição, mas o modo como as atitudes morais da personagem são mostradas no conjunto poético da *Iliada* levaria a audiência a questionar sua excelência de caráter.⁹⁷ Devemos enfatizar o valor que a beleza física possui dentro da cultura grega. Trata-se de uma excelência que está associada ao valor moral, segundo a concepção prevalecente no contexto da Grécia antiga. No capítulo anterior, citamos Tersites e Dólon, exemplificando dois modelos de personagens moralmente questionáveis dentro da narrativa da *Iliada*, cujos caracteres são expressos em más compleições físicas, ou seja, a falta de valor moral dos personagens em questão fora especificada na falta de beleza física que lhes caracterizava. A representação de Páris contrariaria este modelo difundido na épica, ele é belo e possui uma certa virtude guerreira, mas, segundo Scott, não possuiria o valor moral que corresponda às virtudes referidas. Assim, as duas características mais marcantes de Páris, sua beleza física e sua moral seriam consideradas contraditórias em relação aos valores que eram atribuídos os heróis épicos. Este aspecto explicitaria a necessidade de que houvesse uma personagem que representasse adequadamente os troianos, um herói cuja excelência moral cativasse a audiência. Portanto, segundo a perspectiva de Scott, a personagem Páris teria sido diminuída, enquanto um outro guerreiro, moralmente mais adequado, teria sido inserido para atrair a simpatia do público para a causa troiana.

Portanto, destacando a caracterização de Páris dentro da *Iliada* e buscando elementos para além do poema homérico, Scott conclui que o marido de Helena era a figura proeminente em uma primeira tradição acerca do mito da guerra de Tróia. E esta caracterização leva o autor a questionar a figura de Heitor dentro desta tradição primitiva, pois, na mesma medida que a caracterização de Páris se mostraria elevada dentro dos poemas dos *Ciclos Épicos*,

97 SCOTT, 1921, p. 207-208.

segundo a leitura de Scott, a de Heitor aparenta estar em desacordo com o próprio conjunto do poema que nos foi legado a partir de Homero.

Evidente que não se trata de uma questão resolvida, as posições de Salzberger e Burgess são contrárias as que foram apresentadas no livro *The Unity of Homer*. Os autores atacam de forma distinta o ponto de vista de Scott. Tanto a questão etimológica quanto o argumento de que não há menções acerca de Heitor, na tradição para além da *Iliada*, são refutados. Salzberger defende que, na realidade, o nome de Heitor é de origem frígia. E ele também discorda que esta questão etimológica acerca da nomenclatura do herói permitiria qualificá-lo como uma personagem tardia, ele afirma:

Mas para colocar o ponto de vista único onomástico, não é necessário considerar Heitor como um personagem tardio. Aqueles que forjaram a genealogia dos Priâmiada, dentre eles Homero, entendiam Ἕκτωρ como sinônimo de ἐχέτωρ, e partiram disto para criar os nomes de seus antepassados e seu filho, de acordo com o patronímico. Mas o verdadeiro significado de Ἕκτωρ, que havia escapado aos gregos, foi preservada por Hesíquio: Δαρεῖος, ὑπο Περσῶν ὁ φρόωμιος, ὑπο δὲ Ἕκτωρ. Esta é então uma expressão frígia, que nada tem em comum com ἐχέτωρ. Nada impede que ele tenha sido representado na tradição mais primitiva.⁹⁸

Assim Salzemberg desqualifica sistematicamente o primeiro argumento de Scott.

Por sua vez, Burgess em *The tradition of the trojan war in Homer and the epic cycle*, ataca a perspectiva de Scott de que Heitor é uma personagem não mencionada nos *Ciclos Épicos*. Segundo Burgess, Heitor poderia sim ter sido o causador da morte de Proseliteus. O comentador levanta um elemento que eventualmente poderia causar contradições entre as passagens da *Iliada* e da *Cyprias*. Na ocasião da invasão e incêndio das naus gregas, que foi liderada ativamente por Heitor, o primeiro navio a ser incendiado é justamente o de

98 Mais, à se placer au seul point de vue onomastique, il n'est pas nécessaire de considérer Hector comme un personnage tardif. Ceux qui ont forgé la généalogie des Pyramides, et Homère lui-même, ont compris Ἕκτωρ comme synonyme de ἐχέτωρ, et sont partis de là pour créer les noms de ses ascendants et de son fils, d'après la patronymie. Mais le vrai sens de Hector, qui devait échapper aux Grecs, a été conservé par Hésychius: Δαρεῖος, ὑπο Περσῶν ὁ φρόωμιος, ὑπο δὲ Ἕκτωρ. C'est donc un mot phrygien, qui n'a rien de commun avec Ἕκτωρ. Rien n'empêche qu'il ait figuré dans la tradition même la plus primitive. SALZBERGUER, 1926, p. 404.

Proseliteus,⁹⁹ mas o poeta não faz qualquer menção ao fato de Heitor tê-lo matado assim que os aqueus chegaram à costa troiana. Entretanto, acerca deste fato, Burgess apresenta o problema e ele próprio o refuta afirmando que o silêncio do poeta se justifica, pois Homero teria evitado tecer comentários sobre o evento, tendo em vista que Heitor seria figura de destaque em um momento posterior e, ao desviar-se do relato, o poeta teria evitado desgastar a personagem naquela passagem.¹⁰⁰

Burgess, que além de conferir valor à referência da *Cypria* na qual se diz que Heitor poderia ser o causador da morte de Proseliteus, defende que o herói é, de fato, uma personagem pertencente à tradição para além da *Iliada*. Ele sustenta sua argumentação a partir de evidências artísticas, segundo ele, há vasos com desenhos de Heitor que remeteriam o herói à tradição mais primitiva da guerra tal como Páris, Aquiles ou qualquer outro herói iliádico. Como evidência material, Burgess comenta sobre um vaso do século sexto a.C., no qual está representada uma imagem de Heitor vindo em defesa de Troilo, seu irmão, quando Aquiles o ameaçava.¹⁰¹ Tal cena não é descrita na *Iliada*, assim como outras representações artísticas que retratam Heitor.¹⁰² Deste modo, Burgess procura refutar a ideia de que não há menções a Heitor nas tradições não-homéricas. A cena de casamento entre Heitor e Andrômaca, representada por Safo¹⁰³, é outro elemento não mencionado na *Iliada*, mas, que

99 *Iliada*, II, 695-710.

100 BURGESS, 2001, p. 64.

101 There is also artistic evidence for Hector in non-Homeric myth. On two Greek vases from the early sixth century Hector is portrayed coming to the aid of Troilus when Troilus is ambushed by Achilles. The ambush of Troilus is a favorite subject of early artwork and probably pre-Homeric (though we cannot be certain that Hector's involvement is also early). BURGESS, 1960, p. 64.

102 There is additional evidence to consider. Sappho's lines about the wedding of Hector (44 L-P) may very well be based on traditions that are independent of the *Iliad*. The same could be argued for the non-Iliadic concept that Apollo was the father of Hector, found in Stesichorus (224 PMG), Ibycus (295 PMG), and in later sources (see Gantz 1993:562). Page claims that the formulaic nature of epithets referring to Hector signifies that he has a long-standing existence in tradition. Then there is the old hypothesis that Hector is a very old figure who originated in mainland myth. Although this is impossible to prove, if it has any validity it obviously precludes his Homeric invention. Another speculative yet respectable theory is that Paris and Hector represent a primitive motif of unequal brothers or that they are even evolved from a long-standing motif of twins in Indo-European myth. This tells us nothing of the origin of Hector, but it certainly reduces any seeming luster of freshness about him. All of these arguments are debatable, but their cumulative weight causes me to believe that Hector belongs to the pre-Iliadic tradition. BURGESS, 1960, p. 64 – 65.

103 Safo fragmentos 16 e 44.

também surge como evidência para Burgess reafirmar sua perspectiva. “Todos esses argumentos são discutíveis, mas os seus pesos cumulativos fazem com que eu acredite que Heitor pertence à tradição pré-iliádica.”¹⁰⁴

Por fim, gostaríamos de apresentar uma perspectiva que nos parece neutra quanto ao problema da tradição acerca de Heitor. Jesper Svembro comenta a origem do nome de Heitor sem fazer qualquer menção à natureza histórica do herói troiano. O comentário de Svembro remonta a árvore genealógica do príamida e busca dar um sentido ao significado de seu nome.

Astianax não é nada mais que um epíteto de Heitor que tornou-se o nome de seu filho. O nome de Heitor é também comentado por Homero, embora mais discretamente: “você havia dito que você iria defender a cidade”, disse Sarpedon à Heitor. Para os antigos, *Héktôr* não é nada mais que uma variante de *ekhétôr*, “que sustenta, que possui, governa”. O nome Heitor parece então referir-se aos heróis que o usam. Mas é preciso ir mais longe. Safo emprega este nome como epíteto de Zeus, e é, pois, precisamente aí que Heitor “afirma ser o filho”. Heitor é o descendente de Zeus, do qual ele recebe um epíteto como nome próprio: tanto melhor se ele se chama mesmo assim enquanto “possuidor” da própria cidade de Tróia, mas o primeiro significado de seu nome não é este. É verossímil que os nomes de seu pai e de seu avô obedecem o mesmo princípio, embora eles dão também impressão de designar os seus portadores: em dialeto eólico Príamo quer dizer *Pérramos* sinônimo de *basileús* “rei”. Embora *pérramos* convenha a Príamo como um epíteto, a palavra se aplica em primeiro lugar ao seu pai, o rei Laomedonte. Por sua vez, *Lao-médôn* significa “aquele que governa o povo”, epíteto que, é claro, convém à Laomedonte, mas é em primeiro lugar e sobretudo o [nome] de seu pai, o rei de Ilíon. Em uma linhagem onde a função (ou o trabalho) é herdada de pai para filho, o epíteto do pai aparece facilmente como a designação funcional do filho, uma vez que este sucedeu seu pai.¹⁰⁵

104 All of these arguments are debatable, but their cumulative weight causes me to believe that Hector belongs to the pre-Iliadic tradition. BURGESS, 1960, p. 65.

105 Astyanax n'est rien d'autre qu'une épithète d'Hector devenue le nom de son fils. Le nom de Hector est lui aussi glosé par Homère, quoique plus discrètement: "tu disais que tu allais tenir, héxemen, la ville", dit Sarpedon à Hector. Pour les anciens, Hector n'était qu'une variante de *ekhétôr*, "qui tient, que possède, qui gouverne". Le nom Hector semble donc renvoyer au héros qui le porte. Mais il faut aller plus loin. Sappho emploie ce nom comme épithète de Zeus, dont précisément Hector "prétend être les fils". Hector est le descendant de Zeus, dont il porte une épithète comme nom propre: tant mieux s'il porte bien son nom en "tenant" lui-même la cité de Troie, mais première signification de son nom n'est pas celle-là. Il est vraisemblable que les noms de son père et de son grand-père obéissent au même principe, bien qu'ils donnent, eux aussi, l'impression de désigner leur porteurs: en dialecte éolien Priam se dit *Pérramos*, synonyme de *basileús*, "roi". Bien que *pérramos* convienne à Priam comme épithète, le mot s'applique en premier lieu à son père, le roi Laomédon. À son tour, *Lao-médôn* signifie "qui gouverne le peuple", épithète qui, bien entendu, convient à Laomédon lui-même, mais qui est d'abord et surtout celle de son père, le roi Ilos. Dans une lignée où la fonction (ou le métier) s'hérite de père en fils, l'épithète du père apparaîtra facilement comme la désignation fonctionnelle du fils, une fois que celui-ci a succédé à son père. SVEMBRO, 1970, p. 82-83.

Platão, no *Crátilo ou sobre a correção dos nomes*, alude ao significado do nome de Heitor, afirmando que se remete a “possuidor”. Também no diálogo *Crátilo*, Platão faz menção à relação entre os nomes de Heitor e Astianax, e, por meio de uma fala de Sócrates, menciona: “*por ele [Heitor] ser baluarte das teucras muralhas. Parece-me acertado, por isso, dar ao filho o nome de Astianacte (sic), rei da cidade de que o pai era baluarte, como nos diz Homero.*”¹⁰⁶ Embora nem o comentário de Svembro e nem a passagem do diálogo platônico apontem para uma proposta de interpretação acerca do problema, elas nos são relevantes pois destacam a ligação de Heitor com a cidade de Tróia. Platão especificamente estabelece um elo direto entre o nome do herói, o nome de seu filho e a função de defensor e guardião de Tróia que o príncipe possuía.

Assim, embora a questão acerca do pertencimento de Heitor à tradição não-homérica seja de difícil solução e um tema a parte de nossa pesquisa, sentimos a necessidade de averiguá-la, pois é preponderante para nossa discussão determinar a origem do valor moral de Heitor. Portanto, estes argumentos apresentam a possibilidade de Heitor ser uma composição tardia, um herói que se distingue dos demais por ser uma figura de um contexto distinto dos outros.

2.2 Contrastes entre Heitor e Aquiles

Podemos determinar a principal polarização dentro dos poemas homéricos como sendo entre Heitor e Aquiles, sobretudo a partir da composição dos caracteres dos dois principais heróis da *Ilíada*. Nos parece que o poeta estabeleceu uma condição de antagonismo entre eles. E o destaque desta oposição se dá, sobretudo, a partir da personalidade que eles

¹⁰⁶ “οἷος γάρ σφιν ἔρυτο πόλιν καὶ τεῖχεα μακρά.” διὰ ταῦτα δὴ, ὡς ἔοικεν, ὀρθῶς ἔχει καλεῖν τὸν τοῦ σωτήρος ὕν Ἀστυάνακτα τούτου ὁ ἔσφζεν ὁ πατήρ αὐτοῦ, ὡς φησιν Ὅμηρος. *Crátilo*, 392e.

possuem. Aquiles é marcado por suas intensas paixões, e por isso, contradizendo sua força física e a condição de guerreiro quase imbatível, ele é vulnerável a todos os afetos de sua alma. Heitor é centrado em sua missão, impelido pela condição de protetor de Tróia, seu ímpeto é voltado para a defesa de sua cidade, algo que leva a cabo tão intensamente, que acaba por conduzi-lo à morte.

São figuras dramáticas distintas, Aquiles representa o individualismo do herói que busca uma glória imperecível. Saiu da Ftia aos dezessete anos desejando a distinção heroica, a permanência na memória das futuras gerações, por isso acaba por escolher uma vida breve e intensa, preterindo o esquecimento de uma longa existência. Heitor não tem escolha, figura na frente de batalha em uma guerra causada por seu irmão e que deveria ser sustentada por seu pai, verdadeiro rei da cidade, mas este, apenas cuida dos assuntos ritualísticos e religiosos, dada a avançada idade.¹⁰⁷ Os caracteres que definem Aquiles e Heitor estão expressos na forma como eles lidam na guerra, fazendo-os parâmetros de dois modelos éticos.

Partindo desta perspectiva, podemos observar que a *Iliada* tende a oscilar entre estes dois polos éticos, Aquiles e Heitor.¹⁰⁸ Ao longo dos vinte e quatro cantos do poema os personagens assumem posturas distintas, Heitor, ativo na guerra, tenta proteger sua cidade e os concidadãos troianos. Aquiles, recluso em sua tenda, recusa-se a lutar até que as consequências da guerra lhe afetem diretamente. A guerra tem, para cada um dos dois, uma razão específica, que é concernente com a personalidade que possuem. O pélcida luta por manter seu nome, o príamida por manter sua cidade.

Para Aquiles, a guerra é uma possibilidade de glória a partir da prevalência de seus feitos, a conquista de Tróia parece ser um fato menos importante do que a fama que decorrerá

107 Aqui nos permitimos uma breve comparação com Céfalos e Polemarco, o pai que abdica do debate filosófico logo no primeiro livro da *República* e vai cuidar dos assuntos religiosos, enquanto o filho, seu herdeiro, assume a missão do progenitor.

108 Hektor and Achilles appear or are referred to more frequently than other figures in the *Iliad*, Hektor in all twenty-four books and Achilles in every book, except book 3. Their actions are the main actions of the poem, which reaches its climax on kills the other. They speak at greater length and more vividly individually than any other characters. In this way they are characterized more deeply and fully, and their behavior made to reflect the inner "selves" expressed by their speeches. SCHEIN, 1984, p. 179.

da derrubada da cidade troiana. Entretanto, após a ofensa cometida por Agamêmnon, Aquiles deixa de lutar pelos aqueus, abandona a guerra e só irá voltar a ela quando for buscar sua vingança pessoal contra o assassino de seu melhor amigo. Heitor, por sua vez, luta por manter a *pólis* que herdará de seu pai e passará para seu filho. O priâmida vê a guerra como a última instância de defesa da sua cidade e não particularmente como um modo de alcançar o κλέος. A glória seria uma decorrência da vitória sobre os inimigos, o que se mostra importante para ele, é o exercício de suas obrigações. De tal modo, a ascensão ao panteão dos heróis imortais seria, para Heitor, uma consequência e não um fim em si mesmo. Um reconhece a potência do outro e ambos sabem que a derrota do exército inimigo será facilitada pela queda de seu baluarte.

Com efeito, esta justaposição é para nos lembrar do custo dos atos heroicos supremo de Aquiles. Heitor morre lutando não só pela a glória, mas também pela vida de fragilidade familiar, caracteristicamente troiana na *Iliada*, da qual ele e Andrômaca são os principais exemplos do poema.¹⁰⁹

Aquiles e Heitor não se revelam apenas como meros espectros da idealidade poética, pois, embora suas figuras sejam construídas em vista de uma beleza quase divinizada, são personagens com traços contundentes de humanidade. Aquiles é o herói que expressa seu desespero, suas paixões. Heitor é o herói que não desconhece o medo, mas opta por não recuar, seus sentimentos transitam entre seus desejos pessoais e as exigências da função de defensor de Tróia. São dois heróis que estão em lados opostos em um poema que expressa a luta pela glória conquistada no campo de batalha e a constante necessidade de honra. Mas, como entender mais profundamente o que particulariza estes dois heróis homéricos? Sobretudo, como entender seus caracteres do ponto de vista filosófico?

109 In the effect of this juxtaposition is to remind us of the cost Achilles' supreme heroic act. Hektor dies fighting not only for glory but also for the life of tender domesticity, characteristically Trojan in the *Iliad*, of which he and Andromache are the poem's prime exemplars. SCHEIN, 1984 p. 76.

Aquiles é, pela tradição, recorrentemente caracterizado como o herói sem mediania, tudo que lhe arrebatava a alma é em excesso e por isso excessiva são suas ações. É Aquiles o herói das bruscas mudanças de resolução, ele é, muitas vezes, interpretado a partir de sua intensa passionalidade. Possuidor de um *pathos* que rege sua forma de agir, o pélcida é movido pelas afecções que lhe afligem a alma. Aquiles saiu da guerra por causa da ira que passou a sentir por Agamêmnon e voltou à guerra por causa da ira que passou a sentir por Heitor. Portanto, nos parece que é este *pathos* que conduz suas ações. A ira de Aquiles, segundo a análise de Jean-Pierre Vernant, o faz desconhecer o freio social¹¹⁰. Por outro lado, Havelock, em *Prefácio a Platão*, busca uma abordagem antropológica para explicar a ferocidade essa *mênis* de Aquiles. Havelock confere ao código social¹¹¹ que rege o mundo homérico, a causa da intensa busca de honra e glória, por parte do pélcida. David Konstan, em *Emotions of the ancient Greeks*, por sua vez, defende como tese geral que as emoções não são algo que se vivencie exclusivamente na intimidade, mas seriam algo público, algo que pode e se deve expressar diante daqueles que são considerados iguais.¹¹²

Aquiles tem características humanas, mas sua origem é divina, possui uma força indômita que advém de sua natureza. O caráter passional é a principal marca de sua

110 Aquiles, um ser marginal, encerrado na solidão ativa de sua cólera. [...]. Surdo à piedade quando extrapola seu ressentimento selvagem. [...]. Seria Aquiles avesso ao *aidós*, aquele sentimento de reserva e moderação que age à maneira de freio, nos dois sentidos, para cima e para baixo, para manter o equilíbrio [...]. Qualquer ofensa à sua dignidade provoca um efeito pendular de um extremo a outro. VERNANT, 1977, p. 33.

111 Segundo Eric Havelock, Aquiles, ao encolerizar-se contra Agamêmnon, está amparado pelo código social de seu tempo. Os melhores guerreiros têm por direito consuetudinário escolher primeiro a melhor parte do espólio da guerra. Agamêmnon é o comandante chefe, Aquiles o mais valente e o melhor combatente dentre os aqueus. Cada um ao perder seu prêmio teria sua honra maculada. Ele abrange a explicação apresentando o significado dos termos *Nomói* e *Ethéa*: segundo o autor, estes termos adquiriram sentidos distintos, o primeiro significando lei estatutária, o segundo significando convenção social. Entretanto essa distinção é mais recente. Homero, por exemplo, não fazia distinção no uso do termo *nomói* e o aplicava no sentido de convenção social. Hesíodo pode ter empregado ambos os termos como comportamento social apropriado, virtuoso. Aplicando uma sutil distinção, *nomoi* referiria ao âmbito público e *ethéa* ao âmbito particular. Outra importante consideração que Havelock faz é a indistinção entre costumes dos homens e costumes dos deuses. Homero faz essa fusão de modo claro. Platão, por sua vez faz a oposição de sentidos entre *nomói* e *ethéa*. HAVELOCK, 1996.

112 KONSTAN, 2006.

personalidade.¹¹³ Assim, nos parece que na alma do pélida, apenas tem espaço para suas paixões. Por exemplo, quando da ocasião da peste que dizimava a hoste dos aqueus, Aquiles se colocou à disposição da defesa de Calcas, que acusaria insultos de Agamêmnon a Crísis como causa da mortandade no acampamento. Mostrando-se conciliador tentou convencer o atrida de que devolver Criséida seria melhor para todos. No entanto, quando se sentiu ofendido pelo líder da confederação, tendo seu butim de guerra tomado, desconsiderou por completo que seus aliados contavam com sua presença no campo de batalha e fechou-se em sua tenda, junto com todo seu exército, que ficara recluso no acampamento, sem exercer a função de guerra, característica do guerreiro. Aquiles possui o ânimo intensamente sujeito ao que deseja, por isso desconsidera a dignidade do outro, o fato de ter ultrajado o cadáver de Heitor mostra muito bem este elemento de seu caráter. Assim como a gana com a qual buscara vingança pela morte de Pátroclo enfatiza tal aspecto de sua personalidade. Aquiles se afeta por tudo aquilo que lhe falta, quando lhe é tirada Briséida ele se afasta da guerra, quando lhe é tirado Pátroclo, retorna. Em ambos os momentos, é violentamente conduzido pela dor da perda. Quando a ira domina seu ânimo, ele ataca vorazmente e ignora que há no inimigo algo que se deva honrar, tal como exigiu que fosse honrado por Agamêmnon. A fala que profere momentos antes de matar Heitor demonstra em Aquiles um ímpeto animalesco, cuja violência concerne mais a um animal que a um homem.

Não me supliques, oh cão, pelos meus joelhos ou meus pais. Quem me dera que a força e o ânimo me sobreviessem para te cortar a carne e comê-la crua, por aquilo que fizeste. Pois homens não há que tua cabeça afastará dos cães, nem que deles trouxessem e pesassem dez ou vinte vezes o resgate e me prometessem ainda mais que isso! Nem que teu próprio peso em ouro me pagasse Príamo dardânio. Nem assim tua excelsa mãe te deporá num leito

113 In Achilles the poet has created a figure who by the end of poem can function as hero and chorus at once, who dominates the action and yet remains detached from it. Achilles is himself a tragic figure and is the cause of tragedy to others, but he remains with us most as a voice, as a prophet of the tragic vision. REDFIELD, 1975, p. 108.

para chorar o filho que ela deu a luz, mas cães e aves de rapina te devorarão completamente.¹¹⁴

Seria esse traço de violência que caracterizaria Aquiles? Há contradições em várias ações do herói, e por elas podemos verificar as ocasiões nas quais a cólera é o principal elemento que conduz o péliba. O poeta nos descreve ações de Aquiles que oscilam entre posturas comedidas, antes de ser afetado por sentimentos irascíveis, e ações intempestivas, que ele toma em relação ao inimigo, especificamente quando já se encontra afetado pela ira. Sabemos por Andrômaca, do modo respeitoso com que Aquiles tratou Eécion, seu pai, sogro de Heitor.

Já não tenho pai nem excelsa mãe: meu pai foi morto pelo divino Aquiles, que arrasou a cidadela bem habitada dos Cilícios, Tebas de altos portões. Assassinou Eécion, porém não o despojou das armas, por respeito ao teu espírito; mas cremou-o vestido de com ricas armaduras, e por cima fez um túmulo: ao redor plantaram ulmeiros as ninfas da montanha, filhas de Zeus detentor de égide.¹¹⁵

Na ocasião da morte de Heitor, Aquiles, movido pela cólera¹¹⁶, não devotou ao príamida o tratamento dado ao pai de Andrômaca. Há outra menção acerca da postura de Aquiles, quando ele ainda não estava instigado pela cólera causada pela morte de Pátroclo, no momento do encontro com Licáon, um dos filhos de Príamo. O poeta revela duas posturas distintas do herói aqueu em relação a esta personagem inimigo. Em um primeiro encontro, no campo de batalha, ele vence e, na oportunidade, nos conta Homero, o péliba poupou a vida de

114 τὸν δ' ἄρ' ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς: 'μή με κῦον γούνων γουνάζεο μὴ δὲ τοκῆων: αἶ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη ὦμ' ἀποταμιόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷα ἔοργας, ὡς οὐκ ἔσθ' ὅς σῆς γε κύνας κεφαλῆς ἀπαλάλκοι, οὐδ' εἴ κεν δεκάκις τε καὶ εἰκοσινήριτ' ἄποινασθήσωσ' ἐνθάδ' ἄγοντες, ὑπόσχωνται δὲ καὶ ἄλλα, οὐδ' εἴ κέν σ' αὐτόν χρυσῶ ἐρύσσασθαι ἀνώγοι Δαρδανίδης Πρίαμος: οὐδ' ὧς σέ γε πότνια μήτηρ ἐνθεμένη λεχέεσσι γοήσεται δὴν τέκεν αὐτή, ἀλλὰ κύνες τε καὶ οἰωνοὶ κατὰ πάντα δάσσονται. *Iliada* XXII, 345-354.

115 ἀλλ' ἄγε: οὐδέ μοι ἔστι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ. 'ἦτοι γὰρ πατέρ' ἄμὸν ἀπέκτανε δῖος Ἀχιλλεύς, ἐκ δὲ πόλιν πέρσεν Κιλικίων εὔναιετάουσιν Θήβην ὑψίπυλον: κατὰ δ' ἔκτανεν Ἥτιονα, οὐδέ μιν ἐξενάρριξε, σεβάσασατο γὰρ τὸ γε θυμῶ, ἀλλ' ἄρα μιν κατέκχη σὺν ἔντεσι δαιδαλέοισιν ἠδ' ἐπὶ σῆμ' ἔχεν: περὶ δὲ πελέας ἐφύτευσαν νύμφαι ὄρεστιάδες κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο. *Iliada*, VI, 413-420.

116 Segundo Aristóteles em *Retórica*, II, 1378b, a cólera é um sentimento que vem acompanhado da tristeza e de um intenso desejo de vingança e cujo fim é substituir a feldade que no momento predomina na alma por um sentimento de prazer. Entretanto, devemos reconhecer em Aquiles, após vingar a morte de Pátroclo não identificamos este sentimento de prazer a qual se refere o estagirita.

Licáon, limitando a vendê-lo como escravo. Em uma segunda luta, Aquiles mata Licáon ferozmente sem aceitar as súplicas e ofertas de resgates. Vale dizer que Licáon é um guerreiro muito inferior a Aquiles, matá-lo não acrescentaria nada a glória do aqueu, entretanto, já fustigado por suas emoções, neste segundo encontro, é impelido à máxima violência. Violência que se repete contra Heitor. Se antes ele houvera tratado o corpo de Eécion com respeito, na ocasião da vitória sobre o príamida Aquiles não devota o mesmo tratamento. Neste caso, Heitor, para Aquiles, apenas representava a causa de suas dores e o aqueu tenta aplacá-las a partir da completa destruição do inimigo. Assim, como dissemos, as contradições de Aquiles são regidas pela cólera que aflora causada pela dor que o punge tão intensamente, que não há, para ele, outra forma de agir senão de modo violento.¹¹⁷

Aquiles é o herói da máxima emotividade. Contudo, ele não é irracional. A presença de Atena no episódio em que o périda está prestes a atacar Agamêmnon pode representar um processo de reflexão do herói. A deusa o puxa pelo cabelo e oferece a Aquiles opções para agir, sem obrigá-lo a fazer o que ela quer. Aquiles deve escolher o que fazer conforme ele julgar ser o melhor. Devemos ressaltar que o poeta não diz que a deusa o puxa pelo braço, pela mão ou se coloca ante o irascível Aquiles, mas nos diz que o puxa pelo cabelo, que lhe orna a cabeça, onde, segundo Platão, se localiza a parte racional da alma. Assim, embora a ira de Aquiles seja sua característica mais contundente, não é simplesmente sob este aspecto que devemos concentrar o olhar sobre este herói.

As leituras que Aquiles faz das circunstâncias da guerra mostram sua inteligência. Logo no canto I, pondera que a partilha dos bens não pode ser refeita, tenta dissuadir Agamêmnon de ficar com Criséida, prometendo-lhe outros preciosos bens. Reconhece assim,

¹¹⁷ Achilles' greatness is a greatness of force and of negation. He is different from other men by his greater capacity to deny, to refuse, to kill, and to face death. He is a heroic rather than demonic figure because his negations are founded not on perversity of will but clarity of intellect. Achilles' wrath originates and continues because he can see exactly what Agamemnon is and exactly what his proffered gift really mean. Achilles pursues his revenge so grandly and so far - even beyond Hector's death - because he knows exactly how inadequate revenge must be to the suffering which provokes it. Throughout the poem Achilles fully enacts his condition as he, with peculiar clarity, conceives it. REDFIELD, 1975, p. 27-28.

o que é possível de se executar e o que não é, por isso tenta propor alternativas plausíveis. Mas é a intolerância do atrida, ávido por manter sua honra que desonra Aquiles e dá início a toda contenda. No canto IX, Aquiles reconhece a embaixada como um plano configurado para conduzi-lo de volta à guerra. Embora os presentes que Agamêmnon lhe oferece sejam vantajosos, Aquiles deduz que não há sinceridade no pedido de desculpas do rei de Micênas e mesmo diante de tantos bens oferecidos pelo atrida, sua condição ainda estaria inferiorizada diante do rei de Micênas. Aquiles é pura capacidade e força, inclusive sua capacidade racional, mas sua propensão inclina-se conforme seu ânimo é afetado por sua cólera. Assim, o que move as escolhas de Aquiles é aquilo que o afeta.¹¹⁸ Após a morte de Pátroclo, Aquiles tem sua derradeira mudança de rumo, se no primeiro canto ele se afasta da guerra por causa de sua honra (τιμή) maculada, no canto nono ele opta pela vida longa, quando se depara com a morte do companheiro ele escolhe a glória (κλέος). Na equação do que lhe convém, entre a restituição da honra (Τιμή) por Agamêmnon, a vida longa ou a busca de glória (κλέος), algo que só depende dele próprio, o pélcida escolhe aquilo que é mais lhe convém por fim, Aquiles não pode esperar por honras ao seu nome, mas deve buscar por si mesmo a glória que o distinga.

Por isso, temos que Aquiles não é um mero ser brutal, mas quando encolerizado age com brutalidade, sobretudo quando seus desejos são contrariados. “Aquiles e ninguém mais é impiedoso. Seu espírito é de ferro. Ele é uma coisa, indiferente e impiedoso: tão inevitável quanto a morte; como insensível como bronze.”¹¹⁹ Do ponto de vista da teoria da alma em Platão a parte irascível da *psykhé* de Aquiles é convergida para o elemento apetitivo da alma,

118 Tal característica que observamos em Aquiles nos leva a uma breve referência a Aristóteles, que no livro II de sua retórica observara o caráter contingencial das paixões, enquanto a virtude da racionalidade seria o aspecto natural que está determinado à raça humana. A paixão é tratada pelo filósofo como algo que leva a alma a oscilação o que significaria a possibilidade do homem se distanciar de sua natureza. Na *Ética a Nicômaco*, 1119b Aristóteles afirmara que a violência da paixão pode suplantar a razão e para manter em concordância com a verdadeira virtude deve-se manter as paixões dentro da justa medida.

119 Yet Achilles and no one else is merciless. His spirit is iron. He is a thing, indifferent and merciless: as inevitable as death; as unfeeling as bronze. BENARDETE, 2005, p. 51.

entretanto, segundo o filósofo esta parte da alma deveria ser aliada do elemento racional. Sendo assim, a potência dos seus desejos age de forma contrária à sua razão. Aquiles reconhece em si, um homem cujo tempo se extingue, desta forma, tudo que lhe falta afeta de forma mais pujante a sua alma.

Heitor, por sua vez, distingue-se categoricamente de Aquiles, ele afirma tudo o que o péllida nega.¹²⁰ Não coube a ele escolher como seria sua participação na guerra e nem dela pode se retirar quando desejar. O que o mantém no campo de batalha são suas responsabilidades, em relação ao pai e em relação à esposa e ao filho, mas sobretudo, em relação à Tróia. Sua força física e capacidade militar não são sempre prevalecentes, embora ele seja sempre descrito pelo poeta como um guerreiro de enorme força e capacidade, em quase todas as batalhas que disputa as vitórias ou são duras ou não acontecem.

Heitor humaniza-se ao máximo quando deixa transparecer que é um homem de ilusões e esperança. De tal modo, Heitor é uma figura quase estranha ao universo homérico, é um herói de características muito comuns e humanas¹²¹. Os conflitos que enfrenta, mais as dificuldades da guerra, fazem com que ele reconheça a fragilidade que rege a existência dos mortais. Assim, Heitor sabe que ele, ou qualquer outro guerreiro, está sujeito à morte. “Mulher maravilhosa, não me entristeça demasiado o coração. Nenhum homem além do destino me precipitará no Hades, porém digo-te não existe homem algum que à morte tenha fugido, nem o covarde, nem o valente, uma vez que tenha nascido.”¹²²

Heitor não possui distinções excepcionais como alguns outros guerreiros, não é o mais notável orador, a sua capacidade bélica não é a mais pujante, nem é conhecedor de muitos

120 REDFIELD, 1975, p. 28.

121 Hector is a human creature, with wife and child, parents and brothers, friends and fellow citizen [...] Hector has placed his life at the service of others. Between Achilles and Hector the outcome is never in doubt, for Achilles is superhuman, while Hector is only the sort of hero that we ourselves, at our moments of great aspiration, might hope to be. REDFIELD, 1975, p. 29.

122 πόσις δ' ἔλεησε νοήσας, χειρὶ τέ μιν κατέρεξεν ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε: δαμονίη μὴ μοί τι λίην ἀκαχίζω θυμῷ: οὐ γάρ τις μ' ὑπὲρ αἴσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προιάψει: μοῖραν δ' οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται. *Iliada*, VI, 486-89.

sortilégios. Heitor não tem filiação divina, como Aquiles, Sarpedon ou Enéias. Sua principal característica é a devoção à sua pátria, enquanto a excelência guerreira, algo que teve que adquirir pelo aprendizado,¹²³ é praticada não para seus fins pessoais, mas para a execução de sua missão.

A participação de Heitor na guerra é em vista da prevalência de sua cidade, de tal modo, possui uma caracterização distinta em relação aos outros personagens, que se revela na forma como ele lida com a tensão entre suas obrigações públicas e sua vida privada. Nos discursos públicos, Heitor se mostra confiante e motivador ou, quando necessário, até mesmo ameaçador.¹²⁴ Em contrapartida, com seus discursos privados, principalmente em diálogos com Andrômaca, ele revela seus medos e aflições. Portanto, é na tensão entre sua condição de principal guerreiro troiano, aquele que deve conduzir e vencer a guerra, e sua condição de esposo, revelada na intimidade do lar, que poeticamente emerge a figura heroica de Heitor.

O príamida reconhece os riscos de morte e da possibilidade de perda da família, mas em vista da importância de sua participação na defesa de Tróia, não pode escolher como vai participar da guerra. Heitor, em alguns momentos, parece perceber que a guerra o afasta de sua condição de vida. Podemos perceber isso quando destacamos os contrastes entre suas falas, dentro e fora dos muros de Tróia. Enquanto é na cidade que Heitor revela seus verdadeiros receios em relação ao futuro, seus discursos no campo de batalha reproduzem a expectativa da vitória. Assim, a gana do guerreiro, baluarte da cidade, se revela em seus pronunciamentos públicos, enquanto seus verdadeiros sentimentos se mostram em suas conversas com a mãe, com a cunhada e com a esposa. É no interior de sua vida privada que o

123 aprendi a ser sempre corajoso e a combater entre os dianteiros dos troianos, esforçando me pelo grande renome de meu pai e pelo meu. *Iliada*, VI, 444 – 446.

124 A única ocasião que Heitor está no campo de batalha e deixa transparecer seu medo é no derradeiro encontro com Aquiles, quando teme que após morto seu corpo não seja sepultado, por isso propõe o pacto. No mais, ou ele discursa para Andrômaca ou reflete em sua consciência o medo que sente.

herói revela seus sentimentos, dividido entre o amor por Andrômaca e as obrigações com a pátria.

Enquanto os atos do discurso público caracterizam um herói em seu papel público, discursos feitos no âmbito privado também têm implicações para o caráter do herói. A auto-projeção da identidade pública representa metade de uma identidade pessoal; a outra metade é o comportamento da pessoa entre seus amigos mais íntimos e familiares. Então a caracterização heroica está aberta à agência dos indivíduos privados que não podem projetar sua própria identidade nos conselhos públicos ou o campo de batalha. Homero nos dá muitos encontros privados entre companheiros, parentes e cônjuges, e essas instâncias de discurso privado servem para completar a caracterização dos heróis, desafiando e refinando a imagem que eles projetam em público com as suas preocupações e objetivos particulares. Assim, mesmo aqueles que não têm função militar ou pública podem ter um papel na caracterização através da fala privada. Apenas uma vez que os discursos públicos, que [Richard] Martin chama *muthoi*, são comparados com o discurso privado, uma vez que as inconsistências e semelhanças entre a vida pública e privada são identificadas, pode o caráter de um herói começar a surgir. Para nenhum herói essa interação é mais importante do que para Heitor, o príncipe de Tróia. Na caracterização do Heitor, as conversas com as mulheres induzem a revelar suas dimensões miméticas, fazendo sua função temática, a tensão entre a esfera pública e privada, passar para primeiro plano da narrativa.¹²⁵

Em seu encontro com Andrômaca, o próprio Heitor se define como um guerreiro dedicado às suas obrigações para com a cidade. O herói reconhece que a dor de eventualmente perdê-la o punge mais do que os riscos que Tróia corre quando for subjugada pelo inimigo. Mas ele não pensa em abandonar o campo de batalha e seguir sua vida ao lado da Andrômaca e do filho. Heitor assume que não luta simplesmente por glória (κλέος), mas

125 While public speech acts characterize a hero in his public role, speeches made in private also have implications for a hero's character. Self-projection of identity in public represents half of a person's identity; the other half is a person's behavior among their most intimate friends and family. Thus heroic characterization is open to the agency of private individuals who cannot project their own identity in the public councils or the field of battle. Homer gives us many private encounters between companions, kin, and spouses, and those instances of private discourse serve to round out the characterization of the heroes, challenging and refining the image they project in public with their private concerns and goals. Thus even those who have no military or public role can have a part in characterization through private speech. Only once the public speeches, which Martin calls *muthoi*, are compared with private discourse, once the inconsistencies and commonalities between public and private life are identified, can the character of a hero begin to emerge. For no hero is this interaction more important than for Hector, the prince of Troy. In the characterization of Hector, the conversations with women draw out his mimetic dimensions, making his thematic function, the tension between the private and public realm, come to the fore of the narrative. VALDIVIESO, 2011 p. 12-13.

por pudor (αἶδος),¹²⁶ em relação a sua comunidade. “Todas essas coisas, mulher, me preocupam; mas muito eu me envergonharia dos troianos e troianas de longos vestidos, se tal como um covarde me mantivesse longe da guerra.”¹²⁷ O príamida tem preocupações familiares, mas as questões públicas são as que o conduzem. Assim, ao contrário de Aquiles, Heitor traz em si, a preocupação com as necessidades de sua comunidade. É a partir desta relação entre ele e sua cidade que se desenvolve a tragédia de Heitor. Certamente, ele é um herói menos apto para a guerra do que Aquiles, mas muito em vista do peso que carrega por ter que defender a pátria, Heitor não abandona o fronte, sua virtude é a força de caráter que o mantém, sob todas as circunstâncias, na luta.

Assim, Heitor distingue-se categoricamente de Aquiles. O péltida é livre para escolher participar ou não da guerra, escolhendo entre a glória ou uma longa e insípida vida. Na narrativa da *Iliada*, a escolha de Aquiles acarreta no aniquilamento de Heitor, pois este deve morrer para que aquele alcance sua glória (κλέος). Por sua vez, Heitor desconhece o seu destino, reconforta-se na possibilidade de ganhar a guerra, mas a encara como um mal para sua comunidade, não como uma oportunidade de fama. Sem poder se retirar, entrega-se à guerra da maneira que é possível.

2.3 Repercussões sobre Heitor nas tragédias

126 *Aidós*, além de denotar o impulso em direção a bravura guerreira obrigação para com companheiros e comunidade, associada com a honra e glória a ser conquistada na batalha, significa a generosidade e a compaixão obrigação para com os fracos e indefesos que são diretamente dependentes da sua bondade e misericórdia para a sua sobrevivência e bem-estar.

(For *aidós*, in addition to denoting the impulse toward warrior-bravery owed to comrades and community and associated with the honor and glory to be won in battle, signifies the generosity and pity owed to the weak and helpless who are directly dependent on one's kindness and mercy for their survival and welfare.) SCHEIN, 1984, p. 179.

127 ἢ καὶ ἐμοὶ τὰδε πάντα μέλει γύναι: ἀλλὰ μάλ' αἰνῶσαιδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους, αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο. *Iliada*, VI, 441 – 443.

A figura de Heitor, embora seja repleta de traços trágicos, é pouco abordada nas tragédias clássicas. As referências mais significativas à sua personagem estão nas peças de Eurípides, destacadamente em *Andrômaca*, *Hécuba* e *As Troianas*, por meio das mulheres de Ilíon tomadas como escravas, a partir da queda da cidade de Tróia. Uma abordagem mais direta temos por meio da tragédia *Reso*, também atribuída a Eurípides, e que destaca particularmente a personagem Heitor, mas a autoria desta peça é motivo de controvérsia. Portanto, a maior parte dos elementos, acerca do herói de Tróia, que nos são fornecidos pelas tragédias, e com os quais trabalharemos nesta seção da pesquisa, são extraídos de forma indireta, através dos discursos das mulheres troianas, cativas de guerra, especificamente nas tragédias *As troianas* e *Andrômaca*. O objetivo é repercutir a partir das falas das personagens as críticas à condição heroica que Heitor expressa em um contexto político e cultural mais aproximado do contexto vivenciados por Platão. Entretanto, também faremos uma breve menção a *Reso*, para que a leitura que propomos não seja configurada apenas pelos discursos que as mulheres proferem acerca do herói e a partir de comparações com outros personagens.

A ideia de que os heróis poderiam servir como paradigmas morais ecoa desde as poesias homéricas, como já afirmamos. Entretanto, nas tragédias, a perspectiva acerca do herói, como buscamos demonstrar no capítulo anterior, é distinta. Notadamente, os textos trágicos, em parte, apropriaram-se do rico manancial de personagens elaborados pelos poemas épicos e os reintroduzem em seu contexto histórico sob uma nova perspectiva. A intenção, como também já mencionamos, é dar a estas figuras tradicionais uma configuração contemporânea à época das tragédias, que permitisse a expressão e a crítica ao próprio tempo no qual estão sendo produzidas. “A tragédia tomou suas histórias, com poucas exceções, da mitologia. Essas histórias tinham sido tratadas pelos poetas épicos, Homero e os ciclos [épicos] e outros épicos hoje perdidos; e Aristóteles, com um acertado instinto, considerava o

tratamento homérico do mito como um protótipo da tragédia.”¹²⁸ É possível, portanto, que a explicação de Aristóteles, que observara nos épicos alguns elementos de composição das tragédias, também tenha surgido nos tragediógrafos cerca de dois séculos antes do estagirita. Assim, os autores das tragédias, influenciados pelas poesias épicas, transpuseram os elementos que lhes interessavam para suas composições, contudo, a partir de uma necessária atualização da temática, inclusive segundo o sentido moral que anteriormente era expresso nas épicas.

Portanto, o uso das figuras homéricas é facilmente relacionável com o contexto social das cidades-estados, desde que atualizados. O interesse nesse tipo de apropriação existe pois, deste modo torna-se possível estabelecer um jogo de identificação entre a audiência e o texto encenado a partir das inserções narrativas e reinterpretações do mito original. O mito faz parte do constructo do imaginário grego, ele é elemento presente na vida quotidiana deste homem do século V. Assim, o passado distante, expresso pelos personagens épicos, a partir das tragédias é revigorado e ampliado de significados. A relação estabelecida entre o passado e o presente, dentro do constructo cênico, portanto, é elemento importante e que compõe o teatro trágico.

Heitor, nossa personagem tema, tinha suas características expressas na coragem e na nobreza, mas, sobretudo, era uma figura pertencente ao âmbito da cidade. Certamente, uma personagem cara à idealidade da *pólis*, algo que a tragédia buscava para cativar o público das cidades. Entretanto, no contexto do século V, a cultura grega já enxerga o oriente como um espaço bárbaro, certamente uma reminiscência das invasões persas, que pouco se distanciavam no tempo. Assim, Heitor e os demais signos troianos foram interpretados como elementos de uma sociedade bárbara, muito embora o poeta da *Iliada* retrate a cidade de Tróia

128 Tragedy took its stories, with few exceptions, from mythology. These stories had been treated by the epic poets, Homer and the Cycle and other epics now lost; and Aristotle, with a sure instinct, regarded the Homeric handling of myth as a prototype of tragedy. EASTERLIN; KNOX, 1985, p. 258.

sob epítetos respeitáveis e como expressão de uma proeminência cultural muito semelhante ao que era atribuído ao espaço helênico. Tróia é chamada por Homero de “bela urbe”, “Cidade bem construída”, além de ser dita possuidora de riquezas acumuladas e um sistema político e religioso indistinto de seus inimigos ocidentais. Homero certamente compôs o cenário troiano no oriente como uma civilização parecida com a ocidental, mas não propriamente helênica, sem que também fosse propriamente bárbara.

Quanto à abordagem da figura de Heitor, especificamente, sua condição na épica é mantida nas tragédias, ou seja, ele se mantém como o protetor máximo da cidade. No entanto, a questão é o quanto um único homem deve assumir a condição de sustentação de todo um povo? Se na *Iliada* assume a condição de último baluarte da cidade, status condizente com a missão que exercia e na busca por garantir a sobrevivência de Tróia, na tragédia *As troianas*, por exemplo, que, sabemos, retrata o período posterior à guerra quando os espólios e escravos são levados para mundo grego, temos uma dubiedade do significado da personagem. Em um primeiro momento, a representação do heroísmo de Heitor é positivo e em um segundo momento torna-se um signo negativo. A rigor, a força de Heitor fora insuficiente para defender Tróia, sua morte no campo de batalha, portanto, mostrou-se inútil. Quando a cidade depende de um único homem ela se mostra frágil. Entretanto, até o momento do embarque era o herói priâmida que ainda significava proteção, como demonstra as falas de Andrômaca na tragédia *As troianas*.

Em ti, amado Heitor, tive o marido que me bastou,
perspicaz, nobre, rico, corajoso – muito:
tomando-me intacta da casa de meu pai,
foste o primeiro a subjugar a cama virgem.
E agora, aniquilado tu, navego eu
À Hélade, prisioneira para o jugo servil.¹²⁹

129 καίτοι τὸ θηριῶδες ἄφθογγόν τ' ἔφν ξυνέσει τ' ἄχρηστον τῇ φύσει τε λείπεται. σὲ δ' ὃ φίλ' Ἔκτορ, εἶχον ἄνδρ' ἀρκοῦντά μοι ξυνέσει γένοι πλούτῳ τε κἀνδρεία μέγαν: (675) ἀκήρατον δέ μ' ἐκ πατρὸς λαβὼν δόμων πρῶτος τὸ παρθένειον ἐξεύξω λέχος. καὶ νῦν ὀλωλας μὲν σύ, ναυσθλοῦμαι δ' ἐγὼ πρὸς Ἑλλάδ' αἰχμάλωτος ἐς δοῦλον ζυγόν. *As troianas*, 672 – 678. Tradução: Christian Werner.

Em uma passagem anterior, Andrômaca, clama a proteção do marido morto por Aquiles.

Andrômaca:
Vem, ó meu esposo

Hécuba:
Chamas meu filho
Já no Hades, ó infeliz.

Andrômaca:
a defesa da tua mulher.
E tu, ó ruína dos aqueus

Hécuba:
Dentre os meus filhos,
O primogênito de Príamo.

Andrômaca:
Tais anseios: são
enormes

Hécuba:
Infeliz, essas agonias sofreremos

Andrômaca:
pela cidade que vai...¹³⁰

Entretanto, após a morte de Astianax, o sentido da existência de Heitor passa a ter um caráter de infelicidade. As virtudes do herói de Tróia transformaram-se em valores negativos e motivos de infortúnios. Andrômaca repudia o malfadado destino, que a fizera esposa de Heitor. O luto e o desespero vêm após o anúncio da condenação de Astíanax, que será jogado dos muros da cidade à morte. “Se antes ele [Heitor] possuía qualidades positivas, no mais alto grau, agora estas mesmas qualidades [coragem; nobreza] não mais operam, pior, mostram-se portadoras de desgraça.”¹³¹ Devemos enfatizar que Andrômaca em seu derradeiro encontro com o marido previa o destino que lhe era certo, caso Heitor falhasse na defesa da cidade. Um

130 Ανδρομάχη μόλις, ὃ πόσις, μοι — Ἐκάβη βοῆς τὸν παρ’ Ἄϊδα παῖδ’ ἐμόν, ὃ μελέα. Ανδρομάχη σᾶς δάμαρτος ἄλκαρ. (590) Ἐκάβη σύ τ’; ὃ λῆμ’ Ἀχαιῶν, τέκνων δέσποθ’ ἀμῶν, πρεσβυγενὲς Πρίαμε, κοίμισαί μ’ ἐς Ἄϊδου. Ανδρομάχη οἶδε πόθοι μεγάλοι ... (595) Ἐκάβη σχετλία, τάδε πάσχομεν ἄλγη. Ανδρομάχη οἰχομένης πόλεως ... *As troianas*, 587 – 596.

131 WERNER, 2004, p. XLVI.

homem não poderia defender a cidade, mas para defender a família a força de Heitor bastaria, acreditava Andrômaca. Por isso, seu discurso de lamento se revela repleto de magoas em relação ao marido.

Mui amado, extraordinariamente honrado filho
 Morrerás pelo inimigo, aflita mãe deixando;
 Matar-te-á o sangue nobre de teu pai,
 Que, para aqueles outros, é salvação,
 Pois a bravura do pai a ti não veio a tempo.
 Ó leito meu desafortunado casamento
 Pelo qual, um dia vim à morada de Heitor
 Gerar um filho, não como vítima para dânaos,
 Mas como soberano da Ásia mui graneleira.
 Ó filho, choras? Percebes os teus males?
 Agarra-me com as mãos e gruda-te no peplo
 Como um filhote caindo nas minhas asas?
 Não virá Heitor, tomando gloriosa lança,
 da terra subindo, trazendo tua salvação,
 nem os parentes do pai, nem a força dos frígios:
 do alto, em salto funesto contra o pescoço
 caindo, sem piedade teu sopro arrancarás.¹³²

Mas, como reconhece Hécuba, na mesma peça, um homem não bastou para a defesa da cidade, que fora tomada pelo inimigo.

Ponde o escudo arredondado de Heitor no chão,
 dorida cena e para mim não amada de ver.
 Mais orgulhosos da lança do que prudentes,
 por que, aqueus, temendo esta criança, assassinio
 inusitado realizastes? Temendo que Tróia
 caída, se aprumasse um dia? Nada, sois, portanto,
 porque embora Heitor fosse afortunado na lança,
 perecíamos, por haver outra mão numerosa,
 e, a cidade, tomada e os frígios abatidos,
 temeste tal rebento: não elogio o medo
 se alguém se amedronta sem repassar com juízo.¹³³

132 ὃ φίλτατ', ὃ περισσὰ τιμηθεὶς τέκνον, θανῆ πρὸς ἐχθρῶν (740) μητέρ' ἀθλίαν λιπών, ἢ τοῦ πατρὸς δέ σ' εὐγένει' ἀποκτενεῖ, ἢ τοῖσιν ἄλλοις γίνεταί σωτηρία, τὸ δ' ἐσθλὸν οὐκ ἐς καιρὸν ἦλθε σοὶ πατρός. (745) ὃ λέκτρα τάμ' ἀδυστυχῆ τε καὶ γάμοι, οἷς ἦλθον ἐς μέλαθρον Ἔκτορος ποτε, οὐ σφάγιον υἱὸν Δαναΐδαις τέξουσ' ἐμόν, ἀλλ' ὡς τύραννον Ἀσιάδος πολυσπόρου. ὃ παῖ, δακρῦεις: αἰσθάνη κακῶν σέθεν; (750) τί μου δέδραζαι χερσὶ κἀντέχη πέπλων, νεοσσὸς ὡσεὶ πτέρυγας ἐσπίτων ἐμάς; οὐκ εἶσιν Ἔκτωρ κλεινὸν ἀρπάσας δόρυ γῆς ἐξανελεθὼν σοὶ φέρων σωτηρίαν, οὐ συγγένεια πατρός, οὐκ ἰσχύς Φρυγῶν: (755) λυγρὸν δὲ πῆδημ' ἐς τράχηλον ὑψόθεν πεσῶν ἀνοίκτως, πνεῦμ' ἀπορρήξις σέθεν. *As Troianas*, 740 – 756.

A composição da cena está de acordo com o contexto da *pólis* clássica, pois, já no século V, um homem não é suficiente para manter uma cidade. O modelo de Heitor pode ser inspirador, mas as antigas virtudes heroicas, nas circunstâncias em questão, apenas fazem sentido se elas causarem uma comoção nos cidadãos ao ponto de a sociedade compreender que a virtude de um único homem é insuficiente, são as virtudes da cidade que devem preponderar. A rigor, elencar uma única pessoa à condição de baluarte da cidade é insignificante, não tem valor prático. Este fato não é propriamente Hécuba que está afirmando, mas Eurípides, podemos supor, é quem assume a posição e se dá voz por meio da personagem. E ele diz à cidade, que eventualmente pode assimilar a mensagem.

A figura épica de Heitor colocada como baluarte de toda uma nação não poderia prevalecer dentro de um cenário político estabelecido no século V. Uma sociedade que vivenciava uma democracia, dividindo entre todos o poder não poderia conferir a um único homem a glória da salvação de toda a cidade. A circunstância que sobreleva a figura de um único homem é anterior à democracia, é o regime da tirania. Pela perspectiva que é expressa por meio da personagem Hécuba, a estratégia de conferir a uma única pessoa todas as esperanças de salvação do futuro é tênue e frágil. A personagem Andrômaca, por sua vez, nos faz perceber que Heitor falhou, quando o futuro desaparece, na imagem da morte de Astíanax, o último príncipe de Tróia.

Em contrapartida, os invasores reconhecem a força de Heitor. Conforme destaca Christian Werner, o escudo do herói, que servira para transportar o corpo do menino morto, pode ser considerado como uma metonímia da força do príncipe.

133 ὃ μείζον' ὄγκον δορὸς ἔχοντες ἢ φρενῶν, τί τόνδ', Ἀχαιοί, παῖδα δείσαντες φόνον καινὸν διειργάσασθε; μὴ Τροίαν ποτὲ πεσοῦσαν ὀρθώσειεν; οὐδὲν ἦτ' ἄρα, ὅθ' Ἔκτορος μὲν εὐτυχοῦντος ἐς δόρυ διωλλύμεσθα μυρίας τ' ἄλλης χειρός, πόλεως δ' ἀλούσης καὶ Φρυγῶν ἐφθαρμένον βρέφος τοσόνδ' ἔδεισατ'· οὐκ αἰνῶ φόβον, ὅστις φοβεῖται μὴ διεξελθῶν λόγῳ. *As troianas*, 1158 – 1166.

O signo visível do problema é o escudo de Heitor. Como troféu, o escudo aponta tanto para a nobreza do combate no qual morreu o herói quanto para a excelência dos priâmidas. Ora, o escudo, valendo metonimicamente por Heitor causava medo nos gregos; da mesma forma, foi o medo – irracional, conforme Hécuba – dos gregos em relação a Astíanax, temido por poder reconstruir Tróia, que os motivou a assassiná-lo.¹³⁴

A rigor, Hécuba anunciara que um homem não salva uma nação, mas o temor que os gregos sentiam por Astíanax representaria a ignorância que eles tinham deste fato? Seria uma crítica a algum elemento histórico que compunha o cenário social/político de Atenas?

A tragédia *As troianas*, fora produzida e encenada pela primeira vez por volta de 415, no contexto do segundo período da guerra do Peloponeso¹³⁵, após um período de trégua, que deveria durar cinquenta anos, mas não chegou ao sétimo ano. Alcibiades, proeminente e jovem político, de família nobre, escolhido estrategista em 418, foi a principal figura a se colocar como opositora à trégua de Nícias, chamada assim pois fora articulada por este político ateniense. Alcibiades, um dos discípulos de Sócrates, e que chegou a proferir um discurso repudiando a “tranquilidade” que prevalecia naqueles tempos,¹³⁶ era considerado um

134 WERNER, 2004, p. XLVIII – XLIX.

135 A historiografia tende a dividir a guerra em três períodos, o primeiro de 431- 421, o segundo 415 - 413 e o terceiro de 412 à 404.

136 Vejamos um fragmento do discurso de Alcibiades e que foi reproduzido por Tucídides:

“Calculando, então, que poderemos até aumentar nossa força se formos à Sicília, realizemos a expedição para abater o orgulho dos peloponésios, o que certamente faremos se, desprezando nossa tranquilidade atual, navegarmos para lá, e mostrarmos que somos capazes de, ao mesmo tempo, exercer o império sobre toda a Hélade, o que conseguiremos com toda a probabilidade quando os helenos de lá se juntarem a nós; no mínimo prejudicaremos os siracusanos, para benefício nosso e de nossos aliados. Quanto à segurança, ficando lá, se formos bem-sucedidos, ou tendo de voltar, nossas naus a garantirão, pois seremos os senhores dos mares mesmo contra todos os siceliotas juntos. Não deixeis a política de inação, proposta por Nícias, ou a confrontação que ele tenta provocar entre os jovens e os mais idosos, desviar-nos de nossos propósitos; da mesma forma que, dentro da boa ordem tradicional entre nós, com os jovens ouvindo os conselhos dos mais velhos, nossos pais elevaram o nosso poder à culminância presente, esforçai-vos agora, vós também, por manter nossa cidade na vanguarda; considerar que a juventude e a maturidade nada valem separadas, e que os homens simples, os medianos e os realmente geniais, todos juntos, terão a máxima força, e que a cidade, permanecendo inativa, desgastar-se-á por si mesma, como tudo mais, e todas as suas qualidades entrarão em declínio; se, ao contrário, ela estiver sempre em luta, aumentará constantemente a sua experiência, e fortalecerá cada vez mais o hábito de defender-se, não em palavras, mas em atos. Em suma, afirmo que, em minha opinião, uma cidade nunca antes inativa se arruinará rapidamente passando à inatividade, e que vivem mais seguros os povos cuja ação política se afasta o mínimo possível dos hábitos e instituições vigentes, mesmo quando estes não são os melhores”.

‘λογισάμενοι οὖν τάδε μᾶλλον αὐξήσειν, ἐπ’ ἐκεῖνα ἦν ἴωμεν, ποιώμεθα τὸν πλοῦν, ἵνα Πελοποννησίων τε στορέσωμεν τὸ φρόνημα, εἰ δόξομεν ὑπεριδόντες τὴν ἐν τῷ παρόντι ἡσυχίαν καὶ ἐπὶ Σικελίαν πλεῦσαι: καὶ ἅμα ἢ τῆς Ἑλλάδος τῶν ἐκεῖ προσγενομένων πάσης τῷ εἰκότι ἄρξομεν, ἢ κακώσομεν γε Συρακοσίους, ἐν ᾧ καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ ξυμμάχοι ὠφελησόμεθα. τὸ δὲ ἀσφαλές, καὶ μένειν, ἦν τι προχωρή, καὶ ἀπελθεῖν, αἱ νῆες παρέξουσιν: ναυκράτορες γὰρ ἐσόμεθα καὶ ξυμπάντων Σικελιωτῶν. καὶ μὴ ὑμᾶς ἢ Νικίου τῶν λόγων ἀπραγμοσύνη καὶ διάστασις τοῖς νέοις ἐς τοὺς πρεσβυτέρους ἀποτρέψη, τῷ δὲ εἰωθότι κόσμῳ, ὥσπερ καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν ἅμα νέοι γεραιτέροις βουλευόντες

homem de inúmeros vícios e defeitos, retratado no diálogo platônico *Banquete*, como intemperante e vaidoso, apaixonado por Sócrates, possuía uma personalidade egoísta e amplamente interessado em se destacar de seus pares.

Embora não tenhamos elementos contundentes para afirmar que Eurípides fizera uma crítica direta a qualquer figura pública de seu tempo, especificamente a Alcibiades, podemos destacar que a descrição que se tem deste discípulo de Sócrates nos permite estabelecer tal consideração. A rigor, Alcibiades era menos um herói e mais um político que gozava de uma reputação pouco valorosa, dado seu orgulho e vaidade. Assim podemos conjecturar tendo em vista a personalidade ambiciosa deste político.

As condições que caracterizavam a Grécia por ocasião da Paz de Nícias e anos subsequentes eram indicativas da precariedade da paz. Entre as muitas condições e fatores que tornavam difícil sua preservação – firmada, ademais por um prazo demasiado longo para vigorar numa Grécia tão instável – três merecem particular atenção: as condições particulares de Argos, Corinto e Mégara, a modificação do estado de espírito da assembleia ateniense, ante a nova mentalidade da juventude e a funesta capacidade de sedução de um genial mas irresponsável e inescrupuloso aventureiro, Alcibiades. [...] Particularmente decisiva, entretanto, com relação às ocorrências que se seguiram à Paz de Nícias, foi a extraordinária influência que Alcibiades pôde exercer na Grécia, no período que vai até sua irreversível desmoralização em 406, depois de sua derrota por Lizandro, perto de Nôtion. Homem dotado de extraordinária beleza física, excepcional inteligência, adestrada pelo convívio com os sofistas e possuidor de grande talento político e militar, mas destituído de quaisquer escrúpulos e levado, por sua ambição e audácia, a decisões temerárias, Alcibiades exerceu a mais negativa influência sobre os atenienses, arrebatando, particularmente, a nova geração que aspirava a grandes aventuras e não se conformava com a medíocre tranquilidade da Paz de Nícias.¹³⁷

A relação entre a personagem histórica e a narrativa ficcional se explica, pois Eurípides caracteriza-se por expressar em seus personagens, elementos que estavam presentes

ἐς τάδε ἦσαν αὐτά, καὶ νῦν τῷ αὐτῷ τρόπῳ πειρᾶσθε προαγαγεῖν τὴν πόλιν, καὶ νομίσατε νεότητα μὲν καὶ γῆρας ἄνευ ἀλλήλων μηδὲν δύνασθαι, ὁμοῦ δὲ τὸ τε φαῦλον καὶ τὸ μέσον καὶ τὸ πάνυ ἀκριβὲς ἂν συγκραθὲν μάλιστ' ἂν ἰσχύειν, καὶ τὴν πόλιν, ἔαν μὲν ἡσυχάζῃ, τρίψασθαί τε αὐτὴν περὶ αὐτὴν ὥσπερ καὶ ἄλλο τι, καὶ πάντων τὴν ἐπιστήμην ἐγγηράσασθαι, ἀγωνιζομένην δὲ αἰεὶ προσλήψασθαί τε τὴν ἐμπειρίαν καὶ τὸ ἀμύνεσθαι οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ μᾶλλον ξύνηθεσ ἔξειν. παράπαν τε γινώσκω πόλιν μὴ ἀπράγμονα τάχιστ' ἂν μοι δοκεῖν ἀπραγμοσύνης μεταβολῆ διαφθαρῆναι, καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀσφαλέστατα τούτους οἰκεῖν οἱ ἂν τοῖς παροῦσιν ἦθεσι καὶ νόμοις, ἦν καὶ χεῖρω ἦ, ἥκιστα διαφόρως πολιτεύουσιν. *A Guerra do Peloponeso*, Livro VI, 18.

137 TUCÍDIDES, *A guerra do peloponeso Prefácio*, XXXVI.

em seu contexto, de modo bastante vívido. A figura de Odisseu, por exemplo, que o tragediógrafo compôs para a peça *Hécuba* assemelha-se muito aos demagogos de seu tempo, hábeis em proferir discursos e convencer a multidão. E estas características das tragédias de Eurípidés nos dão elementos para propor a interpretação que acima fizemos.

Em *Andrômaca*, a figura heroica de Heitor é mais uma vez lembrada como causa de males. A condição de viúva, escravizada e mãe de um filho assassinado, é reafirmada por Andrômaca. Suas falas na tragédia nos remetem ao diálogo entre ela e Heitor, na ocasião do canto VI da *Iliada*, quando a mulher faz suas previsões acerca do destino que lhe está reservado caso Tróia perca a guerra. Heitor era tudo para ela, que já não tinha os pais, a morte do marido fora o anúncio de que a condição de escrava não tardaria, enquanto a perda do filho foi, para Andrômaca, mais que a impossibilidade do soerguimento da nação troiana, significou a perda de todos os laços com o mundo. A categoria de escrava, não era sequer uma condição de vida.

Na circunstância do canto VI, Heitor não pode manter-se ao lado da esposa, curvou-se às obrigações de guerreiro e primeiro príncipe da linha sucessória de Tróia. E se Heitor, na *Iliada*, não podia curvar-se a outra condição, se não a de guerreiro, sua morte resultou na indefectível condição de Andrômaca.

Vai, então, que nós lamentos, gemidos e lágrimas, em que sempre estamos, ao céu dirigiremos; é que às mulheres o lenitivo, em presença dos males, sempre lhes vem da boca e mediante a língua. E eu tenho não uma só, mas muitas desgraças a chorar: a cidade paterna, a morte de Heitor e o inflexível destino a que fui atrelada e em que caí, sem o merecer, desde o dia da servidão. Não deve jamais chamar-se feliz a um mortal antes de ele morrer e de ver como franqueou o dia derradeiro e se encontra sob a terra.¹³⁸

138 χάρει νυν: ἡμεῖς δ' οἷσπερ ἐγκείμεσθ' αἰεὶ θρήνοισι καὶ γόοισι καὶ δακρύμασι, πρὸς αἰθέρ' ἐκτενοῦμεν: ἐμπέφυκε γὰρ γυναιξὶ τέρψις τῶν παρεστώτων κακῶν ἀνά στόμ' αἰεὶ καὶ διὰ γλώσσης ἔχειν. πάρεστι δ' οὐχ ἔν ἀλλὰ πολλὰ μοι στένειν, πόλιν πατρώαν τὸν θανόντα θ' Ἔκτορα στερρόν τε τὸν ἐμὸν δαίμον' ᾧ συνεζύγην δούλειον ἡμᾶρ εἰσπεσοῦσ' ἀναξίως, χρῆ δ' οὐποτ' εἰπεῖν οὐδέν' ὄλβιον βροτῶν, πρὶν ἂν θανόντος τὴν τελευταίαν ἴδης ὅπως περάσας ἡμέραν ἦξει κάτω. *Andrômaca*, 91-102. Tradução: José Ribeiro Ferreira.

Se em *As troianas* Andrômaca lastima seu casamento, na tragédia homônima ela repercute sua extrema condição de vida, desapegada de qualquer vínculo natural do mundo.

A Tróia excelsa Páris não esposa, mas flagelo, levou, ao conduzir Helena para o tálamo. Por tua causa, ó Tróia, tomada a ferro e fogo, te destruiu o rápido Ares da Hélade de mil naus; bem assim ao meu marido, ai de mim, Heitor! a quem rojou, em torno das muralhas, em seu carro montado, o filho da marinha deusa, Tétis; eu mesma, do meu tálamo, fui às areias junto ao mar levada, cingindo-me a cabeça a servidão odiosa. Muitas lágrimas me correram nas faces, por deixar a poeira reduzidos cidade, casa e esposo! Ai infeliz de mim! Porque devia, como escrava de Hermíone, ainda ver a luz? Por ela opressa, esta estátua da deusa eu com meus braços cinjo, suplicante, em lágrimas banhada, como fonte brotando dos rochedos.¹³⁹

Helena pode ser considerada o flagelo de Tróia, conforme as palavras de Andrômaca, mas seria então Heitor e suas escolhas o flagelo de sua esposa?

A condição de Heitor, repercutida nas duas tragédias de Eurípides, aponta para a insignificância da figura heroica da épica como símbolo da uma vida configurada pelos ditames da força e da excelência guerreira. Mas, para Eurípides, o príamida representa um duplo fracasso na *Iliada*, pois Heitor, para o tragediógrafo, era tanto um guerreiro quanto esposo e pai, e ele não conseguiu ser nem o herói que a cidade precisava, nem o marido que fosse capaz de proteger Andrômaca. Se considerarmos as críticas à condição guerreira de Heitor, sobra-lhe a nobreza de homem familiar com a qual sua personagem foi construída, no entanto, segundo Eurípides, ele falhara nos dois sentidos, pois não há como assumir as duas funções.

A figura de Heitor na tragédia *Reso*, atribuída a Eurípides, em parte guarda alguma similitude com a personagem homérica. “Não se pode afirmar que o Heitor da *Iliada* seja

139 Ἰλίῳ αἰπεινῆ Πάρις οὐ γάμον ἀλλά τιν' ἄταν ἀγάγετ' εὐναίαν εἰς θαλάμους Ἑλέναν. ἄς ἔνεκ', ὃ Τροία, δορι καὶ πυρὶ δηιάλων εἰλέσ' ὁ χιλίωνας Ἑλλάδος ὄξυς Ἄρης καὶ τὸν ἐμὸν μελέας πόσιν Ἔκτορα, τὸν περὶ τείχη εἴλκυσε διφρεῦων παῖς ἄλιας Θέτιδος· αὐτὰ δ' ἐκ θαλάμων ἀγομὰν ἐπὶ θῖνα θαλάσσης, δουλοσύναν στυγερὰν ἀμφιβαλοῦσα κάρη. πολλὰ δὲ δάκρυά μοι κατέβη χροός, ἀνίκ' ἔλειπον ἄστου τε καὶ θαλάμους καὶ πόσιν ἐν κονίαις. ὦμοι ἐγὼ μελέα, τί μ' ἔχρηῃν ἔτι φέγγος ὀρᾶσθαι Ἑρμιόνας δούλαν; ἄς ὕπο τειρομένα πρὸς τὸδ' ἀγαλμα θεᾶς ἰκέτις περὶ χεῖρε βαλοῦσα τάκομαι ὡς πετρίνα πιδακόμεσσα λιβάς. *Andrômaca*, 103-116.

essencialmente diferente do Heitor de *Reso*. Ambas as representações deste herói envolvem responsabilidade, poder, liderança, amor a Troia e coragem.”¹⁴⁰ Nesta peça, Heitor se mostra, tal como na *Iliada*, uma personagem de ilusões, que ignorando o destino, agarra-se ao desejo e à esperança de sair como vencedor na guerra, mas, também é movido pelo impulso. No entanto estes impulsos de Heitor não são sem razão, eles são endossados por circunstâncias que se mostram favoráveis à primeira vista. Heitor age pois acredita que pode vencer a guerra, mas sobretudo porque precisa vencer a guerra. Efetivamente, o erro que Heitor comete, tanto na *Iliada*, quando em *Reso*, é não buscar uma análise distinta dos fatos, algo que lhe dê outra perspectiva.

Uma fala de Heitor em *Reso* mostra esta impetuosidade “Contra inimigos minha ordem é simples: armas nas mãos!”¹⁴¹ Lilian Amadei Sais¹⁴², em sua dissertação de mestrado sobre o tema da astúcia na tragédia *Reso*, coloca Heitor como um contraponto de Odisseu, cujos *dolos* que elabora lhe garantem fama e sobrevivência. Se tomarmos esta oposição entre Heitor e Odisseu, feita por Amadei Sais, podemos embasá-la com passagem platônica do *Teeteto*, quando Sócrates distingue o ποικίλως (que pode ser traduzido como abundante de recurso ou habilidosamente, de modo variado) de ἀπλός (ou seja, simples, natural e sem artifício)¹⁴³. Assim, temos uma concepção acerca da figura de Heitor, que funciona tanto para a *Iliada* quanto para a tragédia *Reso*. Heitor é uma personagem que não usa de artifícios e assim “opõe-se à ideia central da *mêtis*”¹⁴⁴. Heitor é caracterizado como o herói que não se transforma, não modifica suas concepções.

A figura de Heitor, quando mostrada diretamente, como é o caso de *Reso*, parece-nos repercutir características mais próximas daquelas que foram elaboradas para ele na *Iliada*.

140 SAIS, 2010, p. 129.

141 *Reso*, 84, tradução: Lilian Amadei Sais.

142 *Reso*, de Eurípidés: tradução e estudo comparativo do tema da astúcia. 2010.

143 *Teeteto*, 146d.

144 SAIS, 2010, p. 130.

Quando a personagem é vista pelo olhar das mulheres, que padeceram as dores da derrocada de Tróia, sua figura se mostra por uma perspectiva mais negativa, pois são elas que sofrem as dores da queda de Tróia. Eurípides parece nos mostrar que aquele que perde a guerra de fato não é aquele que morre, mas o que sobrevive para sofrer nas mãos inimigas. Neste caso, a crítica se estende a partir das questões que envolvem a própria guerra, ou seja, há moralidade em uma vitória de guerra? Trata-se, neste caso, de um questionamento às concepções que norteiam o imaginário grego nos tempos de Eurípides. Por outro lado, pode-se perguntar se um homem é capaz de, sozinho, prevalecer sobre todos os demais? Neste caso, a crítica que se extrai não é diretamente apontada para Heitor, mas para a concepção de herói que ele representa.

2.4 A relação de Heitor com a guerra e com a cidade

A comparação que fizemos entre Heitor e Aquiles nos permite afirmar que o modelo de heroísmo que o príamida representa é distinto dos demais heróis da *Ilíada*. Heitor age movido por sua comunidade, não apenas pela guerra. Redfield diz que “Heitor é um guerreiro não porque ele gosta de guerra, mas porque ele é antes de tudo é um herói do *aidós*. Ele dedicou sua vida aos ditames do *aidós* e a evitar *nêmesis*.”¹⁴⁵ Este *aidós* (αἰδώς)¹⁴⁶ que estaria presente na alma de Heitor, pode representar uma vergonha respeitosa, um pudor, em relação aos seus concidadãos, especialmente em relação à sua condição e ao pai, que, idoso, não frequenta os campos de batalha, também tem o sentido de generosidade e compaixão pelo

145 Hector is a warrior not because he loves war but because he is before all else a hero of *aidós*. He has devoted his life to its dictates and to the avoidance of *nemesis*. REDFIELD, 1975, p. 119.

146 O termo *aidós* é de difícil tradução, oscilando entre respeito pudico e vergonha. Em Homero, segundo Cairns, o sentimento de *aidós* esta relacionado ao medo do fracasso pessoal, mas também refere-se a respeito no sentido de que se tem a vergonha de falhar diante daqueles que se tem respeito, pois é um sentimento que se funda na responsabilidade em relação ao outro ou que se assume. Tanto a vergonha quanto o respeito são sentimentos que são relacionados com a vivência social. CAIRNS, 1987.

outro.¹⁴⁷ Estes sentimentos determinam as ações de Heitor nos combates e o faz manter seu posto na guerra, independente das circunstâncias. Assim, Heitor tenta evitar a *vémεισις*, ou seja, tenta evitar que ele seja um objeto de ressentimentos, algo que pode ocorrer caso ele venha a abdicar da condição de protetor de Tróia, posição que assumira diante da cidade, seria esta uma ação vergonhosa, sobretudo se o príamida, evitando a guerra, se escondesse dentro dos muros da cidade.

Estes sentimentos que assolam a alma de Heitor, são frutos de sua condição perante os troianos, Heitor é considerado o verdadeiro muro da cidade. Em várias passagens do poema ele assume tal condição, mas também é visto deste modo pelos outros personagens, sejam troianos ou aqueus, tal como pelo próprio poeta, que o descreve sob epítetos que o qualificam como o principal guerreiro troiano e assim repete sistematicamente a condição de protetor de Tróia que o príamida possui. Portanto, em decorrência destes sentimentos, que implicam na sua condição de guardião da cidade, que as convicções e as ações de Heitor se explicam.

Muito embora Heitor assuma a condição de guardião de Tróia, seus sentimentos são contraditórios, algo comum na construção da personalidade de um herói dentro deste contexto. No caso, Heitor carrega o peso de ter como obrigação, algo que confronta seus sentimentos particulares, especificamente seus sentimentos pela esposa e pelo filho. Esta circunstância certamente faz com que Heitor seja uma figura representativa no conjunto poético da *Iliada*, pois nenhuma outra personagem se revela dividida entre aquilo que deve fazer e aquilo que deseja. Há pelo menos duas ocasiões em que Heitor deixa transparecer os sentimentos que afligem sua alma. Quando conversa com Andrômaca e quando conjectura consigo mesmo, diante de Aquiles, suas possibilidades de ação. Na primeira ocasião, após

147 Na versão platônica do mito de Prometeu, narrado no diálogo *Protágoras*, a arte política é regrada, pelo respeito (*αἰδῶ*) e pela justiça (*δίκη*). Uma vez tendo entregue aos homens as duas virtudes, Zeus institui a primeira lei. Esta lei refere-se ao cumprimento da justiça e a exigência de respeito mútuo entre os homens, ou, em outras palavras, foi estabelecida a exigência de que tenham consideração uns pelos outros. Heitor, defende Tróia em vista do respeito, da consideração e da compaixão que nutre por seus pelos concidadãos.

Andrômaca relatar os riscos que a guerra implica, não para Tróia especificamente, mas para Heitor, ela própria e Astianax¹⁴⁸, o priâmida responde.

Todas essas coisas, mulher, me preocupam; mas muito eu me envergonharia dos troianos e troianas de longos vestidos, se tal como um covarde me mantivesse longe da guerra. Meu coração tal não consentiria, pois aprendi sempre a ser corajoso e a combater entre os dianteiros dos troianos, esforçando-me pelo grande renome de meu pai e pelo meu. Pois, isto eu bem sei no espírito e no coração: Virá o dia em que a sacra Ílion será destruída, assim como Príamo e o povo de Príamo de lança de freixo. Mas não é tanto o sofrimento futuro dos troianos que me importa, nem da própria Hécuba, nem do rei Príamo, nem dos meus irmãos, que muitos e valentes tombarão na poeira devido à violência de homens inimigos – muito mais me importa o teu sofrimento, quando em lágrimas fores levada para um dos aqueus vestido de bronze, privada da liberdade que vives no dia a dia: em Argos tecerás no tear, às ordens de outra mulher; ou então, contrariada levarás água da Messeida ou da Hipereia, pois uma forte necessidade terá se abatido sobre ti. E alguém assim falará, ao ver as tuas lágrimas: “Esta é a mulher de Heitor, que dos troianos domadores de cavalos era o melhor guerreiro, quando se combatiam em torno de Ílion. Assim falará alguém. E a ti sobrevirá outra vez uma dor renovada, pela falta que lhe fará um marido como eu para afastar a escravidão. Mas, que a terra amontoada em cima do meu cadáver me esconda, antes que eu escute teus gritos quando te arrastarem para o cativeiro.”¹⁴⁹

E na outra passagem, Heitor reflete sobre as possibilidades conciliatórias que poderia propor para salvar sua vida, quando ela se encontrava extremamente ameaçada pela ira do péliba Aquiles, no entanto, no fim, ele acaba por refutar as possibilidades conjecturadas e vê a luta como ação mais honrável.

148 *Iliada*, VI, 407 – 439.

149 τὴν δ' αὐτὴ προσέειπε μέγας κορυθαίολος Ἔκτωρ: ἧ καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει γύναι: ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους, αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο: οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς αἰεὶ καὶ πρότισι μετὰ Τρῶεσσι μάχεσθαι ἀρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἢ δ' ἐμὸν αὐτοῦ. εὖ γάρ ἐγὼ τότε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν: ἔσσειται ἡμῶν ὅτ' ἂν ποτ' ὀλόγη Ἴλιος ἱρὴ καὶ Πριάμος καὶ λαὸς εὐμμελίῳ Πριάμοιο. ἀλλ' οὐ μοι Τρώων τόσσον μέλει ἄλγος ὀπίσσω, οὔτ' αὐτῆς Ἐκάβης οὔτε Πριάμοιο ἄνακτος οὔτε κασιγνήτων, οἳ κεν πολέες τε καὶ ἐσθλοῖεν κονίησι πέσειεν ὑπ' ἀνδράσι δυσμενέεσσιν, ὄσσον σεῦ, ὅτε κέν τις Ἀχαιοῖν χαλκοχιτώνων δακρυόεσσαν ἄγηται ἐλεύθερον ἡμῶν ἀπούρας: καὶ κεν ἐν Ἄργει εὐῶσα πρὸς ἄλλης ἰστὸν ὑφαίνοις, καὶ κεν ὕδωρ φορέοις Μεσσηϊδὸς ἢ Ὑπερείης πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη: καὶ ποτὲ τις εἴπησιν ἰδὼν κατὰ δάκρυ χέουσαν: Ἐκτορος ἦδε γυνὴ ὃς ἀριστεύεσκε μάχεσθαι Τρώων ἱποδάμων ὅτε Ἴλιον ἀμφεμάχοντο. ὧς ποτὲ τις ἔρρει: σοὶ δ' αἶ νέον ἔσσειται ἄλγος χήτει τοιοῦδ' ἀνδρὸς ἀμύνειν δούλιον ἡμῶν. ἀλλὰ με τεθνηῶτα χυτὴ κατὰ γαῖα καλύπτουπρὶν γέ τι σῆς τε βοῆς σοῦ θ' ἔλκηθοιο πυθέσθαι. *Iliada*, VI, 440 – 465.

Ai de mim! Se eu passar os portões e entrar para lá dos muros, o primeiro a atirar-me com censuras será Polidamante, ele que me disse para conduzir os troianos para a cidade a noite funesta em que se ergueu o divino Aquiles. Mas agora destruí o exército por causa da minha insensatez e tenho vergonha (αἰδέο) dos troianos de longas vestes, não vá algum homem mais vil e covarde dizer de mim: “Confiante na sua força, Heitor destruiu o exército.” Assim dirão. E para mim teria sido mais proveitoso defrontar Aquiles e regressar depois de o ter matado, ou então ser gloriosamente morto por ele à frente da cidade. Por outro lado, poderia depor o escudo adornado de bossas e o elmo pesado e, reclinando a lança contra a muralha, ir eu próprio ao encontro do irrepreensível Aquiles; poderia prometer-lhe que Helena e todos os seus haveres, sobretudo aqueles que Alexandre na côncava nau trouxe para Troia – Helena, que foi o início do conflito, daremos aos Atriadas para levarem: além disso e em separado, dividiremos para os aqueus tudo que a cidade contém. Poderia arrancar aos anciãos dos troianos o juramento de que nada se esconderia, mas que tudo seria dividido, todo o tesouro que a cidade agradável tem lá dentro. Mas por que razão meu ânimo assim comigo dialoga? Que eu não me aproxime dele, pois não se apiedará de mim nem sentirá respeito, mas matar-me-á nu, assim como estou, como se eu fosse uma mulher, visto que despi as armas. Não é agora que de uma árvore ou de uma pedra namorarei com ele, qual virgem com seu mancebo – virgem com seu mancebo, namorando um com outro. Melhor seria o combate bélicos e o mais rápido possível! Fiquemos a saber a qual dos dois o Olimpo outorgará glória.¹⁵⁰

Heitor, embora revele os temores que lhe pungem o coração, especificamente quando as aflições são relacionadas às dores que a mulher e o filho poderão vir a sofrer, não abdica de sua posição no campo de batalha. Como dissemos, o sentimento de *aidós* (αἰδώς) e o temor da *nêmesis* (νέμεσις), que decorreria de um abandono das frentes de combate, têm um peso em suas decisões. Assim, Heitor coloca seus receios, os sentimentos de preocupação da esposa e seus próprios sentimentos por Andrômaca em segundo plano.

150 ὦ μοι ἐγών, εἰ μὲν κε πύλας καὶ τείχεα δύο, Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχεῖν ἀναθήσει, ὅς μ' ἐκέλευε Τρωσὶ ποτὶ πτόλιν ἠγήσασθαι νύχθ' ὑπο τήνδ' ὄλοην ὅτε τ' ὄρετο δῖος Ἀχιλλεύς. ἀλλ' ἐγὼ οὐ πιθόμην· ἦ τ' ἂν πολὺ κέρδιον ἦεν. νῦν δ' ἐπεὶ ὄλεσα λαὸν ἀτασθαλίῃσιν ἐμῆσιν, αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἐλκεσιπέπλους, μὴ ποτὲ τις εἴπησι κακώτερος ἄλλος ἐμείο· Ἐκτωρ ἦφι βίηφι πιθήσας ὄλεσε λαόν. ὧς ἐρέουσιν· ἐμοὶ δὲ τότε ἂν πολὺ κέρδιον εἴη ἄντην ἢ Ἀχιλῆα κατακτείναντα νέεσθαι, ἢ ἐκεν αὐτῶ ὀλέσθαι εὐκλειῶς πρὸ πόλης. εἰ δὲ κεν ἀσπίδα μὲν καταθειομαι ὀμφαλόεσσαν καὶ κόρυθα βριαρὴν, δόρυ δὲ πρὸς τεῖχος ἐρείσας αὐτὸς ἰὼν Ἀχιλῆος ἀμύμονος ἀντίος ἔλθω καὶ οἱ ὑπόσχωμαι Ἑλένην καὶ κτήμαθ' ἅμ' αὐτῇ πάντα μάλ' ὅσσά τ' Ἀλέξανδρος κοίλῃς ἐνὶ νηυσὶν ἠγάγετο Τροίηνδ', ἦ τ' ἐπλετο νεῖκεος ἀρχή, δωσέμεν Ἀτρεΐδῃσιν ἄγειν, ἅμα δ' ἄμφις Ἀχαιοῖς ἄλλ' ἀποδάσσεσθαι ὅσα τε πτόλις ἦδε κέκευθε· Τρωσὶν δ' αὖ μετόπισθε γερούσιον ὄρκον ἔλωμαι μὴ τι κατακρύψειν, ἀλλ' ἄνδιχα πάντα δάσασθαι κτήσιν ὅσην πτολίεθρον ἐπήρατον ἐντὸς ἐέργει· ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; μὴ μιν ἐγὼ μὲν ἴκομαι ἰών, ὃ δὲ μ' οὐκ ἐλεήσει οὐδέ τί μ' αἰδέσεται, κτενέει δὲ με γυμνὸν ἐόντα αὐτῶς ὧς τε γυναικα, ἐπεὶ κ' ἀπὸ τεύχεα δύο. οὐ μὲν πως νῦν ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης τῶ ὀαρίζεμεναι, ἅ τε παρθένος ἠἴθεός τε παρθένος ἠἴθεός τε ὀαρίζετον ἀλλήλοισιν. βέλτερον αὐτ' ἔριδι ξυνελαυνόμεν ὅτι τάχιστα· εἶδομεν ὀπποτέρῳ κεν Ὀλύμπιος εὖχος ὀρέξῃ *Iliada*, XXII, 99 – 130

Moses Finley em *O mundo de Ulisses*¹⁵¹ afirma que Heitor age em vista de sua honra, o autor considera que o que move Heitor para a guerra seria o receio de ter seu nome maculado pelos troianos e não necessariamente o sentimento de obrigação que ele tem em relação à cidade e aos concidadãos. Tomamos esta perspectiva de Finley como parcialmente verdadeira, de fato Heitor tem receio da desonra, mas isto não nega seu sentimento de patriotismo, tendo em vista que a honra do príamida é determinada por sua ação em benefício da cidade. Podemos recorrer aos próprios termos de Homero para mitigar as considerações de Finley. Isto pois, Heitor diz que a ação de se manter afastado da guerra como um κακός (um covarde, ignóbil, aquele que pratica más ações) o envergonharia (αἰδέομαι) diante dos troianos e troianas.¹⁵² Devemos enfatizar que, o abandono do campo de batalha é por si só uma ação indecorosa, em especial tendo Heitor a condição que possui, sendo ele forte e assumido a função de protetor e baluarte de Tróia. Os cidadãos troianos depositam sobre os ombros do príamida as esperanças de vencer a guerra. Esta é uma circunstância afirmada por Homero e assumida pelo próprio Heitor, que afirmara ser ele quem defende seu povo da opressão. A rigor, Heitor não busca honra, tal qual Aquiles, que busca elevar seu nome, mas na guerra busca honrar a posição que assumira. Por isso Schofield afirma que o resultado pretendido das façanhas militares de Heitor não é a honra, mas a prevalência de sua cidade.¹⁵³

Em contraste com as atitudes de Heitor, temos Páris. Momentos antes do último encontro com a esposa, no canto VI, Heitor repudiara a postura do irmão, que afastou-se do combate, evitando confrontar-se com Menelau, e fora encontrado no quarto nupcial com Helena. Certamente, o poeta destaca a distinção de Heitor quando coloca as duas circunstâncias dos dois heróis em paralelo no mesmo canto. Também podemos ressaltar como paralelo à fuga de Páris do combate contra Menelau o duelo direto entre Heitor e Ajax, ao

151 FINLEY, 1982.

152 *Iliada*, VI, 440 – 442.

153 SCHOFIELD, 1999.

contrário do irmão, o príamida não se afugenta diante da potência do adversário, ele até se abala com a exposição da força que o inimigo ostenta, mas controla-se e coloca-se em luta. Assim, Homero evidencia a postura de Heitor, que transfigurado pelo labor da guerra, sujo e armado, refuta a possibilidade de esconder-se sob os muros troianos enquanto Páris, protegido nos aposentos nupciais, prefere evitar a guerra por preferir o amor da mulher a sofrer as dores dos combates.

Portanto, evidencia-se a condição Heitor, tomado como protetor de Tróia, ele que abdica das circunstâncias particulares, tal como é exigido do bom guardião da *República*.¹⁵⁴ Deste modo, observamos que Heitor se projeta nos outros troianos, ele é vinculado às obrigações que assumira em relação aos concidadãos, tal qual o guardião platônico. Observamos que notadamente, na equação entre manter-se em combate, lutando por defender a cidade ou viver com sua esposa e o filho, Heitor prefere a segunda opção, mas sabe que isso não condiz com seu status perante os troianos, portanto, apesar de seus anseios, oprimido pelas circunstâncias que o determina, ele abre mão daquilo que prefere e adere àquilo que é a escolha de um líder e baluarte de sua nação.

As virtudes heroicas de Heitor estão diretamente relacionadas com a cidade. Ele é o herói que defende Tróia de forma plena, pois se vê refletido nela. É uma relação de identificação e também de simbiose, ou seja, a cidade depende dele, mas ele também depende da cidade. Podemos exemplificar este fato descrevendo um momento do combate contra Aquiles, na ocasião, quando o príamida tentava evitar o confronto contra o pélide, Heitor reconhecia na cidade a possibilidade de proteção, mesmo recusando-se a adentrar aos portões de Ílion, ele opta por correr margeando os muros da cidade em busca do auxílio dos arqueiros

154 *A República*, IV, 419a – 421c.

troianos, que poderiam defender o seu protetor atacando Aquiles, mas o stratagemata não dá certo, pois o péliida percebe o subterfúgio e consegue impedi-lo.¹⁵⁵

Se a figura guerreira de Heitor se revela em simbiose com a cidade, sua figura humana também se justifica a partir dos laços que são firmados em Tróia. É a cidade que dá sentido a sua vida, pois é por meio dela que Heitor se determina humanamente, sua esposa, seu filho, seus pais e irmãos figuram como o elo que o une à Tróia. O que reforça as diferenças entre o priâmida e os outros guerreiros homéricos, pois nenhum outro se mostra sob firmes relações familiares. O mais próximo seria Páris, mas a relação que ele mantém com Helena é constantemente tensa. A discussão entre ele e a esposa expõe o clima de tensão que habita o leito deles. Além do mais, fora a união entre eles que causara o conflito. Diz Helena: “Voltaste da guerra. Quem me dera que lá tivesse morrido, vencido por um homem mais forte, como é o meu primeiro marido.”¹⁵⁶ Portanto, estes laços familiares entre Heitor e Andrômaca, distinto dos demais, pois são sustentados por laços de afeto, que, como mostramos, reforçam os dramas e as dúvidas da alma de Heitor revelando o herói como um homem profundamente comum. Heitor expressa o caráter de homem público, de guerreiro e príncipe, mas também revela possuir uma vida privada, de marido e pai.

Parece-nos que Homero, na *Iliada*, estabelece a impossibilidade do guerreiro assumir de modo simultâneo o universo da *pólis* e do *oikos*. Naturalmente, temos que destacar tal circunstância revela uma concepção da mentalidade grega, a inseparabilidade entre o público e o privado, sempre em detrimento do que é privado e particular. Portanto, é justamente o pertencimento de Heitor a dois mundos distintos que reforça os conflitos de sua alma. E nos parece que Platão observa a possibilidade de conflito entre interesses privados e públicos podem interferir na conduta do guardião, na *República*, quando o filósofo descreve a caracterização social do guardião, ele pondera sobre a possibilidade do guardião constituir

155 *Iliada*, XXII, 194 – 198.

156 ἦλυθεσ ἐκ πολέμου: ὡς ὄφελεσ αὐτόθ' ὀλέσθαι ἀνδρὶ δαμείσ κρατερῶ, ὃσ ἐμὸσ πρότεροσ πόσισ ἦεν. *Iliada*, III, 428-429.

bens familiares, considerando que quando o guardião adquire propriedades familiares ele pode deixar de ser aliado dos outros cidadãos.¹⁵⁷ A condição de Heitor, o faz se posicionar entre as suas demandas familiares e sua obrigações para com a cidade, ele está sob a tensão da realidade mais prática, entre seus desejos e seus deveres, entre aquilo que se refere particularmente a ele e aquilo que se refere à condição que ocupa.

Heitor permanece dentro da sua comunidade; sua história é moldada por uma estrutura delicada de diversas relações com pai e mãe, esposa e cunhado, irmão e primo, com parentes e aliados. Na história de Heitor nós vemos que “o heroico” não é uma coisa única, mas um conjunto de virtudes e obrigações: diversas relações às vezes em conflito umas com as outras.¹⁵⁸

Assim, oprimido por suas necessidades pessoais e suas funções públicas, convicto da necessidade de vencer os aqueus e colocar fim à guerra, ele é devotado a sua missão, mas é cego por este senso de dever e por isso mais propenso ao erro. Suas ações bélicas são imposições de quem busca cumprir arduamente sua missão, por assumir uma responsabilidade que a princípio não fora fruto de suas atitudes. Esta relação de obrigação, que é estabelecida entre Tróia e Heitor, tornou-se um empecilho para que ele renuncie ao campo de batalha, mesmo quando a decisão se fazia necessária. São tais conflitos internos à alma de Heitor que podem tê-lo conduzido aos presumíveis erros de avaliação.

Assunção, em seu artigo *Nota Crítica a “bela morte” vernantiana*, lista alguns dos erros que corroboraram para a definitiva derrota e morte de Heitor. Segundo o autor, teriam sido: a incapacidade de Heitor ver os sinais da mudança de vontade de Zeus, como por exemplo, a negativa do príncipe em aceitar o presságio de Polidamante no canto XII; Heitor também não teria reconhecido que a vitória concedida por Zeus aos troianos no canto XIII teria sido uma forma do deus cumprir a promessa de honrar Aquiles, feita à Tétis; tal como o excesso de confiança após esta vitória se configuraria no terceiro erro; por fim, o erro mais

¹⁵⁷ *A República*, III, 416d – 417a.

¹⁵⁸ Hector remains within his community; his story is shaped by a delicate structure of diverse relations—with father and mother, wife and brother’s wife, brother and cousin, kinsman and ally. In Hector’s story we see that “the heroic” is not a single thing but a set of virtues and obligations—diverse relations sometimes in conflict with an-other. REDFIELD, 1975, p. 109.

significativo, segundo Assunção, ocorre quando no canto XVIII, Heitor refuta categoricamente o conselho para recuar, dado por Polidamante.¹⁵⁹

James Redfield também faz alusão aos erros de Heitor, segundo este autor as falhas do príamida são crescentes e correspondentes às três batalhas, a primeira que termina com a vitória troiana, a segunda em empate e a terceira com a derrota de Heitor.

A história de Heitor na *Iliada*, propriamente falando, está confinada a um espaço de três dias. No primeiro dia, que ocupa o canto VIII, o exército de Tróia é vitorioso. No segundo dia, que ocupa os cantos VIII e IX, os dois exércitos disputam o campo de batalha com força equilibrada. No terceiro dia, que ocupa os cantos XIX a XXII, o exército de Troiano foi posto em fuga e Heitor morre. Em cada um dos dias ele incorre em um erro claramente identificável; em primeiro lugar, no final do canto VIII, quando ele promete vitória ao seu exército no dia seguinte (VIII, 489-541); Em segundo lugar, no canto XVIII, quando ele se recusa a retirar o exército do campo de batalha (XVIII, 243-313); em terceiro lugar, no canto XXII, quando ele se recusa a se abrigar dentre os muros (XXII, 25-130). Cada erro é cometido reflexivamente; não no calor da batalha, mas em um momento de descanso. O primeiro é cometido com o consentimento de todos que o rodeiam; o segundo é cometido contra o conselho de Polidamante; no terceiro, ele rejeita as súplicas tocantes de seus pais. Há então uma sequência em que Heitor se torna gradualmente mais isolado e mais obstinado.¹⁶⁰

Os autores, como podemos perceber, em linhas gerais, destacam como as principais falhas de Heitor, sua incapacidade de perceber a vontade divina e resistência que ele tinha em seguir conselhos. No entanto, podemos tecer alguns comentários que visam ponderar tais perspectivas. Podemos partir das próprias circunstâncias de guerra, que exigem uma urgente tomada de decisão de Heitor. E, a rigor, apenas conhecendo as consequências das decisões

159 ASSUNÇÃO, 1994/95, p. 58.

160 Hector's story in the *Iliad*, properly speaking is bounded within the space of three days. On the first day, which occupies Book eight, the Trojan army is victorious. On the second day, which occupies Books Nine through Eighteen, the two armies contest the field in balanced strength. On the third day, which occupies Book Nineteen through Twenty-two, the Trojan army is routed and Hector dies. On each day he makes a clearly identifiable error: first, at the end of Book eight, when he promises his army victory for the day which follows (VIII. 499-541); second, in the Book Eighteen, when he refuses to withdraw his army from the battlefield (XVIII.243-313); third, in Book Twenty-two, when he himself refuses to withdraw within the walls (XXII.25-130). Each error is made reflectively, not in the heat combat but at a moment of repose. The first is made with the consent of all around him; the second is made against the counsel of Polydamas; in the third he rejects the heart-searing appeals of his parents. There is thus a sequence in which Hector becomes gradually more isolated and more self-willed. REDFIELD, 1975, p. 128.

podemos avaliar quando elas foram equivocadas. Os erros fazem parte da condição humana e Heitor é, como defendemos, representado pelo poeta como o mais humano dos heróis.

O erro (*hamartía*), como o termo é utilizado aqui, deve contrapor-se a erros cometidos por animais. Todas as criaturas experienciam as consequências de suas condutas; o homem na sociedade vive com o seu erro, no sentido de que ele se torna parte de sua história e, portanto, determina o que ele é. A consciência do erro é uma espécie de vergonha; o erro é, assim, um fato social. O homem age com os homens e sabe que ele é conhecido pelos outros homens por meio de suas ações; assim em ação ele cria para si mesmo as condições de sua ação. Ações, por conseguinte, são linear e irredimível; o que vem a seguir não pode desfazer o que foi feito; o próximo ato deve incluir atos passados em uma definição que se desdobra e se auto afirma.¹⁶¹

Especificamente quanto aos argumentos acerca dos erros que conduziram Heitor à morte, no que se refere a sua incapacidade de perceber a vontade divina, incontestavelmente ele é um ignorante neste aspecto, mas compreendemos que, no limite, trata-se de uma questão periférica, pois não se deveria cobrar dele ou de qualquer outro guerreiro a capacidade de conhecimento acerca das vontades divinas. Enquanto o argumento da indisposição do herói em aceitar conselhos, podemos questionar este aspecto de modo mais categórico. Efetivamente, em algumas ocasiões ele aprovou os conselhos dados, em outras não. Acatou quando, no canto VI, seu irmão Heleno sugeriu que Heitor voltasse a Tróia; assim como acatou, no canto VII, a sugestão do próprio Heleno, de chamar um herói aqueu para combate individual; também aceitou a sugestão de Polidamante de seguir a pé, deixando com os escudeiros os cavalos, que se assustavam cavalgando pelas valas; não acatou quando Polidamante interpretou um presságio no canto XII, acatou quando o próprio Polidamante sugeriu o recuo no canto XIII, decisão esta que se mostrou correta; mas não acatou quando mais uma vez Polidamante sugere pela terceira vez um recuo no canto XVIII. Entretanto, devemos considerar que Polidamante nunca apresenta um plano de ação, ele somente propõe

161 Error, as the term is here employed, must be contrasted with the mistakes made by animals. All creatures experience the consequences of their behavior; man in society lives with his error, in that it becomes a part of his history and thus defines what he is. The consciousness of error is a specie of shame; error is thus social fact. Man acts with men, and knows himself to be known to other men through his acts; thus in action he makes for himself the situation of his action. Actions, therefore, is linear and irredeemable; what is next done cannot undo what has been done; the next act must include past acts in a unfolding definition and assertion of self. REDFIELD, 1975, p. 128.

retroceder. Schofield assume que os conselhos de Polidamante são sempre baseados na preocupação de se resguardar, nunca se preocupa com a honra,¹⁶² o que reflete um excesso de prudência, que se configuraria no imobilismo, na falta completa de ação, algo que é endossado por Redfield.

Polidamante acusa Heitor de megalomania; Heitor acusa Polidamante de covardia. Ambos estão errados, embora ambos veem alguma verdade. O pensamento é o complemento necessário para a ação, embora o pensamento e a ação sejam antagônicos. A deliberação pode se tornar uma desculpa para a inação; o agente deve ser decisivo, o que significa que em algum ponto ele deve parar de pensar e parar de ouvir. Ele deve confiar na sua esperança de que a decisão que ele tomou é correta. Esta esperança, já que é uma forma de autoconfiança, facilmente se torna a convicção de que, uma vez que a escolha é sua, ela deve ser correta.¹⁶³

Também a partir da leitura de Schofield podemos observar que Polidamante se mostra como um homem que atribui à vida um valor em si. É possível que esta perspectiva que o autor atribui à personagem possa ser estabelecida em paralelo com a criticada passagem da *Odisséia*, na qual Aquiles afirma preferir ser um escravo e manter sua vida à reinar no Hades.¹⁶⁴ Platão, em sua *República*,¹⁶⁵ critica este modo de pensar pois, considera que a vida é digna apenas quando vivida de modo a preservar a sua excelência, a condição de escravo não é algo digno, tal como a inoperância que se vê em Polidamante, que pode facilmente ser confundida com prudência, pois a personagem propõe sempre o recuo.

Das três ocasiões que Polidamante propõe o recuo, Heitor acata uma, no canto XIII. Naquele momento, Heitor já havia recusado uma proposta de retirada feita por Polidamante, no canto XII, negativa esta que se mostrou acertada, tendo em vista que a permanência no

162 SCHOFIELD, 1999, p. 17.

163 Polydamas accuses Hector of megalomania; Hector accuses Polydamas of cowardice. Both are wrong, yet both see something true. Thought is the necessary complement of action, yet thought and action are antagonists. Deliberation can become an excuse for inaction; the actor must be decisive, which means that at a certain moment he must stop thinking and stop listening. He must rely on his hope that the determination he has already made is correct. This hope, since it is a form of self-reliance, easily converts itself into a conviction that, since the choice is his, it must be correct. REDFIELD, 1975, p. 145.

164 *Odisséia*, XI, 489-491.

165 *A República*, III, 386c.

campo de batalha resultou na invasão do acampamento aqueu pelos troianos. E independente do fato da conquista territorial ser ou não um desejo de Zeus, o que se tem, no limite, é a vitória que, mesmo sendo parcial, fora conquistada. Devemos lembrar que durante nove anos os troianos mantiveram-se reclusos dentro dos muros da cidade, a invasão do acampamento inimigo fora a primeira vitória de Tróia em anos de guerra.

De tal modo, quando Heitor acata a sugestão de recuo no canto XIII, ele o faz imaginando que é o melhor, tal como as outras decisões tomadas são presumidamente, pelo menos para Heitor, a melhor opção a ser tomada. As decisões do príamida, independente de serem corretas ou não, são feitas no campo da ação, na maior parte das vezes, no calor da guerra. Do ponto de vista pragmático, como dissemos, a guerra está em seu nono ano, as riquezas de Tróia estão se esvaindo por conta do consumo próprio ou por conta dos saques dos aqueus. Heitor reconhece a necessidade de manter aliados e isso só é possível se houver provimentos para negociar.

Polidamante, aquilo que tu disseste já não é do meu agrado, tu que nos manda para a cidade para lá ficarmos encurralados. Não estais farto de estardes encurralados dentro dos muros? Outrora falavam todos os homens mortais da cidade de Príamo, como estava repleta de ouro e bronze. Mas agora os belos haveres se perderam das casas pois muitas riquezas à Frígia e à agradável Meônia foram vendidas, desde que encolerizou o grande Zeus. Agora que o filho de Crono de retorcidos conselhos me outorgou obter glória junto das naus e encurralar os aqueus perto do mar, [...] Quem dentre os troianos em demasia se preocupar com os haveres, que os reúna e os dê ao povo, em festim comum. Será melhor que sejam eles a tirar proveito do que os aqueus.¹⁶⁶

166 Πουλιδάμα σὺ μὲν οὐκέτ' ἔμοι φίλα ταῦτ' ἀγορεύεις, ὅς κέλευι κατὰ ἄστυ ἀλήμεναι αὐτίς ἰόντας. ἢ οὐ πῶ κεκόρησθε ἐελμένοι ἐνδοθι πύργων; πρὶν μὲν γὰρ Πριάμοιο πόλιν μέροπες ἄνθρωποι πάντες μυθέσκοντο πολύχρυσον πολύχαλκον· νῦν δὲ δὴ ἐξαπόλωλε δόμων κειμήλια καλά, πολλὰ δὲ δὴ Φρυγίην καὶ Μηονίην ἐρατεινὴν κτήματα περνάμεν ἴκει, ἐπεὶ μέγας ὠδύσατο Ζεὺς. νῦν δ' ὅτε πέρ μοι ἔδωκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω κῦδος ἀρέσθ' ἐπὶ νηυσί, θαλάσση τ' ἔλσαι Ἀχαιοῦς, νήπιε μηκέτι ταῦτα νοήματα φαῖν' ἐνὶ δῆμῳ: οὐ γάρ τις Τρώων ἐπιπέισεται: οὐ γὰρ ἔασω. ἀλλ' ἄγεθ' ὡς ἂν ἐγὼ εἶπω, πειθώμεθα πάντες. νῦν μὲν δόρπον ἔλεσθε κατὰ στρατὸν ἐν τελέεσσι, καὶ φυλακῆς μνήσασθε, καὶ ἐγρήγορθε ἕκαστος: Τρώων δ' ὅς κτεάτεσσιν ὑπερφιάλως ἀνιάζει, συλλέξας λαοῖσι δότω καταδημοβορηῆσαι: τῶν τινὰ βέλτερόν ἐστιν ἐπαυρέμεν ἢ περ Ἀχαιοῦς. *Iliada*, XVIII, 285 – 302.

Em uma ocasião anterior Heitor já havia sido claro ao fato de que as riquezas de Tróia eram utilizadas para angariar aliados e financiar a guerra que se arrastava há tempos.

Ouvi-me, ó raças numerosas dos aliados circunvizinhos! Não foi porque procurei uma multidão ou dela precisasse que aqui reuni cada um de vós das vossas cidades, mas para que vós salvásseis as mulheres e pequenas crianças dos troianos dos aqueus amigos de combater. Com essa intenção depaupero o povo por causa dos dons da comida com que aumento a coragem de cada um de vós. Por isso ide agora direitos contra o inimigo e morrei ou salvai-vos: pois é assim mesmo que se namora a guerra.¹⁶⁷

Portanto, à guerra têm-se a necessidade de por fim, pois ela consome Tróia em todos os aspectos, econômicos, familiares e principalmente consome os valores humanos. A violência que impera na condição de conflito acarreta na animalização do homem civilizado. A *Iliada* expressa claramente, através de seus cantos, um processo gradual da transformação do humano em seu oposto, o animalesco. O registro da guerra é o registro da barbárie. Na *Iliada* o estado de ânimo dos personagens torna-se mais feroz na medida em que a guerra prossegue no poema.

Duas passagens expressam bem o espírito bestial que a guerra insere nos personagens iliádicos, uma fala de Heitor e outra de Aquiles, nos mostram a representação da animalização do homem dentro do poema homérico. Primeiro, o príncipe ameaça matar e dar de comer aos cães o cadáver daqueles que não forem ativos na guerra.

Apressai-vos contra as naus e deixai os despojos sangrentos! Àqueles que eu discernir longe das naus do outro lado, de imediato lhe darei a morte, nem a ele darão na morte os homens da família e as mulheres a honra devida do fogo, mas aos cães o despedaçarão à frente da nossa cidade.¹⁶⁸

167 κέκλυτε μυρία φύλα περικτιόνων ἐπικούρων: οὐ γὰρ ἐγὼ πληθὺν διζήμενος οὐδὲ χατίζων ἐνθάδ' ἀφ' ὑμετέρων πολιῶν ἡγεῖρα ἕκαστον, ἀλλ' ἵνα μοι Τρώων ἀλόχους καὶ νήπια τέκνα προφρονέως ῥύοισθε φιλοπολέμων ὑπ' Ἀχαιῶν. τὰ φρονέων δώροισι κατατρύχω καὶ ἐδωδῆ λαούς, ὑμέτερον δὲ ἐκάστου θυμὸν ἀέξω. τὼ τις νῦν ἰθὺς τετραμμένος ἢ ἀπολέσθω ἢ ἐσαωθήτω: ἢ γὰρ πολέμου ὀαριστός. *Iliada*, XVII, 220 – 228.

168 ἵηυσιν ἐπισσεύεσθαι, εἴαν δ' ἔναρα βροτόεντα: ὄν δ' ἂν ἐγὼν ἀπάνευθε νεῶν ἐτέρωθι νοήσω, αὐτοῦ οἱ θάνατον μητίσομαι, οὐδέ νυ τὸν γε γνωτοί τε γνωταί τε πυρὸς λελάχουσι θανόντα, ἀλλὰ κύνες ἐρύουσι πρὸ ἄστεος ἡμέτεροιο. *Iliada*, XV, 347 – 351.

Aquiles, por sua vez, ainda mais feroz e animalesco, ameaça ser ele próprio a comer o corpo de Heitor, quando o Troiano pede ao inimigo que o seu cadáver seja entregue à família para os ritos fúnebres:

Não me supliques, ó cão, pelos meus joelhos ou meus pais. Quem me dera que a força e o ânimo me sobreviessem para te cortar a carne e comê-la crua, por aquilo que fizeste.¹⁶⁹

A guerra é, portanto, uma condição que contraria à natureza racional do homem, transformando-o em um ser brutal e desfigurado em sua cultura. Lembramos que na *Iliada*, a guerra já está chegando a quase dez anos de conflito, sendo que os aqueus estão apartados de suas cidades e famílias e de seus costumes, o que reforçaria a bestialidade de suas almas.

O canto VI, pode representar um momento de hiato na narrativa da guerra, e a partir deste canto podemos verificar o estabelecimento das relações sociais e familiares, em especial destacando Heitor, que nos é mostrado pelo poeta em suas relações pessoais. Temos nessa passagem do poema a expressão de uma sociedade em suas situações rotineiras do dia-a-dia. Salvo os diálogos que se referem ao estado de conflito, no mais, a participação das mulheres serve para aliviar o tom do poema. O canto VI, na *Iliada*, evidencia que os costumes civilizados dependem da paz para serem vivenciados. Em contraste revela a guerra como a desumanização da humanidade, a animalidade que emerge no espírito humano.

É dentro desta contraposição entre o cenário de guerra e o da cidade, que se revela a figura de Heitor. Conformado como a personagem das dúvidas e do medo, vivenciando a necessidade de lutar e o desejo de estar com aqueles que ama. Heitor não escolhera participar da guerra, mas é colocado em uma condição que não pode abdicar dela. Heitor, em todo o

¹⁶⁹ μή με κύον γούνων γουνάζεο μη δὲ τοκήων: αἱ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη ὄμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷα ἔοργας. *Iliada*, XXII, 345 – 347.

poema, é a única personagem que realmente se sente maculado pela guerra, pois a nega, é um homem da cidade, mas está impedido pelo seu código de honra de afastar-se dela.

A perspectiva que apresentamos contradiz a de Seth Bernadete¹⁷⁰, que afirma a autossuficiência de Heitor. Segundo o ponto de vista que defendemos, o herói Troiano só se justifica na *Iliada* se destacarmos o conflito moral que assola sua alma e que em tudo tem a ver com Tróia, por isso ele não é autossuficiente. Ele é uma figura que não escolhe por si, mas em vista de sua função dentro da cidade. Portanto, Heitor é mostrado no poema como um elemento que se localiza entre o público e o privado. De tal modo, o poeta apresenta, por meio de Heitor, o dilema moral que todo governante enfrenta quando é confrontado pelas questões do âmbito pessoal e pelas do âmbito público. Os desejos de Heitor estão expressos na figura de Andrômaca, que representa suas paixões privadas, enquanto suas obrigações públicas são expressas por meio de seus deveres para com a sua comunidade.

¹⁷⁰ Hector is not the woodsman but the axe, or rather woodsman and axe; his heart multiplies his strength; he his self-sufficient. He carries within himself the means to greater power. He is all weapon. BERNADETE, 2005, p. 51.

3 A CIDADE E SEU GUARDIÃO

3.1 As implicações do *thymoeidés* na alma e na cidade

Para Platão, é fundamental que os cidadãos sejam capazes de controlar a parte irascível de suas almas, isto pois, a própria configuração da cidade estaria determinada por esta capacidade, como sabemos, a cidade, segundo Platão, se expressa por meio de seus cidadãos. O *thymoeidés*, elemento característico dos guardiões, é responsável pela impetuosidade que distingue este segmento da cidade. Por isso, é importante que esta classe de cidadãos tenha a capacidade de controlar e direcionar a potência da parte irascível de sua alma. Isto por dois motivos, o primeiro; se os guardiões se impuserem pela potência irascível que predomina em sua alma, a cidade será dominada pela violência da cólera. O segundo; um aspecto que decorre do primeiro, é que aos guardiões cabe a maior responsabilidade dentro da cidade, tendo em vista que são eles quem a protege, portanto devem saber convergir corretamente o ímpeto que os caracteriza para o auxílio da faculdade racional da alma. Por estas questões, é oportuno que seja abordado este aspecto logo na abertura deste capítulo, assim examinaremos mais um elemento característico do bom guardião.

Segundo Platão na *República*, a configuração da *psykhé*, como já afirmamos em outras seções desta dissertação, é tripartite, ou seja, embora a alma seja una, ela possui três elementos responsáveis pelas funções de: inteligência, realizada por meio do elemento racional; a função de emotiva, que se realiza por meio do elemento irascível e a função de satisfazer apetites, determinada pelo elemento desejante da alma. Respectivamente, o *logistykón*, o

*thymoeidés*¹⁷¹ e o *epithymetikón*. O equilíbrio entre as funções destes elementos da alma são responsáveis pelo modo como os homens conduzem-se no mundo. Portanto, embora Platão tenha pensado a alma de modo unívoca, ela seria segmentada por elementos que garantem sua integralidade e que assumem funções distintas.¹⁷²

Mas já fica difícil saber se realizamos cada atividade graças à mesma faculdade ou, sendo ela três, usamos cada uma para uma atividade diferente, isto é, se aprendermos com uma, nos irritamos graças a outra faculdade que temos em nós e ainda com uma terceira desejamos os prazeres da comida e da geração de filhos e tudo o mais que tem afinidade com esses atos.¹⁷³

O *logistykón*, elemento racional da *psykhé*, embora sendo a menor parte, deve governar a alma como um todo, estaria localizado na parte superior do corpo, especificamente na cabeça; o *thymoeidés*, por sua vez, que, quando educado, tende a auxiliar o elemento racional, estaria situado na parte superior do tronco, entre o pescoço e acima do estômago, e por fim o *epithymetikón*, elemento desejante da alma, que por ser repleto de apetites e desprovido da capacidade de refletir sobre as verdadeiras necessidades, conduz o corpo a uma constante busca por satisfação. Este elemento ficaria confinado a partir do estômago até as partes sexuais, trata-se do maior elemento da *psykhé*, entretanto, o menos indicado para governar a alma.

O que difere uma alma da outra, portanto, é como a predominância destes elementos está disposta. A *psykhé* que possuir como elemento predominante o *epithymetikón* estará impreterivelmente determinada por grandes desejos e apetites. Aquela alma cujo *thymoeidés* é preponderante será configurada a partir do ímpeto de suas emoções. Por sua vez, quando a

171 *Thymoeidés* é uma palavra de difícil tradução, mas, na maioria das vezes usa-se o adjetivo “animoso”. Mas, poderíamos chamar de “Força de ânimo” ou “Força de vontade”, mas mesmo assim não conseguiríamos cobrir todo o campo semântico do termo proposto por Platão. Geralmente trata-se daquele impulso interior que empurra com força para uma coisa ou para outra, que não possui caráter racional, mas também não pode ser reduzido a simples desejos físicos. TRABATTONI, 2010, p. 139.

172 Importante esclarecer que a alma segundo Platão é una, mas possuidora de elementos cujas funções são distintas. REIS, 2009.

173 τὸδε δὲ ἤδη χαλεπὸν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὕσιν ἄλλο ἄλλῳ: μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά. *A República*, IV, 436a-b.

alma possuir o *logistykón* como elemento mais enfático, ela terá em destaque a racionalidade. Podemos observar, portanto, que cada um dos elementos da alma interfere no modo como a existência humana se relaciona com o mundo, pois, embora o homem possua os três elementos na alma, ele pode ser mais racional ou mais irascível ou mais desejante, conforme o elemento que assume o domínio do todo.

Outras características que podemos apresentar acerca da teoria da *psykhé* em Platão é que nosso filósofo a considera como sede do intelecto, de tal modo, é pela alma que o homem alcança a inteligência acerca das formas, sendo também sede da consciência e, tendo em vista sua possibilidade de conhecimento, é parte responsável pelas ações morais. Em contrapartida, também as paixões, desejos e necessidades afetam a alma, fazendo com que ela busque a satisfação daquilo de que carece. Este aspecto nos leva a identificar uma tensão entre o elemento intelectual e aqueles que são responsáveis pelas emoções e apetites da alma, segundo a psicologia platônica. Portanto, ao contrário do que muitas vezes se afirma, Platão não estabelece uma simples oposição entre corpo e alma, pois, a rigor, as contradições estão inerentes à própria alma tripartite, tendo em vista as distinções entre as naturezas dos elementos da *psykhé*.¹⁷⁴ Considerando estes aspectos da alma, o discípulo de Sócrates indica que deve ser a razão o elemento responsável por controlar o acesso aos desejos, necessidades e emoções.

Devemos pontuar que, tanto o *thymoeidés* quanto o *epithymetikón*, são elementos irracionais da alma e em estado bruto, ou seja, desprovidos de educação e controle, tendem a impelir as ações em sentidos opostos ao que determina a razão. Uma alma que assim procede, segundo Platão, tende constantemente a uma espécie de *stásis*, ou seja, se estabelece a partir dos conflitos entre a razão e os apetites. Um dos exemplos que Platão utiliza para expressar

¹⁷⁴ O corpo, é importante ressaltar esta questão, é o receptáculo da alma, por si só não se move em direção a nada, nem em direção ao conhecimento e nem é dirigido pelos apetites e prazeres, mas é a alma que impele o corpo no sentido daquilo que lhe falta ou no sentido daquilo que deseja. O corpo é um meio pelo qual o universo é apreendido pela alma.

esta configuração conflitante da alma é a imagem dos cavalos e do cocheiro, quando propõe mostrar qual é o elemento da alma mais indicado para exercer o domínio da *physkhé* como um todo.

A alma pode comparar-se não sei que força activa e natural que se unisse um carro e uma parrelha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro. Os cavalos dos deuses são de boa raça, mas os dos outros seres são mestiços. Quanto a nós somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um bom e belo, de boa raça e o outro precisamente o contrário, de natureza oposta. De onde provém a dificuldade que há em conduzirmos nosso próprio carro.¹⁷⁵

As naturezas opostas que caracterizam os cavalos, nesta imagem proposta por Platão exprimem a ideia de duas forças que tendem a estar em conflito. O que Platão mostra é que por terem distinções em aspectos de suas naturezas, os elementos da alma buscam predominar de modo independente. Por isso necessitam de um constante controle. O cocheiro deve conduzir a carruagem mesmo tendo sob a força de dois cavalos cujos ímpetus são distintos e contumazes. É deste modo que a razão deve proceder, indicando o reto caminho e controlando as forças distintas que os outros elementos tentam impor sobre o todo da alma. Sob esta perspectiva, enfatizamos a sofisticação do pensamento platônico, que apresenta como primordial que haja algum nível de discórdia entre as três partes da alma, o que configuraria uma teoria cuja autonomia dos elementos é um aspecto preponderante para se estabelecer um pensamento acerca da moralidade. Isto, pois, embora haja uma parte que deva governar, as outras também possuem graus de independência funcional. Esta autonomia, portanto, se configura como uma virtuosa liberdade que deve ser conduzida pelo saber. Do contrário, ou seja, quando a razão é dominada, têm-se a escravidão da razão pelas emoções e desejos. Assim, Platão afirma que o homem só é livre se sua ação for conduzida pela razão.

175 οἷον μὲν ἐστὶ πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος: ταύτη οὖν λέγωμεν. εὐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνίοχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος: χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἢ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις. *Fedro*, 246a-b. Tradução: Carlos Alberto Nunes.

Se a alma não exercita a dialética, se não utiliza o raciocínio, a experiência e o discernimento como instrumento para julgar/*krínesthai*, mas julga pela riqueza e o ganho ou pela honra e a coragem (demandas do apetitivo e do irascível) ela não poderá contemplar o que é verdadeiro ao máximo e assim irá julgar de forma equivocada “ser mais” (inteligível) aquilo que “é menos”. Apenas aqueles que exercitam a justiça em sua própria alma (os que têm experiência da sabedoria e da virtude) podem transpor a justiça para a razão e podem resistir as dores e as paixões que escravizam o homem.¹⁷⁶

Sabemos, portanto, que o *thymoeidés* é uma espécie de ânimo irascível, um elemento que conserva as emoções de toda a alma, quando não educado, pode conduzir-se por más emoções e impelir o todo da alma para ações indevidas. Mas, mais problemático é quando o elemento irascível associa-se ao elemento desejante da alma, isto, pois, a potência negativa desta alma predominará. Para evitar esta associação entre elementos irracionais, o *thymoeidés* que não possui uma racionalidade própria deve ser educado. Como já mencionamos acima, trata-se de um elemento irracional, portanto, não consegue, independente de um processo de educação que exerça o controle sobre este elemento, distinguir o que é moralmente positivo daquilo que seria inapropriado. Por isso se impõe a necessidade de educar esta parte da alma a partir de bons exemplos, pois os modelos adequados incutem na alma dos cidadãos as necessárias virtudes cívicas e éticas.

Devemos lembrar como Platão estabelece as funções para os três elementos da alma, a saber, a parte apetitiva, a parte irascível e a parte racional. O elemento apetitivo da alma busca aquilo de que se tem desejo, é, portanto, um princípio de ação. A ação de querer algo tem por efeito acolher. A ação contrária (não querer), tem por efeito repelir. Ações contrárias aos princípios de ação têm origem em outro elemento que não o apetitivo, no caso, no elemento racional. O apetite em si é em vista das disposições naturais e busca satisfazer necessidades da alma. O apetite por algo é em vista de algo específico. O elemento racional é o elemento de controle. Se os apetites impelem a satisfação dos prazeres, a razão controla o

176 REIS, 2009, p. 22.

acesso a eles; o primeiro origina-se nos afetos, o segundo a partir do conhecimento. O elemento intermediário que se coloca entre a razão e os apetites, é, conforme já observamos, o irascível, que deve ser educado para aliar-se à razão com o objetivo de aplacar os apetites da alma.

A possibilidade de o *thymoeidés* ser educado e adquirir firmeza moral deriva justamente de sua posição intermediária, entre a razão e a desrazão, ou seja, entre o elemento racional e o apetitivo. Quando este elemento irascível da alma é educado, ele se associa impreterivelmente ao *logisthikón*, sendo determinante no governo das ações do indivíduo. Enquanto, por sua vez, o *epithymetikón*, por ser maior e absolutamente desprovido de razão, não pode de modo algum ser educado, mas simplesmente controlado. Vejamos mais uma imagem que Platão compõe para exprimir sua perspectiva filosófica acerca da alma.

Uma vez, ouvi uma história a que dou fé. Ela diz que Leôncio, filho de Algaion, ao voltar do Pireu, passando ao longo do muro norte pelo lado de fora, percebeu cadáveres jazendo perto do lugar das execuções. Ao mesmo tempo, queria vê-los e deles se afastar, e por certo tempo, relutava e velava o rosto, mas por fim, vencido pelo desejo, arregalando os olhos, correu em direção aos cadáveres e disse: “Eis, aí infelizes! Saciai-vos com belo espetáculo!”¹⁷⁷

Cabe aqui um breve esclarecimento acerca dessa narrativa proposta por Platão. Há certamente um conflito entre a ação que a razão indicava (não olhar os cadáveres) e a ação oposta, que a parte desiderativa da alma tentava impor (olhar os cadáveres). Quando Leôncio é vencido pelos desejos, sua parte irascível entra em ação e o recrimina. Entretanto, podemos considerar que o *thymoeidés* falhou, pois não manteve reta sua função, ou seja, não teve a coragem necessária para barrar um desejo do *epithymetikón* e assim evitar algo que não seria sensato. O que houve foi o domínio dos apetites de Leôncio sobre o *thymoeidés* e sobre o

177 ποτὲ ἀκούσας τιῆ πιστεύω τούτῳ: ὡς ἄρα Λεόντιος ὁ Ἀγλαΐωνος ἀνίων ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ τὸ βόρειον τεῖχος ἐκτός, αἰσθόμενος νεκρῶν παρὰ τῷ δημίῳ κειμένων, ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, ἅμα δὲ αὖ δυσχεραῖνοι καὶ ἀποτρέπει ἑαυτόν, καὶ τέως μὲν μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιο, κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, διεκκύσας τοὺς ὀφθαλμούς, προσδραμών πρὸς τοὺς νεκρῶν, ‘ἰδοὺ ὑμῖν,’ ἔφη, ‘ὃ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος. *A República*, IV, 440.

logistykón. Não sendo o elemento irascível educado ou quando ele não segue as deliberações da razão, a alma tende a agir em desacordo com o que seria natural. E, por sua vez, o *thymoeidés*, estando associado ao elemento concupiscente, arrasta toda a alma em direção aos desejos e prazeres. Quando se comporta de tal forma, a alma passa a ser guiada pela desrazão. A educação do elemento irascível da alma, portanto, pode conduzir as ações em direção do bem e ao cuidado de si, buscando preservar a alma como um todo.

O *thymoeidés* assume um papel determinante na caracterização daquele que irá defender a *pólis*. A virtude da coragem é preponderante nesse elemento da alma deve que caracterizar os cidadãos responsáveis pela proteção da cidade, pois trata-se de uma afecção que é impositiva, ela conduz o ímpeto da ação. Mas, como afirmamos em outras passagens desta dissertação, esta defesa tem um significado amplo, refere se principalmente ao que se deve temer ou não. É um tipo de coragem que diz respeito ao que será negado e ao que será consentido nos momentos cruciais. Isso porque, eventualmente, as decisões são conflitantes em relação às paixões e aos desejos daquele que é responsável por tomá-las. Por exemplo, o cidadão que não têm aptidão para a guerra deve ter a coragem necessária para negar-se a ir ao combate, mesmo sob o receio de sua atitude ser tomada como covardia. A rigor, seria uma decisão corajosa, pois deve reconhecer em si os limites que sua natureza lhe impõe. Assim como do ponto de vista contrário, o guardião deve ter coragem e força para negar suas próprias necessidades particulares para seguir em defesa da cidade, quando for chamado para tal missão. Também cabe a alguns ter a coragem de recusar o governo da *pólis*, por reconhecer que não lhe cabe este papel ou, outro exemplo com o qual podemos ilustrar, o filósofo-rei, deve ter a coragem de assumir o governo quando for convocado para exercê-lo, pois é ele quem tem aptidão para isso e reconhece em si a natureza para governar. Portanto:

[...] a coragem, por seu lado, refere-se aos cidadãos que combatem para defender sua cidade, ou seja, o corpo dos guardiões das leis do qual saíram

os magistrados. Com efeito, a coragem é uma virtude de conservação do que a lei criou pela educação, resistindo ao temor, ao prazer ou ao pesar. Apenas os homens que pegaram “a melhor tintura das leis” e que, à imagem de um tecido preparado para receber uma cor, ostentam sua tinta indelével, podem manter uma opinião justa sobre o que é preciso temer ou não.¹⁷⁸

No âmbito de nosso tema, podemos enfatizar um exemplo já explorado no presente texto, no caso de Heitor, que também está submetido às afecções da alma, seu desejo por permanecer junto da esposa e do filho é notório, entretanto, ele abre mão de seus interesses para retornar à sua função de protetor da cidade.

Esta é uma característica que deve estar presente nos guardiões que, dada a coragem de ânimo, se posicionam como principal meio para a defesa da cidade. Mas, indubitavelmente, esta defesa inicia quando se controla e subjuga os interesses particulares. O desregramento dos desejos impede que o cidadão opere conforme sua natureza racional e também o faz possuidor de imensos apetites. O governante que assim procede faz da cidade um espaço do egoísmo e da ambição, agindo apenas em benefício próprio.

Portanto, conhecendo o que é próprio para si e o que é próprio para a cidade e, o contrário disso, ou seja, o que é estranho à sua natureza e o que é estranho para a cidade, o guardião reconhece o que é bom e belo, recusando o que é inconveniente por ser mera imagem de beleza e fundamentalmente causa de prazeres dissolutos. E conforme as palavras de Platão:

Essa qualidade, vê-la-ás também nos cães, coisa digna de admiração num animal. [...]. O facto de, quando vêem algum desconhecido, o suportarem a custo, sem que tenham feito qualquer mal. Ao passo que, se virem um conhecido o acolhem bem, ainda que nunca lhes tenha feito qualquer benefício. [...]. Mas sem dúvida que demonstra a engenhosa conformação de sua natureza, que é verdadeiramente amiga do saber. [...]. No facto de não distinguir uma visão amiga, senão pela circunstância de a conhecer ou não

178 MATTEI, 2005, p. 134.

[...]. Por conseguinte, será por natureza filósofo, feroso, rápido e forte quem quiser ser guardião de nossa cidade.¹⁷⁹

Como afirmamos, as emoções do guardião devem ser regidas pelo elemento racional da alma, que é devidamente determinada pelo conhecimento. Por conta deste aspecto, quando o guardião se afeta emocionalmente, esta afecção é controlada e determinada por sua racionalidade.

Platão se estende aqui sobre a natureza da coragem, que ele diz não é apenas ter as crenças corretas sobre o que deve e não deve ser temido, mas ser capaz de se apegar à essas crenças em face de tentações e coerções. Em seguida, ele afirma que apenas os produtos de uma educação tal qual ele descreveu terá essa capacidade, porque eles passaram por um treinamento de caráter total e podem portanto ser garantidos de se apegarem às crenças corretas. Qualquer coisa não tão produzida não é realmente coragem, incluindo o comportamento dos animais e escravos (430b). Platão está nos dando uma “definição persuasiva” de coragem; porque (deixando os animais fora disso) os escravos poderiam bem exibir o que nós estaríamos inclinados a nomear comportamentos corajoso; mas Platão quer que a gente chame de corajoso apenas o comportamento que resulta de uma formação de caráter tal qual ele descreveu (430b). Mais uma vez estamos sendo afastados de olhar para o que é essencial para uma virtude no comportamento. Platão pensa que o mesmo tipo de comportamento (lutando contra um ataque, por exemplo) pode ser um exemplo de coragem ou não, dependendo se ele resulta ou não de uma atitude habitual e maneira de pensar e sentir, como exige a educação para produzi-lo. É a motivação que determina se as pessoas são ou não são corajosas, não apenas o que elas fazem.¹⁸⁰

179 καὶ τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τοῖς κυσὶν κατόψει, ὃ καὶ ἄξιον θαυμάσαι τοῦ θηρίου. τὸ ποῖον; ὅτι ὄν μὲν ἂν ἴδη ἀγνώτα, χαλεπαίνει, οὐδὲ ἐν κακὸν προπεπονητός: ὄν δ' ἂν γινώσκων, ἀσπάζεται, κἂν μηδὲν πάποτε ὑπ' αὐτοῦ ἀγαθὸν πεπόνθη. ἢ οὐπω τοῦτο ἐθαύμασας; οὐ πάνυ, ἔφη, μέχρι τούτου προσέσχον τὸν νοῦν: ὅτι δέ που δρᾷ ταῦτα, δῆλον. ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον. πῆ δὴ; ἦ, ἦν δ' ἐγώ, ὅσιν οὐδενὶ ἄλλῳ φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνοῆσαι. καίτοι πῶς οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἴη συνέσει τε καὶ ἀγνοία ὀριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον; οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς, ὅπως οὐ. ἀλλὰ μέντοι, εἶπον ἐγώ, τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταῦτόν; ταῦτόν γάρ, ἔφη, οὐκοῦν θαρροῦντες τιθῶμεν καὶ ἐν ἀνθρώπῳ, εἰ μέλλειπρὸς τοὺς οἰκείους καὶ γινώσκους πρῶτος τις ἔσεσθαι, φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸν δεῖν εἶναι; τιθῶμεν, ἔφη. φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλον καλὸς κάγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως. *A República*, II, 376a – 376c.

180 Plato expands here on the nature of courage, which he says is not just having the right beliefs about what should and should not be feared, but being able to stick to those beliefs in the face of temptations and coercions. He then claims that only products of an education such as he has described will have this ability, because they have gone through a total character-training and can therefore be guaranteed to hold on to the right beliefs. Anything not so produced is not really courage, including the behaviour of 'animals and slaves' (430b). Plato is giving us a 'persuasive definition' of courage; for (leaving animals out of it) slaves might well exhibit what we would be inclined to call courageous behaviour; but Plato wants us to call courageous only behaviour that results from a training of character such as he has described (430b). Once again we are being pushed away from looking for what is essential to a virtue in behaviour. Plato thinks that the same kind of behaviour (fighting off an attack, say) might be an example of courage or not, depending on whether it does or does not result from a habitual attitude and way of thinking and feeling, such as requires education to produce it. It is motivation that determines whether people are or are not courageous, not merely what they do. ANNAS, 1981, p. 114.

Por esta perspectiva, o guardião é impelido a abdicar dos prazeres e satisfações que a cultura e a tradição lhe oferecem por meio da vida em sociedade. Aqueles que ocupam a função de proteger a *pólis* devem estar cientes de que certos prazeres não estão em conformidade com a função que realizam. Diz Platão:

Primeiro, ninguém terá algo que seja propriedade sua, a não ser o estrito necessário; em seguida, ninguém terá moradia ou despesas para onde qualquer um não tenha acesso. Quanto aos víveres de que precisam os atletas da guerra, temperantes e valentes, eles o receberão dos outros cidadãos como paga pela guarda que exercem, na medida do que lhes seja necessário para que nada lhes falte durante o ano. Frequentarão refeições públicas e, como se estivessem alojados em acampamentos de guerra, terão vida em comum. Devem saber que ouro e prata, algo divino procedentes dos deuses, eles têm para sempre na alma e para nada mais precisam do ouro e da prata dos homens e que é impiedade contaminar a posse do ouro divino misturando-o com o ouro humano, porque muitos crimes foram cometidos por causa da moeda cunhada pelo vulgo, enquanto o ouro que eles têm em si é puro. Na cidade, porém, só a eles será vedado lidar com ouro e prata. Assim salvariam a si mesmo e a cidade. Se eles, porém adquirissem terra própria, moradia e dinheiro, viriam a ser administradores do patrimônio familiar em vez de guardiões e agricultores em vez de guardiões e se tornariam *hostis proprietários* em vez de aliados dos outros cidadãos.¹⁸¹

Se as posses que implicam em riquezas e reconhecimento são proibidas aos guardiões, fica assim esclarecido que, por exemplo, também fica vedado a eles, qualquer ação cujo fim seja sua prevalência individual, seja ela uma vitória em batalha por causa de sua honra particular ou um recuo indevido e indecoroso, por causa de seu medo de perder a vida. A posse da fama ou mesmo de sua própria vida só tem valor quando estes bens são em benefício da cidade. Considerando este aspecto devemos mais uma vez refutar a perspectiva de Finley em *O mundo de Ulisses*, tendo em vista que, ao observar todo o contexto das ações de Heitor

181 πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη: ἔπειτα οἴκησιν καὶ ταμείων μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισι: τὰ δ' ἐπιτήδεια, ὅσων δέονται ἄνδρες ἀθληταὶ πολέμου σώφρονές τε καὶ ἀνδρεῖοι, ταξαμένους παρὰ τῶν ἄλλων πολιτῶν δέχεσθαι μισθὸν τῆς φυλακῆς τοσοῦτον ὅσον μήτε περιεῖναι αὐτοῖς εἰς τὸν ἐνιαυτὸν μήτε ἐνδεῖν: φοιτῶντας δὲ εἰς συσσίτια ὥσπερ ἐστρατοπεδευμένους κοινῇ ζῆν: χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν αἰεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδίδονται τοῦ ἀνθρωπειοῦ, οὐδὲ ὅσα τὴν ἐκείνου κτῆσιν τῇ τοῦ θνητοῦ χρυσοῦ κτήσει συμμειγνύντας μαινεῖν, διότι πολλὰ καὶ ἀνόσια περὶ τὸ τῶν πολλῶν νόμισμα γέγονεν, τὸ παρ' ἐκείνοις δὲ ἀκήρατον: ἀλλὰ μόνοις αὐτοῖς τῶν ἐν τῇ πόλει μεταχειρίζεσθαι καὶ ἄπτεσθαι χρυσοῦ καὶ ἀργύρου οὐ θέμις, οὐδ' ὑπὸ τὸν αὐτὸν ὄροφον ἰέναι οὐδὲ περιάγασθαι οὐδὲ πίνειν ἐξ ἀργύρου ἢ χρυσοῦ. καὶ οὕτω μὲν σφύζοντο τ' ἂν καὶ σφύζοιεν τὴν πόλιν: ὅποτε δ' αὐτοὶ γῆν τε ἰδίαν καὶ οἰκίας καὶ νομίσματα κτήσονται, οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται, δεσπῶται δ' ἐχθροὶ ἀντὶ συμμάχων τῶν ἄλλων πολιτῶν γενήσονται. *A Republica*, III, 416d – 417b.

e os vários discursos que Homero atribui ao príamida, constatamos que a honra deste herói é conferida pelo exercício da função que assumira, ou seja, a defesa da cidade. Heitor não poderia abdicar do campo de batalha, pois assim estaria desrespeitando sua natureza corajosa, seus concidadãos, que veem nele um protetor e a função que lhe cabe na cidade, que é a de muro e proteção. Há mais elementos envolvidos do que um simples medo de ver sua honra pessoal maculada.

Estes aspectos característicos do guardião platônico, ou seja, o modo como ele equilibra os elementos de sua alma e estabelece suas relações com sua comunidade, seria um elemento de distinção entre seu caráter e a do herói épico. Em nosso primeiro capítulo, buscamos mostrar, a partir do tema tratado na primeira seção, “Κλεός – o *ethos* do herói épico”, a natureza que prepondera nas figuras heroicas conforme a tradição poética. Fundamentalmente, a glória pessoal e que seja imperecível, determina o mote de sua conduta em relação aos amigos ou inimigos. A excelência do herói épico leva em consideração a força, a inteligência prática e uma coragem que, muitas vezes, se pauta por um ímpeto feroz. Os heróis épicos, em sua maioria, nos parecem, são caracterizados pelas afecções individuais e pelos desejos de distinção especial.

Entretanto, temos na figura de Heitor, como também defendemos anteriormente, o contraponto deste ideal de glória (κλεός), característico e determinante para os personagens da épica, de uma forma geral. Heitor assumira que sua técnica guerreira e coragem, frutos de treinamento e aprendizado, são direcionados para a prevalência de sua cidade. A caracterização de Heitor, guardado os aspectos temporais e culturais, é concernente com a caracterização do modelo de guardião da *República*. Devemos considerar que a educação dada ao príamida fez com que ele conservasse suas potências naturais, mas, sobretudo, fez com que estas potências fossem devotadas à cidade, atitude que deve prevalecer naquele que é designado a ser o protetor da *pólis*. A devoção à cidade, devemos ressaltar, se revela quando o

cidadão tem a coragem necessária para abdicar-se de si, abrindo mão de seus interesses particulares em nome da comunidade, este é o tipo de atitude que deve prevalecer no guardião e que vemos expressa na figura de Heitor.

Considerando o paralelo que estamos estabelecendo, também devemos mencionar as particularidades que existem entre a intuição de alma que prepondera no contexto da épica homérica, deste proposto pela filosofia platônica. A noção de alma na concepção de Homero é assaz complexa e, a rigor, não se estabelece sob uma única definição. Podemos mencionar dois termos que corretamente significam *psykhé*. Quando um guerreiro morre, nos diz Homero, sua *psykhé* o abandona. Em contrapartida, sempre que o herói entra em combate é sua *psykhé* que está em jogo. Portanto, como Bruno Snell observa, ou o termo possui o significado de “alma” ou de “vida”.¹⁸² Em contrapartida, o poeta também utiliza a palavra *thymós* (Θυμός) quando quer dizer que uma alma abandonou um corpo, ou seja, *thymós* também significando vida.

Em muitos pontos ao falar da morte, diz ele (o poeta) que o Θυμός abandona o homem, daí a suposição de que também a palavra Θυμός estivesse indicando uma forma de ‘alma’ que provavelmente tenha disputado tenha disputado terreno com a palavra ψυχή.¹⁸³

Mas, *thymoeidés*, em Homero, também pode significar causa de movimento ou causa das emoções, tal como Platão estabelecerá mais tarde. Portanto, tanto o termo *psykhé* quanto *thymós* podem significar “alma” ou “vida”. Segundo Bruno Snell, esta duplicidade na significação do termo se dá, pois, no contexto homérico ainda não se tinha estabelecido e definido especificamente um vocabulário sistemático que fosse atribuído para expressar aquilo que seriam as funcionalidades da alma ou para determinar de modo específico este termo.

182 SNELL, 2012, p. 9.

183 SNELL, 2012, p. 9.

Por sua vez, na concepção daquilo que possa ser referido como um tipo de “psicologia poética” também há algo que é responsável pela função intelectual da alma. Trata-se do *nous* (νόος), elemento que possibilitaria a formação de imagens e suas relações. A rigor, Homero relaciona *nous* com inteligência. Entretanto, não há uma predominância do *nous* ou do *thymós*, estes dois elementos são independentes e se configuram mais como “modos de atuação” da alma do que propriamente nas funções específicas que ela executa a partir de elementos inerentes ao seu todo. Portanto, este *nous* a qual se refere Homero não processa uma imagem e assim ordenar a ação do *thymós* conforme for mais adequado, ou o *nous* transmita racionalidade às emoções e apetites, dentro da concepção poética de alma, o ânimo e a inteligência são misturados. Contudo, este aspecto pode ser mitigado. Mencionamos anteriormente uma passagem do primeiro canto da *Iliada*, quando a impulsividade de Aquiles é refreada por Atena, que puxa o herói pelo cabelo¹⁸⁴ e o contém em seu ataque contra Agamêmnon.¹⁸⁵ Fica a cargo de nossa interpretação, mas por esta passagem podemos observar uma ocorrência da predominância da inteligência sobre a emoção.

São concepções distintas acerca das emoções e principalmente sobre como as emoções se estabelecem como centro de gravidade da ação humana. O herói épico, tem seu caráter impetuoso e um interesse voltado para si, ele se determina pelo valor de seu nome e pela prevalência de sua glória e fama. Por sua vez, o guardião da cidade deve controlar suas emoções e a conduzir pela razão, determinando-as em vista das necessidades de sua comunidade.

Sob este aspecto, podemos destacar uma característica preponderante em Heitor, o príncipe, como tentamos mostrar em algumas passagens, ele se revela capaz de subsumir seus sentimentos particulares e se voltar em direção à comunidade. Esse aspecto demonstra uma capacidade de controlar seus afetos, o que possibilita a ele dedicar-se à cidade. Suas

184 Afirmamos na ocasião que a passagem foi citada que pode ser uma menção a parte racional do ser humano.

185 *Iliada*, I, 206 – 214.

ações, portanto, são determinadas em vista da prevalência de Tróia e de seus compatriotas. Portanto, pelo menos o sentimento de *aidós* que caracteriza Heitor, que no contexto atribuímos um valor cívico, é convergente com as emoções relativas ao guardião. É por isso que o príamida é impelido para a defesa de sua *pólis*, que ele se preocupa primeiramente com sua comunidade, e acaba por colocar-se à frente da guerra como protetor de Tróia.

4.2 O nascimento da cidade, do cidadão e do guardião

A configuração da *psykhé*, como afirmamos anteriormente, tem implicações no modo como a cidade se configura e, portanto, também no modo como a educação desta cidade deve ser conduzida. Sendo assim, nesta seção abordaremos o modo como Platão concebe as estruturas da *pólis* ideal em sua *República*. Esta é uma questão relevante, tendo em vista que deste modo verificaremos como o filósofo pretende introduzir o guardião em sua função de protetor da *pólis*, sobretudo, mostrando como esta figura surge na cidade.

Na *República*, Platão estabelece o processo fundacional de uma *pólis* por meio do *lógos*, ao afirmar: “τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν”¹⁸⁶ (que pode ser traduzido: “Por meio do *lógos*, desde o princípio, fazemos uma cidade”¹⁸⁷). Segundo Platão, “uma cidade nasce porque cada um de nós não é autossuficiente (ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης) mas carente de muitas coisas.”¹⁸⁸ Em contrapartida, cada homem é especificamente apto em uma arte e por isso oferece ao outro algo de si e recebe de seu coirmão auxílio naquilo que não está implicado em sua natureza, deste modo torna-se possível amenizar as necessidades de todos. Portanto, embora para o nosso filósofo as concepções filosóficas devam preponderar na

186 *A República*, II, 369c.

187 Estamos considerando no texto de Platão o uso do dativo locativo, que dá a noção espacial para o referencial. O dativo locativo marca onde a coisa acontece. O uso manteve-se na poesia e em algumas expressões de uso correntes. A prosa clássica utiliza normalmente as preposições ἐν, ἐξ e εἰς.

188 *A República*, II, 369b.

estrutura ideal da cidade, e por isso o governo deva ser exercido sob as bases da racionalidade, até que a *pólis* se estabeleça filosoficamente, seu primeiro fundamento é a necessidade, aspecto este que conduz os homens a se agregarem em busca de proteção, pois em comunidade cada um pode oferecer ao outro a sua capacidade. Neste primeiro momento, a vida em comunidade se mostra determinada pela própria natureza humana, que é dotada do caráter associativo. Mas, quando os elementos da cultura são introduzidos na cidade, as afecções e os interesses particulares passam a conduzir os homens aos desacordos e à busca por se tornarem uns mais proeminentes em relação aos outros. Platão estaria tentando mostrar que os interesses e prazeres particulares seriam, na realidade, os verdadeiros inimigos da proposta filosófica que conduziria a *pólis* à felicidade. Segundo o filósofo, para evitar que a cidade se deteriore a partir do individualismo de seus cidadãos, os homens deveriam se acomodar na *pólis* de modo a exercer uma função que fosse de acordo com sua natureza, tendo em vista o benefício da cidade e não o próprio. Por isso, Platão não pensa o homem enquanto indivíduo¹⁸⁹, mas como cidadão, ou seja, como parte de uma composição da cidade. Destarte, as ações e, sobretudo, os interesses do cidadão, devem voltar-se para a prevalência da cidade, isso quer dizer que, o homem só é feliz enquanto cidadão e o bom cidadão só é feliz quando a cidade prevalece. De tal modo, mais do que fazer a própria cidade surgir, Platão também acaba por determinar como a justiça e a injustiça podem se configurar no âmbito das relações humanas, isto pois, a cidade é, no limite, o espaço no qual o homem precisa lidar com aquilo que é semelhante e com o que é dissemelhante. A cidade é, por

189 Rachel Gazolla de Andrade defende que o indivíduo subjaz a noção de cidade. Diz a autora “A noção de indivíduo subjaz nessa reflexão, não o indivíduo com todos os atributos que lhe damos modernamente, mas como interioridade indivisível, unidade cuja existência é imprescindível para o fundamento da *politéia* justa, e todos os argumentos iniciais da República sobre a melhor forma de convivência humana, partem de uma visão mais ampla da formação das “raças” de alma e suas especificidades, para uma visão delas no todo, abordando, posteriormente, a determinação de cada um nesse todo, já então como cidadão, e suas atividades possíveis. O esclarecimento das atividades das *dynámeis* da alma do homem, o conhecimento que cada um tem dessas potências e de seus modos de ação, permitem a definição da cidade justa.” ANDRADE, 1994, p. 92. Entretanto, em nossa análise defendemos que o que subjaz a cidade é natureza da alma de cada cidadão, que determina o indivíduo segundo suas capacidades e funções dentro da cidade. Os indivíduos, na medida em que se encontram e se unem oferecendo um ao outro a sua capacidade, abdicam de sua condição individual tornando-se pactuados em relação ao outro. No limite da relação estabelecida e determinada pela legislação tornam-se cidadãos.

excelência, o lugar das diferenças e é ajustando todos os conflitos que se estabelecem pela diferença que a cidade pode vir a se tornar justa.

Em várias passagens de seu *corpus* filosófico, Platão destaca que a natureza ou as divindades capacitaram os homens com características, habilidades e virtudes distintas; são estas diferenças no caráter de cada indivíduo que levaria os homens a se agregarem. Em *Protágoras* Platão, dando voz ao sofista que é homônimo ao diálogo, refere-se ao processo de aquisição da arte por parte do homem. Segundo a versão platônica do mito de Prometeu, o homem seria um ser desprovido de força e capacidade, inferior em tudo quando comparado aos outros animais. Entretanto, esta limitação é compensada quando lhe são entregues por Prometeu as *tekhnés* roubadas de Hefesto e Atena.¹⁹⁰ As artes são representadas por duas chamas de fogo, a primeira, referente às artes em geral, confere ao homem o “conhecimento necessário para a vida,”¹⁹¹ e possibilita o aprendizado de uma forma geral; a segunda chama de fogo lhe permite alcançar “condições favoráveis para viver”¹⁹² e representa uma arte específica, a arte de trabalhar com o fogo. Estas artes são entregues por Prometeu aos homens de modo desigual, assim cada um teria sido contemplado com uma capacidade em particular. Este fato teria impossibilitado que um único homem se valesse por si só. Contemplando os homens com capacidades distintas, Prometeu teria feito com que eles não conseguissem viver apartados uns dos outros.

Na *República* Platão recorre a um outro mito para justificar a distinção entre aqueles que compõem a cidade. No final do livro III, a personagem Sócrates apresenta a versão Platônica do mito das raças. De modo geral, o mito diz que os homens foram gerados e nasceram da terra, sendo que um deus teria modelado cada ser humano, misturando em sua composição: ouro, prata, ferro e bronze, mas de modo desigual. A mistura de cada um desses

190 Segundo o mito da Atlântida, narrado no diálogo *Critias*, a arte política foi uma concessão de Hefesto e Atena aos povos que viviam na região onde se instaurou a cidade de Atenas.

191 τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτη ἔσχεν. *Protágoras*, 321d.

192 καὶ ἐκ τούτου εὐπορία μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ βίου γίνεται. *Protágoras*, 321b-322a.

metais foi feita em conformidade com a função que cada um deveria exercer em vida, de modo que uns seriam governantes, outros guardiões, e os demais, no caso a maioria, seriam lavradores e artífices. A união destes diferentes tipos de homens é que forma as cidades.

Em vista destas distinções de naturezas, os homens não conseguem viverem apartados uns dos outros. Eles têm composições distintas e suas habilidades específicas fariam com que fosse imprescindível a vida em sociedade. Portanto, embora os homens necessitem de muitas coisas em particular, necessitam, sobretudo, das relações que estabelecem para conseguirem garantir a sobrevivência. É a partir das relações firmadas que decorre a conformação da cidadania. Estas relações são determinadas a partir da divisão das funções de cada cidadão dentro da comunidade, pois, como afirmamos, cada um, segundo sua própria natureza e aptidão, se oferece em benefício do outro. Portanto, o que garante a sustentação das relações é o sentimento de *philia* que se estabelece em torno da comunidade e também o de *aidós*, conforme esclarecemos, trata-se de um sentimento de respeito, vergonha e pudor entre os homens. A cidade vem a ser a partir da interação destes homens que, precisando uns dos outros, se procuram para que eles possam suprir as necessidades que são inerentes à natureza humana. O cidadão é fruto de uma estrutura que se forma a partir da identificação entre os homens, cada um reconhece no outro algo que lhe falta.

Portanto, a prevalência virtuosa da cidade dependeria da adequação dos cidadãos às necessidades da *pólis*, ou seja, é imprescindível que cada cidadão se ajuste dentro das estruturas da cidade para exercer sua função em nome do bem estar de todos e, por consequência, da própria *pólis*. Retomando o exemplo já apresentado nesta dissertação, a recusa de Sócrates em abandonar Atenas após sua condenação, episódio narrado no diálogo *Críton*, se revela como um bom exemplo deste aspecto. Na ocasião, o mestre de Platão recusa-se a fugir de Atenas sob o pretexto de que há entre ele e a própria cidade um pacto que garante sua condição de cidadão e, conforme afirmamos, o bom cidadão deve agir não em

benefício próprio, mas em benefício da cidade. A *pólis* é o ambiente apropriado para que ele seja aquilo que sua natureza lhe impõe. Este vínculo intrínseco entre cidade e cidadão se estabelece a partir da compreensão das responsabilidades que cada um deve ter em relação às leis da *pólis*.

Também devemos reafirmar que esta distinção nos caracteres dos homens estará configurada em três grandes divisões dentro da cidade, a primeira que abarca homens cujas almas evidenciam características aptas para o governo, a segunda divisão abarca aqueles que são aptos para o auxílio ao governo e a terceira divisão são aqueles que sustentam a cidade a partir de suas capacidades de estabelecer vínculos comerciais e produtivos. A tripartição da *pólis*, é um elemento importante na constituição do sistema político elaborado por Platão e tem correspondência com a tripartição da alma do cidadão que, no limite, é a célula que compõe a estrutura básica da comunidade. Assim, conforme mencionamos, o filósofo confere à estrutura da cidade, as características daqueles que a compõem.

Não seremos forçados a concordar que, dentro de cada um de nós, existem os mesmos modos de ser e costumes que há na cidade? É que, se aí estão, não vieram de outra parte. Ridículo seria alguém acreditar que a impetuosidade nas cidades não tenham nascido de indivíduos a quem se faz essa acusação, como os povos da Trácia e da Cítia e quase todos os povos do Norte, ou o amor pelo saber que se atribui principalmente à nossa terra, ou o amor das riquezas que se afirma existir entre os fenícios e não menos entre os egípcios.¹⁹³

Sobre esta questão comenta com pertinência Jaeger:

O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção

193 ἄρ' οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, πολλή ἀνάγκη ὁμολογεῖν ὅτι γε τὰ αὐτὰ ἐν ἐκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἦθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει; οὐ γάρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφίκται. γελοῖον γάρ ἂν εἶη εἶ τις οἰηθεῖ τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι, οἱ δὲ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θράκην τε καὶ Σκυθικὴν καὶ σχεδόν τι κατὰ τὸν ἄνω τόπον, ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὲ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστα ἂν τις αἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ φιλοχρήματον τὸ περὶ τοὺς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα. *A República*, IV, 435e-436a.

orgânica do Estado, [...], não tem outra função senão apresentar-nos a imagem reflexa ampliada da alma e da sua estrutura respectiva.¹⁹⁴

Devemos acrescentar que a educação é o elemento que figura como determinante para a cidade, pois educando o cidadão se formatará uma cidade cuja vida virtuosa é predominante.

Como mencionamos acima, a cidade se estabelece a partir da natureza de seus cidadãos, o que determinaria as funções a serem exercidas na *pólis* por cidadãos aptos para o governo (guardiões filósofos), para o auxílio ao governante (guardiões guerreiros) e para assumirem a cadeia produtiva da cidade. A aptidão para o exercício das funções se dá na medida em que na alma de cada cidadão há preponderância de certas virtudes específicas, que também são relacionadas em três tipos: sabedoria, coragem, temperança. Próprio aos guardiões/governantes é a sabedoria, pois ela governa por deliberar por meio da ciência da vigilância. Aos guerreiros cabe auxiliar o governante e com a virtude da coragem devem superar as vicissitudes e manter reta a boa opinião acerca do que se deve temer ou não. A parte produtiva da cidade representa o caráter ambicioso da cidade, são os que têm desejos e impelem a cidade a saciá-los. A virtude da temperança deve estar presente em toda a cidade, é uma espécie de ordenação, que mantém a obediência de cada seguimento à sua natureza, fazendo com que cada um tenha respeito uns pelos outros. Mas devemos destacar que esta estrutura que o filósofo apresenta é uma artificialidade decorrente da organização das naturezas daqueles que compõem a cidade.

Podemos demonstrar este aspecto retomando o processo de fundação da *pólis* quando Platão estabelece os três modelos de comunidades. A rigor, estes três modelos se evidenciam por meio do processo de transformação da comunidade originária. A primeira comunidade refere-se a uma cidade “saudável”, mas cujos aspectos concernentes à cultura humana estavam totalmente ausentes. Este modelo de cidade é definido por Platão como uma

194 JAEGER, 2001, p. 701.

comunidade de “pessoas que viviam juntas” (ταύτη τῆ συνουκία)¹⁹⁵. Estes buscavam satisfazer apenas as necessidades básicas que garantiam suas sobrevivências. Entretanto, Glauco chamara esta comunidade de “cidade de porcos,”¹⁹⁶ Sócrates, por sua vez, a considerou o modelo de cidade verdadeira.¹⁹⁷ O segundo modelo revela-se “uma cidade cheia de inflamações,”¹⁹⁸ seu caráter distintivo é o luxo que nela é introduzido, o que acaba por torná-la repleta de desejos e não condizente com a razão. A cidade, ao se enveredar para o luxo torna-se mais complexa e passa a correr o risco de perder sua unidade, que está intimamente ligada ao princípio de especialização presente no momento de sua fundação, conforme observa Cláudio Veloso.¹⁹⁹ O terceiro modelo de cidade é o resultado da purificação desta segunda, a partir da elaboração de uma legislação que Platão considera justa e eficaz. Essa legislação decorre justamente do processo de educação do cidadão, que é dirigido pelo governo dos filósofos, possuidores do conhecimento acerca das coisas suprassensíveis, que os torna capazes de criar boas leis.

A cidade verdadeira apresenta as condições necessárias para a existência e sobrevivência de uma comunidade, tendo, assim, um alcance prevalentemente econômico. A cidade verdadeira é uma cidade onde há sim vários ofícios, ou seja, uma divisão do trabalho, mas não propriamente *classes*, bem entendido, *classes funcionais*, não conhecendo ainda, pelo menos à primeira vista, a tripartição em produtores, auxiliares e guardiães, que se traduzirá, no indivíduo, nas três partes da alma: desiderativa, impetuosa e racional (IV, 441c-444b).²⁰⁰

De tal modo, podemos observar que, para Platão, a relação entre o cidadão e a cidade se fundamenta sob os mesmos princípios, ou seja, a *pólis*, ao se configurar como uma cidade

195 *A República*, II, 369c.

196 *A República*, II, 372d. Devemos acrescentar nesta nota que esta cidade é desprovida de legislação, Platão não se refere a essa cidade como possuidora de um governo. Certamente porque ela não precisa de um ou ainda não possui a arte política.

197 Para Julia Annas esta cidade que Sócrates considerou como a “verdadeira cidade” tem por finalidade introduzir a especialização das artes dentre os cidadãos.

198 *A República*, II, 372e.

199 VELOSO, 2003, p. 82.

200 VELOSO, 2003.

sadia ou inflamada, expressa as disposições de seus cidadãos no que se refere aos elementos concernentes à natureza da alma humana. Desejos e afecções, impulso e racionalidade, são elementos concernentes à natureza da alma que podem ser expressos pela própria cidade. Para que se estabeleça a perfeita harmonia e a *pólis* seja considerada justa, tanto a cidade quanto os cidadãos devem ser devidamente orientados pela razão e pela temperança. Quando um cidadão é dominado pelas afecções e desejos, ele é corrompido, quando a população de um modo geral é dominada por suas afecções e desejos a cidade torna-se corrompida. De tal modo, para Platão, a cidade bem fundada é aquela que é detentora das quatro virtudes cardeais: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Da mesma forma, estas qualidades devem estar presentes na alma dos cidadãos, mas sobretudo na alma daqueles responsáveis pelo governo e pela proteção da cidade a partir do estabelecimento de uma boa legislação.

A Justiça, para Platão, se configuraria a partir desta boa legislação elaborada pelo filósofo-rei, mas também em vista da aceitação da comunidade que, compreendendo o valor de sua função, realiza uma única tarefa e não almeja assumir aquilo que não lhe é concernente. Este aspecto é fruto da racionalidade introduzida na cidade, determinada pelo conhecimento de si, elemento importante para que cada cidadão compreenda as necessidades da cidade. Não se trata de uma determinação externa à alma de cada cidadão, mas cada um tendo assimilado o verdadeiro conhecimento está apto para controlar seus interesses particulares. Neste cenário, a justiça prevalece, pois o equilíbrio de forças se faz presente, nem o mais forte individualmente se impõe e nem o grupo de maior representatividade assume o comando da *pólis*. O que determinaria o governo da cidade seria o conhecimento, algo que está diretamente implicado na capacidade racional. Entretanto, devemos fazer uma ressalva, conforme bem observa Nightingale,

a *República* tem uma orientação política que dá ao texto um viés específico. Devemos lembrar, entretanto, que mesmo na *República*, a teoria filosófica

de Platão não vai às formas simplesmente para apreender as verdades que melhor servirão à cidade. A atividade de teorias filosóficas serve, em primeiro lugar e principalmente, para transformar a alma individual, conferindo-lhe um estado de sabedoria, felicidade e bem-aventurança. A contemplação é uma atividade abençoada em si mesmo, e também fornece o fundamento para a ação virtuosa no mundo prático.²⁰¹

Mas, embora seja desejável que em algum aspecto toda a cidade se estabeleça a partir do conhecimento, é imprescindível que esta característica esteja primordialmente no filósofo-rei, figura apresentada e desenvolvida nos livros centrais da *República* (livros V, VI e VII)²⁰². Ele é, como dissemos, responsável por garantir que o conhecimento, fundamento da justiça, esteja implicado na legislação. Assim, Platão defende a perspectiva de que a cidade só pode ser bem governada quando sua legislação é fruto do conhecimento da verdade, sendo esta imutável e una. Como podemos deduzir, para Platão, a cidade justa é aquela que tem a real possibilidade de prevalecer, pois a justiça preserva a cidade, sobretudo, contra a corrupção de seus valores internos. O filósofo-rei, portanto, assume, por assim dizer, a condição de guardião máximo da cidade e sua função é exercida a partir da defesa dos fundamentos da cidade, ou seja, suas leis, que é o elemento que dá unidade à *pólis*. Sendo o filósofo-rei o guardião das leis, deve manter a cidade livre de conflitos, sobretudo dos que sejam fruto dos interesses e das paixões particulares. Não obstante, o filósofo-rei não governará impondo-se de modo arbitrário à vontade dos demais cidadãos, mas regrando a ele enquanto cada elemento da *pólis* é capaz de regrar a si próprio em nome da obediência às leis. Portanto,

como a teoria cívica, a teoria filosófica também tem uma dimensão prática e política. Pois, assim como os teóricos cívicos devem voltar para casa para

201 *The Republic* has a political orientation that gives the text a specific bias. We must remember, however, that even in the *Republic*, Plato's philosophic theorist does not journey to the Forms simply to apprehend truths that will best serve the city. The activity of philosophical theories serves, first and foremost, to transform the individual soul, conferring upon it a state of wisdom, happiness, and blessedness. Contemplation is a blessed activity in itself, and it also provides the grounding for virtuous action in the practical world. NIGHTINGALE, 2004, p. 83.

202 A tradução para o português de *A República* feita por Ana Lia Amaral traz em sua introdução, escrita por Roberto Bolzanni Filho, a afirmação de que estes livros são o núcleo metafísico do Platonismo. Segundo Bolzanni, este núcleo metafísico tem por objetivo construir uma visão de mundo que fundamente o governo filosófico da cidade.

contar a notícia a seus concidadãos, os teóricos filosóficos descritos na *República* retornam à cidade para transmitir e implementar as verdades que ele tem “testemunhado.” Como Platão afirma no livro VII, a boa cidade vai treinar seus filósofos para ascender à contemplação da realidade, mas também vai exigir que eles passem parte de suas vidas envolvidos em atividades políticas (519c-520E, 540A). Embora eles não tenham desejo de poder político, os filósofos irão, no entanto, concordar em passar períodos de tempo fixos governando e servindo à cidade. A exigência oficial de que os teóricos filosóficos devem retornar à cidade para utilizar e disseminar sua sabedoria aponta claramente para a prática da teoria cívica.²⁰³

A função dos guardiões e seus auxiliares é purificar a cidade inflamada e protegê-la contra as distensões que possam conduzir a cidade à injustiça e à *stásis*. Cabe ao protetor da cidade platônica promover uma legislação que inspire os cidadãos a determinarem limites aos desejos ilimitados, estes são a causa da propagação de tudo que é pernicioso e que implicaria na perda de sua unidade política. Estes guardiões da cidade correspondem a uma parcela pequena da comunidade, são aqueles que têm mais aptidão para a filosofia, conforme destaca Arnaud Macé.

O saber tem sua maneira própria de se oferecer e se recusar o seu compartilhamento. Ele não pode ser compartilhado em qualquer momento, em qualquer lugar, com qualquer pessoa. Em particular, nunca poderemos partes montados todos juntos, porque ele é distribuído de forma desigual entre os homens, e muitas vezes alguns de cada vez.²⁰⁴

Os guardiões governantes, diferentemente do guardião guerreiro, não têm a função de ir à guerra. A função que lhes cabe é serem vigilantes em relação à justiça e à verdade, vigilantes em relação ao que garante a unidade da cidade, que a rigor, não são

203 Like civic *theoria*, philosophic *theoria* also has a practical and political dimension. For just as the civic *theoros* must return home to relate the news to his fellow citizens, the philosophic *theoros* depicted in the Republic returns to the city to impart and implement the truths that he has “witnessed.” As Plato asserts in book vii, the good city will train its philosophers to ascend to the contemplation of reality but will also require that they spend part of their lives in political pursuits (519c–520e, 540a). Although they have no desire for political power, the philosophers will nonetheless agree to spend fixed periods of time governing and serving the city. The official requirement that the philosophic *theoros* must return to the city to utilize and disseminate his wisdom clearly gestures towards the practice of civic *theoria*. NIGHTINGALE, 2004, p. 82.

204 Le savoir a sa façon à lui de s’offrir et de se refuser à un partage. On ne peut le partager à tout heure, en tout lieu, avec quiconque. En particulier, on ne peut jamais le partager tous ensembles assemblés, car il se distribue inégalement parmi les hommes, et souvent à peu d’entre eux à la fois. MACÉ, 2009, p 97.

necessariamente seus prédios ou mesmo os próprios cidadãos, mas o que os mantém unidos, que é o princípio de organização da cidade, aquilo que deve prevalecer, ou seja, as leis. Isto pois, mesmo que a cidade venha a ser fisicamente destruída ou quando toda população é substituída em suas gerações, são as leis que permanecem indeterminadamente. Quem deve assumir a função de proteger as leis da cidade, como já afirmamos, é o filósofo, pois, ele tem o conhecimento acerca das formas imutáveis. É imprescindível, portanto, que seja característica do filósofo-rei, a capacidade de manter-se dirigido pelas formas inteligíveis, manter-se em constante vigilância e atento em relação a tudo que pode degradar a sociedade, sobretudo, os vícios determinados pelos desejos particulares que estão em desacordo com a vida em comunidade.

A cidade e a cidadania que propõe Platão são, portanto, decorrentes da máxima racionalidade. Nos parece que o filósofo destaca que esta estrutura depende de um sistema muito bem sedimentado, pautado pelo conhecimento, que é inerente à classe dos governantes, mas, em especial, dependente da harmonia entre as partes que compõem o cenário da *pólis*. As outras classes da cidade devem entregar ao filósofo o governo da cidade e esta entrega deve ser espontânea e consciente. Sendo assim, a cidade que conseguir se fundar nas bases propostas por Platão, alcançará sua prevalência. Embora o projeto seja de difícil elaboração, o sistema proposto pelo filósofo se mostra pertinente, pois busca proteger a cidade a partir de suas partes compositivas, no caso, a alma de cada um dos cidadãos, cuidando, por meio das leis e da educação, para que os apetites particulares sejam controlados. Quando estes apetites viciosos são controlados, conforme Platão propõe, a cidade se previne contra o maior dos malefícios, que é a *stásis*, ou seja, uma guerra interna.

Enfatizando a perspectiva platônica, podemos analisar a própria queda de Tróia. A partir das causas do declínio da cidade de Príamo, temos uma perspectiva do quanto problemática pode ser a prevalência dos desejos e afetos particulares no âmbito da cidade. Se

considerarmos que o motivo que causou a guerra fora o desejo de Páris por desposar Helena, fato que traria para si fama e riquezas, pois ela era considerada senhora de grande beleza e riqueza, temos em perspectiva a crítica de Platão aos interesses particulares. Fica clara a sobreposição dos prazeres de um, sobre os interesses da cidade. Quando Páris conquista Helena para si, ele traz a guerra para a cidade. Heitor, por sua vez, quando se recusa a abandonar o campo de batalha e faz exatamente o caminho oposto ao do irmão, assumindo as dores da cidade em troca de seus interesses particulares, age como um verdadeiro guardião. Entretanto, como vimos, a força de um único homem não fora suficiente para defender toda a nação. Temos um exemplo para expressar que a prevalência de um interesse sobre o interesse da cidade pode levar à queda de toda a comunidade. Deste modo, não haveria como o elemento racional reivindicar sua prioridade, pois o elemento desejante prevalecera. Portanto, quando os interesses particulares preponderam e não há como o elemento racional interferir, a cidade começa a corromper-se. Tal como fora em Tróia.

3.3 A *paidéia* filosófica

Como afirmamos acima, o que estabelece a felicidade para a cidade é a boa conduta do cidadão, que deve ser educado tendo em vista o bem de todos. Dentro deste propósito, também está apreciada a educação do guardião, que será responsável por guiar a cidade, por meio das leis, em direção da justiça. Platão propõe um sistema de formação filosófica que será desenvolvido tendo como fim o conhecimento das formas inteligíveis, conforme já adiantamos. Porém, o princípio que o discípulo de Sócrates considera o ponto de partida para a formação moral é o estabelecimento de bons modelos para inspirar a cidade, esses modelos serão responsáveis por incutir no cidadão um parâmetro que determine sua alma para as boas ações.

Por isso, em destaque, temos o fato de que, para justificar os fundamentos de sua proposta metodológica para a educação do cidadão, Platão, na *República*, coloca a *politéia* e a *paidéia* sob uma forte e intrínseca relação. O *polités*, ou seja, o cidadão, um dos elementos estruturantes da *pólis*, necessita, segundo o filósofo, de uma formação que implique, como já afirmamos, no condicionamento de suas ações e de seus valores ao bem da cidade. Em vista desta necessidade, a educação do cidadão deve ser pautada pela prevalência das disposições racionais de sua alma, cujo fim é proporcionar que este cidadão mantenha uma atitude de busca pelo conhecimento e se desenvolva moralmente. Assim, ele terá o caráter necessário para, quando for preciso abdicar de seus próprios desejos e paixões e, reconhecendo sua condição dentro da cidade, se empregaria como um servidor da *pólis*.

Portanto, para que tal modelo de cidadão venha a existir, faz-se necessário que se estabeleça a excelência do modelo *paidêutico*. Platão considera que o contexto da educação ateniense não contribui exatamente para a realização deste projeto. Como observamos, a partir da exposição dos modelos criticados pelo filósofo, a poesia não forneceria os paradigmas ideais para a cidade. Logo, os modelos poéticos, instrumentalizados como elemento de educação e formação do homem grego, são considerados inadequados por Platão. De tal modo, para que se torne exequível a instituição de uma justa *politéia* e, por consequência, o surgimento de uma cidade justa, o filósofo é enfático acerca da necessidade de uma reforma no modelo de educação predominante.

A rigor, esta reforma não se pauta, pelo menos em um primeiro momento, por substituir o método, mas sim por estabelecer um devido controle acerca dos modelos poéticos que são disseminados, adiante, trataremos mais detalhadamente desta questão, mas, no momento nos importa mostrar que a finalidade desta *paidéia* reconfigurada, que propõe Platão, é a formação de um novo cidadão, voltado para a cidade e para o bem, sobretudo, ancorado na justiça e na verdade. Esta é uma questão cara para Platão, pois, como afirmamos

nas seções anteriores, na concepção do filósofo, é a cidade que deve prevalecer, pois a *pólis* é vista por ele como a configuração de uma associação de pessoas que visa ao bem de todos, enquanto o indivíduo, isolado, não alcança o fim de sua natureza, ou seja, o homem necessariamente deve fazer parte de uma comunidade, e isto é algo determinante na condição humana. De tal modo, podemos afirmar que, segundo Platão, um homem deve ser necessariamente um cidadão. Estas são questões que podemos extrair de duas passagens já mencionadas em nosso texto. Na *República*, o filósofo afirma que a cidade existe, pois os homens são dependentes uns dos outros, cada um que compõe a cidade, oferta para o outro a sua capacidade.²⁰⁵ O objetivo é garantir a sobrevivência não de uma pessoa, mas de todos aqueles que fazem parte da comunidade. Outra passagem é a própria recusa de Sócrates de abandonar a cidade e deixar sua condição de cidadão, passagem relatada no diálogo *Crítion*. Isto, pois, Sócrates apenas executaria sua natureza em meio de sua relação com os outros cidadãos.

Portanto, o modelo de cidadania que Platão considera virtuoso e positivo para a cidade, demanda que o cidadão se reconheça como parte de um todo e busque preservar este todo. Assim, o filósofo deve combater o imaginário que estabelece a ideia de individualidade, como algo que expressa a natureza do homem. Esta crítica de Platão está fundamentada, em síntese, no fato de que ele considera que nas cidades de seu tempo, de modo geral, predominaram os interesses particulares entre os indivíduos, que sempre preocupados com o que lhes afeta diretamente, não se manifestam e não defendem os interesses da própria *pólis*.²⁰⁶

Para explicitar o que afirmamos ser uma das críticas de Platão, podemos ilustrar o argumento a partir da figura do sofista Trasímaco e seu discurso acerca do que viria ser a

205 *A República*, II, 370c.

206 O livro I da *República* é rico em exemplos de homens que preocupam-se mais com os interesses particulares do que com o bem público, Trasímaco e Polemarco são exemplos que exploraremos a partir de seus argumentos sobre a justiça, mas também gostaríamos de apontar para Céfalo, que sob o pretexto de cuidar das orações e oferendas as deusas, evita discutir um tema que certamente é de interesse de todos.

justiça. Ele afirma categoricamente que a justiça é algo relativo e vantajoso ao mais forte²⁰⁷, na concepção do sofista, o governante, considerado por Trasímaco com aquele que detém maior poder, deveria agir sempre em benefício próprio. Podemos também estabelecer um paralelo com a tese de Polemarco, que definira a justiça como sendo “tratar bem os amigos e tratar mau os inimigos,”²⁰⁸ A perspectiva de ambas figuras retratadas na *República* é convergente, pois, as duas teses descrevem que, de modo geral, a justiça é algo que gira em torno daquele que tem o poder, e que este age sempre conforme seus interesses particulares. E ainda, para reforçarmos o argumento de que Platão critica uma concepção de individualismo existente no contexto político de seu tempo, podemos citar o mito do anel de Gíges, narrado por Glauco no livro II da *República*.²⁰⁹ A rigor, como sabemos, anuncia-se a intenção de mostrar como um homem lida com a justiça quando suas ações estão sujeitas à crítica pública e quando não estão. Entretanto, podemos extrair desta narrativa a ação de um homem que, assumindo um poder extraordinário, agiu de modo a beneficiar-se deste poder. No caso, os três exemplos que apresentamos relacionam a contraposição entre a ação que se dá em benefício próprio ou em benefício da comunidade, no escopo das ações está a questão da justiça. Para Platão, justiça pode ser interpretada como o verdadeiro bem que deve prevalecer na comunidade como um todo.

Assim, o modelo de governante que Trasímaco apresentara, por exemplo é aquele que não se coloca como servidor da cidade, mas se serve dela, buscando para si algum benefício, tal qual a figura de Gíges. Entretanto, a equação, conforme defende Platão, deve ser entendida inversamente, o governante não deve servir-se da cidade, mas sim servi-la, ou seja, pensar no bem de todos. Aquele que serve e se sacrifica em nome da *pólis* seria o guardião perfeito. Esta perspectiva está expressa também no diálogo *Leis*, na afirmativa de Platão que apresenta

207 ἄκουε δὴ, ἢ δ' ὄς. φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. *A República*, I, 338c.

208 τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει, δοκεῖ μοι. *A República*, I, 332d.

209 *A República*, 359d – 360b.

como sendo o mais valoroso dos cidadãos aquele que é mais submisso às leis. É a este cidadão que se deve entregar a defesa das leis da *pólis*.²¹⁰ A figura do guardião platônico, portanto, se estabelece de modo absolutamente antagônico à tese que Trasímaco defende, sobretudo, no que se refere ao governante e sua prática de justiça.

De tal modo, para não continuar formando este tipo de cidadão, que representa a perspectiva do sofista Trasímaco, e, sobretudo, para que o governante não venha a ter tal caráter, Platão propõe uma redefinição no modelo de formação moral do homem grego. Não obstante, no que diz respeito ao que se tinha estabelecido como método da *paidéia* grega, Platão reconhece que Homero fora o educador de toda a Grécia²¹¹. Entretanto, o instrumento, ou seja, a poesia, que é usada no método para a educação dos cidadãos, deve ser controlada, e ele próprio propõe como deve ser o controle sobre a arte poética. O problema que o filósofo ateniense identifica e que redundava na necessidade de tal controle, é pois, que ele considera que há uma grande discrepância entre o conteúdo poético e a verdade filosófica, sendo que o tamanho desta diferença entre o conteúdo e a verdade diminuiu o valor da poesia como elemento de formação do caráter dos homens. Trata-se da relação entre a epistemologia e a ética, a qual já nos referimos anteriormente. Contudo, Platão também reconhece que “será difícil descobrir uma [forma de educar] melhor que a que fora encontrada há muito tempo, uma educação, a dos corpos, é a ginástica; a outra, a da alma, é a música”, assim como os discursos (λόγους)²¹², dentre os quais está a poesia. Portanto, este método de educação pode ser mantido em um primeiro momento.²¹³

210 *Leis*, IV, 715c.

211 *A República*, X, 606c.

212 τίς οὖν ἡ παιδεία; ἡ χαλεπὸν εὐρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἠύρημένης; ἔστιν δὲ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική. ἔστιν γάρ. ἄρ' οὖν οὐδὲ μουσικῆ πρότερον ἀρξόμεθα παιδεύοντες ἢ γυμναστικῆ; πῶς δ' οὐ; μουσικῆς δ' εἶπον, τιθεῖς λόγους, ἢ οὐ; ἔγωγε. *A República*, II, 376e.

213 Impõem-se aqui algumas observações sobre a ação educadora da poesia grega em geral e da poesia de Homero em particular. A poesia só pode exercer uma tal ação se faz valer todas as forças estéticas e éticas do homem. Porém, a relação entre os aspectos éticos e estéticos não consiste só no fato de o ético nos ser dado como “matéria” acidental alheia ao desígnio essencial propriamente artístico, mas sim no fato

Na *República 2* e *3*, Sócrates não enfatiza a coerência desta perspectiva poética – muito menos o seu poder sobre o público, ou o quão profundamente comprometida ele sentia que eles eram. Só quando ele discursou sobre a estrutura metafísica do mundo e a estrutura da alma humana – isto é, só quando ele discursou sobre a *kuriôtata* de existência – pôde ele se dar conta da totalidade dos seus adversários poéticos e expor a “verdadeira mentira” que a poesia é (382a4). Esta mais profunda, mais minuciosa pesquisa crítica deve esperar até a *República 10*. Nestes primeiros livros, ele se limita a enunciar três regras que qualquer poeta que pretende se ocupar de seu comércio na cidade ideal deve observar. Essas regras são, na verdade, um contrato para a vida filosófica. Apesar de elas mesmas não serem filosóficas, elas ainda assim estabelecem o τύποι ou arquétipos que irão preparar o terreno para a educação filosófica mais tarde.²¹⁴

Reconhecendo os problemas acerca da educação poética, mas também a força do método, Platão define que a poesia, sendo utilizada como constructo *paidêutico*, só pode se manter na cidade se estiver sob o controle filosófico. Este controle é possível, pois, embora os discursos poéticos em sua maior parte sejam repletos de mentiras, em especial quando se referem aos deuses e heróis, há algo de útil neles e é esta utilidade, presente na poesia, que deve ser valorizada e ensinada. Devemos destacar que, assim como o conteúdo, a forma das poesias também deve ser submetida a um processo de verificação, sendo excluídas todas as formas que fomentarem a má condição da alma.²¹⁵ Entretanto, em vista de nossos objetivos, focaremos mais no conteúdo do que nas formas dos discursos.

de o conteúdo normativo e a forma artística da obra de arte estarem em interação e terem na sua parte mais íntima uma raiz comum. JAEGER, 2011, p. 63.

214 In *Republic 2* and *3*, Socrates does not emphasize the coherence of this poetic outlook—let alone its power over audiences, or how deeply committed he felt they were to it. Not until he has explored the metaphysical structure of the world and the structure of the human soul — that is, not until he has talked about the *kuriôtata* of existence — can he take the full measure of his poetic adversaries and exposed the “true lie” that poetry is (382a4). That deeper, more searching critique must wait until *Republic 10*. In these early books, he confines himself to stating three rules that any poet wishing to ply his trade in the ideal republic must observe. These rules are in fact a charter for the philosophical life. Although not themselves philosophical, they nonetheless lay down the τύποι or archetypes that will prepare the ground for later philosophical education. CROTTY, 2009, p. 5.

215 Considerando a divisão dos modelos de discurso, apresentados no terceiro livro da República, quando Platão os classifica sob três tipos, temos as seguintes descrições acerca dos tipos de discursos: a narrativa simples, praticada no ditirambo que ocorre quando o próprio poeta é quem fala (*Rep.* III, 392d); a mimese aplicada nas tragédias e comédias, quando o poeta profere um discurso como se fosse outra pessoa (*Rep.* III, 393c) e a narrativa mista, representada pela poesia épica, quando é constituída por ambos os modos (*Rep.* III, 394c). Mas, segundo a proposta platônica, o discurso direto é tomado como modelo mais adequado para a cidade, quando o poeta não se esconde atrás da voz de ninguém, ou seja, quando não há mimese.

Também devemos enunciar que o modelo *paidêutico* proposto por Platão é caracterizado por divisões e subdivisões e visa fortalecer tanto o corpo quanto a alma. Nos estágios mais avançados da *paidéia* platônica, o filósofo visa formar filosoficamente alguns cidadãos para que eles sejam aptos ao governo da cidade. A educação filosófica, que implicaria no conhecimento das formas inteligíveis e cujo fundamento deve ser o ensino da dialética, geometria e astronomia, só é apresentada por Platão em um segundo momento da elaboração de sua *paidéia* para a cidade ideal. É no processo de distinção entre guardiões guerreiros (em um segundo momento chamados de auxiliares) e guardiões governantes (aqueles ditos filósofos-rei) que Platão estabelecerá a diferenciação do programa educacional filosófico. Mas, só depois de ter fortalecido o corpo e a alma dos cidadãos e observado quais destes são mais indicados para o governo da *pólis*, é que se determinará os mais aptos a continuar o processo de aprendizado, e assim apontar aqueles que participarão do governo da cidade. Entretanto, no momento, nos interessa tratar da primeira etapa do projeto educacional de Platão.

A primeira preocupação do discípulo de Sócrates é preparar a alma dos cidadãos para este estágio mais avançado do método *paidêutico* proposto. Como já dissemos, ele elenca para os governantes a cultura filosófica como matéria de formação, isto, pois, o que se aspira é preparar a alma do filósofo-rei para ter intelecção das formas inteligíveis e, de tal modo, ter acesso ao conhecimento verdadeiro.

No entanto, como é no início que se deve ter os maiores cuidados, tanto as almas que serão preparadas para o governo da *pólis*, quanto as dos demais cidadãos, devem iniciar o processo de educação a partir dos bons modelos poéticos. A intenção é forjar a força moral destes cidadãos. Assim, a *paidéia* platônica abre espaço para que os mitos sejam o primeiro fundamento da educação moral. Mas, como afirmamos, não se trata de um livre uso dos mitos, somente daqueles cujas características estejam de acordo com o propósito de formar

homens virtuosos e que tragam benefícios, não para uma parte da cidade, mas para o seu todo, deverão ser mantidos. Portanto, o primeiro estágio do processo de formação continuaria sendo por meio dos mitos. A novidade proposta por Platão é a necessidade de legislar sobre o que se pode ou não ser introduzido como *paidéia*. De tal maneira, entre os livros II e IV da *República*, Platão destaca a importância de se encontrar modelos poéticos que sejam positivos para a cidade, pois, como afirmamos, é por meio destes modelos que se fortalecerão os valores morais na alma dos cidadãos.

Este fortalecimento da alma dos cidadãos tem por fim proteger a própria cidade. Mas, como o primeiro fundamento da cidade é o cidadão indistintamente, todos devem ser condicionados a partir de uma moralidade cívica apropriada. Pois, é do conjunto de cidadãos que surgirão aqueles que especificamente deverão assumir o cargo de proteção da *pólis*. Platão considera que, mesmo que nem todos tenham a capacidade de assumir o governo da cidade, as relações internas da *pólis* tornar-se-ão mais sólidas se cada um aprender a governar a sua própria alma e assim reconhecer e exercer o seu papel dentro da comunidade, de modo preciso, sem deixar-se levar pelos interesses particulares. De tal modo, fortalecendo o caráter dos cidadãos, aqueles que devem governar, governarão e aqueles que devem ser governados, o serão. Cada um, sem abandonar sua condição, procederá de acordo com a sua própria natureza e será feliz desta forma. Para Platão, portanto, é importante que toda a cidade se modele a partir de bons exemplos, pois, embora poucos tenham as disposições para ascender à condição de guardião governante, ou seja, de filósofo-rei, todos devem ter a força de caráter para suportar as vicissitudes e determinados por uma formação moral, realizar valorosamente a sua função dentro da cidade.

Especificamente em relação àqueles que devem assumir o governo e a proteção da *pólis*, tendo sido submetidos a uma boa formação, estarão sempre impelidos a cumprir devidamente a função estabelecida, sem abandonar seu posto, sobretudo com coragem e

convicção. A formação deste cidadão, designado para a defesa da cidade, principia já na tenra idade, ainda na juventude, quando seu caráter pode e deve ser moldado em vista das virtudes necessárias para a cidade.

E quanto as crianças, a diretiva é não deixá-las em liberdade, até o momento em que tivermos estabelecido, dentro delas, uma constituição como a que fizemos para a cidade e, cultivando o que elas têm de melhor com o que temos de melhor dentro de nós, tivermos instalado dentro delas um guardião e um chefe semelhante a nós para substituir-nos, e só depois as deixamos livre.²¹⁶

De tal modo, como um cão de boa raça, afirma Platão, deve este cidadão, que assumira a condição de guardião, reconhecer quais são os verdadeiros amigos de sua *pólis* e quais são os inimigos que a ameaçam, estejam eles dentro ou fora dos muros. Assim, a defesa da cidade demanda força física, mas antes de tudo o guardião deve ter força moral para não contrariar a verdade quando ela estiver em contraposição com as mais imediatas impressões e afecções de sua alma. É função do guardião zelar pela prevalência da cidade e de todos os outros cidadãos, por isso faz-se necessário que ele exercite sua alma a partir de bons exemplos, mas sobretudo tendo em vista a ideia inteligível do bem. Assim, ele não se corromperá diante do medo ou dos interesses particulares. Portanto, é a partir desta capacidade de lutar pela própria alma que o guardião dá início à defesa da sua cidade.

Portanto, quando analisamos a perspectiva de Platão acerca das funções da alma, observamos que o filósofo associa a ação moral com o domínio da razão sobre os outros dois elementos da alma, o irascível e o apetitivo. A rigor, como afirmamos, todos os cidadãos devem estabelecer-se segundo os parâmetros da razão, trata-se de uma atitude genuinamente filosófica, mas, reconhecendo a dificuldade de que toda a cidade venha a ter este caráter voltado para a filosofia é imprescindível que, pelo menos aqueles que serão determinados à

216 καὶ ἡ τῶν παιδῶν ἀρχή, τὸ μὴ εἶναι ἐλευθέρους εἶναι, ἕως ἂν ἐν αὐτοῖς ὡσπερ ἐν πόλει πολιτείαν καταστήσωμεν, καὶ τὸ βέλτιστον θεραπεύσαντες τῷ παρ' ἡμῖν τοιοῦτῳ ἀντικαταστήσωμεν φύλακα ὁμοιον καὶ ἄρχοντα ἐν αὐτῷ, καὶ τότε δὴ ἐλεύθερον ἀφίεμεν. *A República*, IX, 590e – 591a.

proteção da cidade, tenham o caráter que lhes permita estabelecer o devido controle sobre os elementos da alma. Pois, estes governarão segundo a verdade e a justiça, reconhecendo o que é um bem e o que é um mal para a *pólis*.

A rigor, esta etapa, na qual a educação está voltada para o aspecto moral do futuro governante, têm por finalidade proteger a cidade contra as fraquezas da alma do próprio guardião. Como acima afirmamos, o guardião não pode se deixar seduzir por afecções indesejáveis. Para que isso não venha a acontecer, Platão propõe, como também já dissemos, a formulação de paradigmas cujos valores morais inspirem positivamente. O filósofo tratará isto como fundamento do método *paidêutico*, ou seja, reafirmamos, têm-se a necessidade de inspirar por modelos, assim o guardião saberá como deve se comportar. Nesse âmbito, a música²¹⁷, de modo geral, e a poesia, especificamente, podem ser a primeira forma de manutenção dos costumes. E para que estes cidadãos, determinados para a proteção da *pólis*, efetivem-se em suas funções e sejam capazes de suportarem o medo e outras afecções, além de internalizarem em suas almas um tipo de coragem que os torne completamente devotados à cidade, devem ser apresentados modelos de educação que transmitam um tipo de moralidade compatível com as mais altas expectativas.

É neste contexto que se torna relevante a caracterização da personagem homérica, Heitor, como modelo de inspiração para a formação do guardião. A caracterização feita pelo poeta traz à tona uma personagem cujos valores estão em consonância com os que determinam a figura do guardião da *pólis*, sobretudo, pois a personagem reflete a concepção de um guerreiro dedicado à cidade, conforme já mencionamos ao longo desta dissertação.

Pela descrição das ações de Heitor na *Iliada* homérica, que, a rigor, assume a condição de defensor de Tróia, observamos uma personagem cuja composição poética se expressa pela devoção de um homem para com a sua cidade. E este aspecto pode ser realçado como modelo

217 No sentido lato da palavra grega μουσική, esta não abrange apenas ao que se refere ao tom e ao ritmo, mas também – e até em primeiro lugar, segundo acento Platônico – a palavra falada, o *logos*. JAEGER, 2001, p. 768.

funcional em uma proposta de educação que visa inculcar o tipo de coragem necessária à alma dos cidadãos. Trata-se da coragem da cidadania que é determinante para a caracterização do guardião. Assim, observamos que a descrição da figura de Heitor é repleta de capacidade e força, suas ações no poema homérico explicitam alguns aspectos que são caros para Platão na composição de seus guardiões. A rigor, a composição que constitui a personagem iliádica, repercute na própria figura de Sócrates, que se recusa a fugir da cidade, pois se considera preso a ela por causa de uma missão que assumira. Heitor recusa-se a abandonar a guerra para ficar com a esposa. Este que representa um elo entre o herói Troiano e a sua cidade, tal qual a ligação entre Sócrates e Atenas, ambos determinados a exercer a missão que lhes fora dada, abdicam de suas vidas e do interesse de mantê-las a qualquer custo e sacrificam-se em nome daquilo que tomam como função que visa o bem de todos. No caso de Heitor, ele reconhece que sua função e a necessidade de proteger a cidade, é mais importante que seus apelos particulares, ou seja, o príncipe reconhece que a sobrevivência de Tróia é mais importante do que sua própria sobrevivência.

Estes traços que descrevem Heitor, nos leva a investigar a figura de Sócrates, outro modelo de herói platônico, ícone do guardião filosófico. A morte de Heitor na *Iliada* torna-se mais emblemática do que seria se conjecturamos uma eventual vitória troiana, pois é só a partir da morte do herói e da queda da cidade que nota-se a importância da figura daquele que se sacrifica pela cidade. A rigor, a morte de Heitor foi inútil, pois a cidade se perdera, seu filho fora assassinado e sua mulher escravizada, mas é a partir da consequência infeliz que se faz destacar a necessidade da proteção, tal como Atenas que condenara Sócrates e esteve fadada a ser aniquilada pelos vícios e impropérios políticos. Heitor, portanto, mesmo sendo derrotado, se define pela obrigação que assumira e pela a responsabilidade que carregou como principal defensor da cidade.

3.4 Sócrates, o herói de Platão em defesa da cidade

Expressão da virtude filosófica, Sócrates, “o homem mais justo daqueles de seu tempo”²¹⁸, considerava ter uma missão que era realizada por meio do exercício prático que se tornou o seu método de filosofar, assim perseverou na busca pelo conhecimento, ou mais que isso, amou a sabedoria, que assumia não possuir. De tal modo, ele não poderia “sequer negociar por sua vida, se para isso tivesse que ceder em troca, o abandono de sua filosofia.”²¹⁹ A *Apologia* de Platão retrata este cenário, quando Sócrates enfrenta seus acusadores não para defender a si mesmo, mas buscando defender a sua atitude filosófica, a qual ele considera um bem para a cidade. Na exposição do discurso de Sócrates, Platão deixa claro que sua condição e o benefício que ele imagina oferecer para a cidade são irrevogáveis, não há como negociar algo que ele considera possuir um valor inestimável.

Mesmo que, apesar disso, me dissésseis: “Sócrates, por ora não atenderemos a Ânito e te deixaremos ir, mas com a condição de abandonares essa investigação e a filosofia; se fores apanhado de novo nessa prática, morrerás”; mesmo, repito, que me dispensásseis com essa condição, eu vos responderia: “Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião aquele de vós que eu deparar, dizendo-lhe o que costume: 'Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a e tua alma?’”²²⁰

218 *Carta VII*, 324e.

219 BOLZANI, 2008, p. 151.

220 εἴ μοι πρὸς ταῦτα εἶποιτε: “ὦ Σώκράτες, νῦν μὲν Ἄνιτω οὐ πεισόμεθα ἀλλ’ ἀφιεμέν σε, ἐπὶ τούτῳ μέντοι, ἐφ’ ᾧτε μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσῃ διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν: ἐὰν δὲ ἄλῃς ἔτι τοῦτο πράττων, ἀποθανῇ” — εἰ οὖν με, ὅπερ εἶπον, ἐπὶ τούτοις ἀφίοιτε, εἵπομι’ ἂν ὑμῖν ὅτι “ἐγὼ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλοῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἶός τε ὃ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν αἰεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷάπερ εἴωθα, ὅτι ‘ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖός ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοὶ ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίσεις;’ *Apologia*, 29c – 29d.

Entretanto, na ocasião de seu julgamento, era isso que exigiram de Sócrates, que abandonasse o exercício daquilo que para ele conduzia ao único e verdadeiro modo de vida. Porém, fora o desempenho de seu método filosófico que fizera de Sócrates o herói capaz de proteger a cidade. Mas, antes de compreender o valor da missão que assumira, ignorando as palavras divinas, colocou-se sob o risco de cometer a *hybris*, ao desafiar o oráculo.

Para Platão, Sócrates viveu heroicamente, portanto, mereceu um percurso heroico, que culminaria em sua reconciliação com a divindade e na tentativa de exercer uma missão divina. A fim de revelar, não só as formulações filosóficas, mas também o procedimento de Sócrates, Platão apropriou-se, em grande parte, dos princípios fundamentais da moral socrática e explicitou seu método sob a forma de diálogos dramáticos, que mostravam o filósofo em um constante jogo de perguntas e respostas. Assim, Platão compôs um Sócrates que se mostrava absolutamente dedicado a uma prática filosófica não só voltada à contemplação teórica, mas que exigia o exercício da investigação por meio do método dialógico. Como tema principal das conversas de Sócrates, Aristóteles, que chegara a Atenas cerca de trinta anos depois da morte do filósofo, afirmara que o mestre de Platão priorizava as questões éticas²²¹. Franco Trabattoni corrobora a perspectiva aristotélica, afirmando que em seus diálogos de juventude, Platão centrava-se nos temas éticos e, de forma geral, o tema mais citado por Platão fora acerca de ideias de valores.²²²

Na composição de sua *Apologia*, Platão enfatizou por meio da defesa de Sócrates o valor do exercício da filosofia, mas, sobretudo, ressaltou a importância do método dialógico utilizado por seu mestre. A escolha de Sócrates não só pela filosofia, mas também pelo método que praticava, fora inerente, pois sua natureza não o permitia ser de outra maneira. Assim, ele exercia a filosofia em favor da cidade. O intento filosófico de Sócrates era propor um novo fundamento para a ética, que se estabelecia sobre a verdade.

221 *Metafísica*, I, 987b.

222 TRABATTONI, 2010, p. 105.

Para dar vazão ao propósito do mestre, Platão utilizou o cenário do julgamento de Sócrates sob uma clara influência das tragédias gregas. Ele destacou um aspecto que é presente no teatro trágico de seu tempo. Especificamente, a oposição entre homens e deuses, tema recorrente nos textos dos tragediógrafos, que está expresso na *Apologia* por meio da negativa de Sócrates em aceitar as palavras divinas que o apontavam como o mais sábio dos homens de seu tempo. A *Apologia* começa com Sócrates ironicamente afirmando que a eloquência de seus acusadores quase o fizera esquecer quem ele era, tamanha a capacidade persuasiva que tinham. “Pela minha parte, ao ouvi-los, estive quase a esquecer quem sou.”²²³ Quem era Sócrates segundo seus acusadores? Como Platão não apresenta sua versão dos discursos dos acusadores, temos que intuir que fizeram afirmações a respeito de quem era Sócrates tendo em vista o método filosófico que ele praticava, e assim tentaram defini-lo.

Porém, Sócrates, como é mostrado nos diálogos platônicos, geralmente recusa-se a afirmar o que uma coisa é, mas sempre diz o que ela não é. Da mesma forma, para definir a si próprio, ele usa estratégia parecida e nega tudo aquilo que ele não é. Então, Sócrates diz não ser um orador eloquente, nem um astrólogo, nem poeta, e sequer é um mestre na educação dos jovens. Isso, pois, um orador produz a partir de sua oratória, um astrólogo se define a partir de sua capacidade de entender os movimentos dos astros, um poeta se mostra por meio de sua poesia e um educador, da mesma forma, no resultado de educar, se mostra um educador. Mas Sócrates não se afirma como algo, ele, em muitos dos diálogos platônicos, assume explicitamente a ignorância que diz possuir e pede para ser instruído pelo interlocutor. Sócrates não exerce uma função cujo fim é algo ordinário, ele age conforme aquilo que ele é de fato: um filósofo, e em sua acepção mais direta, um *amante da sabedoria*.

223 *Apologia*, 18a.

No entanto, enquanto Sócrates nunca se definia, o oráculo de Delfos, que responde por Apolo, anteriormente o apontara como o mais sábio dos homens.²²⁴ Temos uma definição (divina) acerca de Sócrates? Ele, por sua vez, não se reconhece como um sábio, por isso pretende contradizer o oráculo. Neste momento, a composição platônica assume o seu elemento trágico.

No caso das tragédias, sabemos que, via de regra se desenvolve tendo seu momento crucial numa ação humana que desrespeita, desafia e afronta alguma determinação divina, cometendo-se aí um erro que frequentemente condena o agente, de forma irremediável, a punição. Tal ação se configura, portanto, como *hybris*, como *hamartía*.²²⁵

Deste apontamento divino, surge o primeiro intento de Sócrates; seu objetivo é contradizer a mensagem oracular, ele não se vê como sábio e por isso busca alguém que o supere neste aspecto. Porém, a partir desta busca, Sócrates compreende a mensagem do oráculo, seu saber (o único que possui real valor) é saber que é ignorante. Compreendendo a mensagem oracular, o filósofo encontrará a remissão em relação ao deus e sua alma passa a expressar o estado que oscila entre o conhecimento e a ignorância. Sabendo o que não é – sábio – ele se torna sábio. A partir do entendimento do significado do adágio, Sócrates redefine sua missão. Se, a princípio, ele pretendia contradizer o deus, encontrando alguém que fosse mais sábio que ele, seu novo objetivo passa a ser mostrar que todo conhecimento dos pretensos sábios, na realidade, não seria mais que mera presunção. Assim, a ofensa ao deus se desfez, mas, em contrapartida, a infração passou a ser em relação à cidade e seus costumes, isso segundo aqueles que o acusavam.

O fato é que Sócrates age conforme o seu ser, que é apaixonado pela sabedoria, mas considerando-se apartado dela, sente-se instigado a buscá-la, pois considera-se um ser incompleto. No caso, a metade ausente do filósofo é a sabedoria, como está relatado por

224 *Apologia*, 21a.

225 BOLZANI, 2008, p. 154.

Sócrates, no famoso e complexo diálogo *Banquete*, como sendo um discurso que ele ouvira da sacerdotisa Diotima de Mantinéia.

Nenhum deus filosofa assim ou deseja ser sábio – pois já é –, como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso. [...]

É o que evidencia desde já, respondeu-me, até uma criança: são os que estão entre estes dois extremos, um deles seria o amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição de origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre.[...] ²²⁶

Além deste discurso, que é o último do diálogo que tem a presença de dois dramaturgos, outro orador, Aristófanes, é mostrado por Platão mencionando a insuficiência do homem que não se sente completo e, portanto, parte em busca daquilo que lhe falta. Podemos considerar que a fala de Aristófanes preparara para o discurso da sacerdotisa Diotima, pois remete à ideia de que a humanidade é composta por seres incompletos, que buscam justamente o que lhes falta, portanto, estão a procura daquilo que amam.²²⁷ “Nossa antiga natureza era assim, e nós éramos um todo; e, portanto, é ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor.”²²⁸ A alma impele que se busque o ser amado que está ausente. No caso do discurso de Aristófanes, a metade ausente é algo do âmbito físico, um outro corpo que visa

226 θεῶν οὐδείς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι· ἔστι γὰρ· οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ· οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κάγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἰκανόν· οὐκ οὐκ ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι. γε ἦδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν αὖ καὶ ὁ Ἔρως· ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς· αἰτία δὲ αὐτῷ καὶ τούτων ἡ γένεσις· πατὴρ μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου. *Banquete*, 204a – 205b.

227 Segundo que é atribuído a Aristófanes no diálogo *Banquete*, a humanidade era composta por três gêneros, o masculino, o feminino e o andrógino, sendo em algum momento cada um deste gênero dividido ao meio, as partes são impelidas a se buscarem, pois consideram-se incompletas.

228 ὅτι ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἦν αὕτη καὶ ἡμεν ὅλοι· τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα. *Banquete*, 193a – 196a.

satisfazer as paixões do próprio corpo. Mas no discurso repetido de Sócrates, aquilo que está ausente é o saber, que é amado pelo filósofo, incompleto de conhecimento.

Sócrates, a partir de seu método, buscou o conhecimento, não só pra si, mas tentou convencer outras almas a primeiro reconhecer a própria falta do saber e em seguida, desejando-o, passasse a buscar a metade ausente. Sócrates assumira o exercício de sua filosofia como uma missão que lhe fora confiada pelo deus, investigando os outros e a si próprio. Desta forma, prosseguia em busca do conhecimento que revelasse o essencialmente verdadeiro, ação esta que ele considerava ser o maior bem que poderia oferecer à cidade.

E se algum de vós redarguir que se importa, não me irei embora deixando-o, mas o hei de interrogar, examinar e confundir e, se me parecer que afirma ter adquirido a virtude e não a adquiriu, hei de repreendê-lo por estimar menos o que vale mais e mais o que vale menos. É o que hei de fazer a quem eu encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais mais próximos no sangue. Tais são as ordens que o deus me deu, ficai certos. E eu acredito que jamais aconteceu à cidade maior bem que minha obediência ao deus.²²⁹

Portanto, a missão de Sócrates se revela na combinação da expectativa em alcançar o conhecimento e na tentativa de destituir o falso sábio de sua afamada condição.

Pelo que foi considerado, ações inconvenientes de impiedade e mácula ao sistema, Sócrates fora levado ao tribunal e este se definiu pela culpa do filósofo. Conforme a versão de Xenofonte, Sócrates se recusou a estabelecer uma multa para si como sua proposta de punição, pois considerava que ao fixar a si próprio uma pena, significaria concordar que era culpado,²³⁰ e ele não queria participar, deste modo, de sua condenação. Mas, mais que isso, Sócrates sempre falara a verdade, se dissera que não era culpado, não poderia agir de outra

229 καὶ ἐάν τις ὑμῶν ἀμφισβητήσῃ καὶ φῆ ἔπιμελεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς ἀφήσω αὐτὸν οὐδ' ἄπειμι, ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῆ κεκτήσθαι ἀρετὴν, φάναι δέ, ὄνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστον ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φαυλότερα περὶ πλείονος. ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὄτῳ ἂν ἐντυγχάνω ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀστῆ, μᾶλλον δὲ τοῖς ἀστοῖς, ὅσῳ μου ἐγγυτέρῳ ἐστὲ γένοι. ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἶομαι οὐδέν πω ὑμῖν μείζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν. *Apologia*, 29d – 29e.

230 *Apologia de Sócrates*, 5 – 9.

maneira. Este aspecto é ressaltado por Platão. Na versão platônica da *Apologia*, Sócrates escolhe, como “punição”: ser honrado e alimentado pela cidade²³¹, pois nada fez de mal, pelo contrário, conforme dissera, sempre agiu em benefício da cidade.

Na perspectiva platônica, a culpa que fora atribuída a Sócrates era, pois, que seu mestre agira conforme a sua natureza filosófica e, sobretudo, pela sua tentativa de exercê-la em benefício da cidade. Contudo, os procedimentos de Sócrates partiam daquilo que ele acreditava ser a missão que cabe ao filósofo depois de contemplar as formas divinas. O filósofo deve retornar à *caverna* para tentar mostrar o caminho para os outros, este é o sacrifício que ele deve fazer pelos compatriotas, pela cidade. Sócrates não acreditava que houvesse outra forma de agir se quisesse seguir no caminho do bem.

Assim se estabelece a ideia paradigmática do filósofo, cuja função, em última instância, é a defesa da cidade. Entretanto, esta defesa que Sócrates propunha, eventualmente confrontava o objeto defendido com seus próprios vícios.²³² A alma que se deixa levar pelas ambições e paixões, facilmente comete *hybris* e todos os outros malefícios que geram sua própria corrupção. A alma defeituosa, por sua vez, conduz a cidade a *stásis*. Isso, pois, as contradições inerentes à alma dos cidadãos estão definitivamente fixadas na existência da *pólis*, não há como erradicar os males da cidade sem curar as almas dos cidadãos.

Platão sublinha mais uma vez que a pior coisa para uma *pólis* é ela ser dividida e fragmentada e o melhor é haver unidade e coesão entre os cidadãos. O principal perigo para o Estado não vem de uma fonte externa, mas a partir de *stásis*, ou seja, a luta interna ou guerra civil, uma doença exemplificada pelo grego se levantando contra o grego e atear fogo à terra, que é a mãe comum. *Stásis* simboliza a ameaça que a desunião representa, tanto da cidade quanto da alma individual, e, de forma significativa, está associada com a poesia na *Rep.* X, 603c-d. Em termos do estado ideal Platão insiste que o fator mais importante na promoção da harmonia e unanimidade

231 *Apologia*, 36b – 37a.

232 Tal como é mencionado na própria imagem da caverna, os homens acostumados com as falsas ideias recusam-se a acreditar na verdade.

em que ela depende é o arranjo para a partilha de mulheres e crianças, ou seja, a abolição da família entre a classe dos guardiões.²³³

A cidade depende da alma de seus cidadãos. Os valores dos cidadãos representam os valores da cidade. A crise da cidade se dá, quando há uma inversão dos valores originários, ou seja, trata-se de uma crise epistêmica que punge os cidadãos. A ignorância leva a alma a identificar o que é, aparentemente bom, ou o *bem* em si. De tal modo, instigada pelas ambições, desejos e paixões de seus cidadãos, a cidade age injustamente. A injustiça nasce na alma particular e contamina a cidade. A rigor, quando se tem uma boa alma, as ações são boas, mas quando se tem uma alma má, as ações são maléficas. A missão de Sócrates deveria progredir para a salvação da cidade. Quando os cidadãos, reconhecendo a ignorância que possuíam, caminhassem em direção à verdade, contemplariam o *bem* em si e, de tal modo, a cidade seria salva. O método dialógico, talvez inspirado no *agon* da tragédia, mas norteado pelos pressupostos filosóficos platônicos, era o instrumento que o filósofo lançou mão para expor a ignorância da cidade, que se mantinha por meio de seus falsos sábios.

A cidade, para ser salva, deve pretender harmonia entre o seu corpo e a sua alma, “preservando-a de toda a tentação no que diz respeito à posse de bens materiais.”²³⁴ A rigor, podemos intuir que Sócrates defendia que o mais importante não está nas instituições públicas da cidade ou nas riquezas que são adquiridas no exercício destas funções públicas, mas na conservação do conhecimento como elemento de progressão da alma em direção ao *bem*. O primeiro passo para a correção da alma é o reconhecimento da distinção entre o que é eterno e do que é efêmero. Uma alma ignorante procura a felicidade naquilo cuja opinião geral toma

233 Plato stresses again and again that the worst thing for a polis is that it should be split and fragmented, the best that there should be unity and cohesion amongst the citizens. The chief danger to the state comes not from an external source, but from stasis, that is, internal strife or civil war, a disease exemplified by Greek rising against Greek and setting fire to the land which is their common mother. Stasis epitomizes the threat that disunity poses in both the city and the individual soul, and, significantly, is associated with poetry at *Rep. X* 603c-d. In terms of the ideal state Plato insists that the most important factor in promoting the harmony and unanimity on which it depends is the arrangement for the sharing of women and children, i.e. the abolition of the family amongst the guardian class. MURRAY; DESTREE (ORG.), 1998 p. 191.

234 MORAIS AUGUSTO, 1989, p. 203.

como sendo o *bem*, por isso, valoriza as coisas que são mais aparentes, como os cargos e as riquezas materiais. Em contrapartida, abre mão da busca pelo conhecimento, que pode conduzir ao verdadeiro *bem*. Entretanto, o que tem a aparência de *bem* opõe-se ontologicamente ao que é o *bem*.

Na *Apologia*, Sócrates diz ter renunciado a uma vida tranquila, desprezando riquezas e tudo mais que a maioria das pessoas toma como bens valiosos. Ele diz ter negado o dinheiro, os interesses privados, os cargos militares, o êxito como orador, as magistraturas, e assim, de modo geral, renunciou a tudo aquilo que era reconhecido como elementos de uma boa vida pública e política. Porém, estas renúncias foram porque Sócrates preferiu escolher não o que era mais conveniente, mas o que considerava o mais útil para ele e para Atenas. Tendo agido desta forma, ele afirmava que prestara o maior dos serviços para a cidade, que era fazer com que as pessoas se preocupassem mais em elevar a própria alma do que seus próprios bens, isto, pois, a correção da alma é um passo para a salvação da cidade, o aumento dos bens é um passo para a destruição da cidade, porque é uma ação que não beneficia o todo. Em última instância, Sócrates pretendeu fazer com que a cidade (os atenienses que em seu conjunto fazem Atenas existir) se preocupasse mais com a própria cidade do que com as coisas (que poderiam extrair) da cidade.²³⁵

Quando Platão apresenta tudo aquilo que Sócrates escolheu rejeitar – renúncias que seriam as escolhas naturais de quase todos os cidadãos atenienses, ou seja, os bens pessoais e a vida de prazeres – ele identifica a preocupação de seu mestre em relação aos que identificam o *Bem* a partir da valorização daquilo que é múltiplo e efêmero. Deste modo, está apresentando os alicerces de sua crítica a este grupo de pessoas (esta será desenvolvida posteriormente em outros diálogos, em especial na *República*)²³⁶ Nenhuma das coisas listadas

²³⁵ *Apologia*, 36b – 36d.

²³⁶ O livro II da *República* Platão faz a sua cidade existir, ele a forja a partir das necessidades e do melhor modo de saciar estas necessidades, mas é instigado por evidenciar os vícios desta mesma cidade, e acaba por corrompê-la, surgindo a necessidade de purificá-la

por Sócrates, e que são desejadas pela maioria das pessoas, são constantes. Elas trazem em si a marca da multiplicidade e estão sujeitas às intempéries do momento. A matéria não possui valor em si. Assim, cada um identifica algo como sendo o verdadeiro bem. Estas coisas são corruptíveis, volúveis e não preservam em si o que é essencialmente *bom*. Representam a opinião acerca do *bom* e do *belo*. São carentes de verdade. Conduzem a cidade à *stásis* e à injustiça.

A verdade das coisas revela a unicidade que está por trás da multiplicidade. Algo que permanece unívoco é a verdade. Mas, Sócrates, na ocasião de seu julgamento, estava sendo vítima de uma injustiça, pior, os que praticavam a injustiça contra ele eram especialmente aqueles homens que prejudicavam a cidade, pois eram a expressão dos falsos sábios. Não possuíam o conhecimento, mas explanavam um aparente saber. Eram o oposto de Sócrates, o homem que assume a ignorância. No entanto, os acusadores de Sócrates eram cegos, como um Édipo²³⁷, que ignorando quem são, pensam poder salvar a cidade. O fim da Tebas de Édipo é a luta entre os filhos do tirano pelo poder, o que conduz a cidade a uma *stásis*, ou seja, à guerra civil.²³⁸ Platão, por sua vez, que há tempos compreendera o valor filosófico de Sócrates²³⁹, definitivamente convenceu-se do caráter heroico do filósofo. A comparação com

novamente. Está estabelecido, através do processo de criar a cidade, corrompê-la para em seguida torná-la sábia novamente o confronto entre as afecções do corpo e a razão da alma. Acreditamos que o discurso de Sócrates que contrapõe a escolha por seu modo de vida com as exigências esperáveis de uma vida pública ateniense, referida na Apologia, expressa as mesmas convicções que presentes no contexto da criação da cidade justa, ou seja, a ideia de que os valores não se medem pelas necessidades sensíveis, mas pelo uso da razão, que dá sentido à existência humana. Assim como também está expresso pelo adágio pítio “conheça te a ti mesmo” contido em Alcibiades I, tendo em vista a ideia de que melhor faz uso da razão quem conhece e reconhece a própria ignorância, o que nos leva a retomar A Apologia, quando Sócrates apenas se reconhece sábio se e somente se a sua sabedoria for saber que nada sabe.

237 Personagem da mitologia grega, tematizado em tragédias como *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*, ambas peças de Sófocles.

238 É ilustrativo o fato de que no contexto histórico do julgamento de Sócrates (igualmente época de Platão, Meleto, Aristófanes e todos os outros personagens que estavam presente no limiar do século V a.C.) Atenas acabara de reassumir seu governo democrático após um período conturbado, que se iniciou com a própria guerra do Peloponeso (431- 404), mas que se agravou com a derrotada para a liga liderada por Esparta. O resultado foi a queda da democracia, que por um curto período foi substituída pelo governo dos trinta tiranos. Por sua vez, a queda do regime tirânico, que reconduziu Atenas a democracia, se deu por meio de uma guerra civil. Enquanto este processo se deu com os atenienses se dividindo em várias facções, algumas lutando em favor da manutenção da tirania outros lutando por reconduzir a democracia.

239 Um exemplo interessante é a famosa anedota de Diogenes Laércio, que em sua Vida e doutrina dos filósofos ilustres relatou como Platão deixou-se encantar por Sócrates. “enquanto se preparava para participar de um concurso de tragédias, ouviu Sócrates em frente ao teatro de

Aquiles²⁴⁰ não é fortuita, o herói homérico postou-se diante da possibilidade de morte tal como Sócrates procedera, não abdicando de sua missão, mesmo informado que se fosse a cabo em seu intento, morreria.

Alguém, talvez, pergunte: "Não te pejas, ó Sócrates, de te haveres dedicado a uma ocupação que te põe agora em risco de morrer?" Eu lhe daria esta resposta justa: "Estás enganado, homem, se pensas que um varão de algum préstimo deve pesar as possibilidades de vida ou morte em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se o que faz é justo ou injusto, de homem de brio ou de covarde. No teu entender, não teriam méritos os semideuses que pereceram em Tróia; entre eles o filho de Tétis, que desdenhava tanto o perigo em confronto com o passar por uma vergonha. Querendo ele matar a Heitor, sua mãe, uma deusa, lhe disse parece que mais ou menos estas palavras: "Filho, se matares a Heitor para vingar a morte de teu amigo Pátroclo, tu próprio perecerás; pois, dizia ela, o teu destino te espera logo depois de Heitor." Ele, apesar de ouvir a advertência, fez pouco caso do perigo de morte e, porque temia muito mais viver com desonra, respondeu: "Morra eu assim que castigue o culpado, mas não fique por aqui, alvo de risos junto das curvas naus, como um fardo da terra." Cuidas que ele se preocupou com o perigo de morte? A verdade, atenienses, é esta: quando a gente toma uma posição, seja por a considerar a melhor, seja porque tal foi a ordem do comandante, aí, na minha opinião, deve permanecer diante dos perigos, sem pesar o risco de morte ou qualquer outro, salvo o da desonra.²⁴¹

Dionísio, e então jogou os poemas, dizendo: 'Efesto! Avança assim, Platão precisa de ti!' Dizem que a partir de então, aos 20 anos, tornou-se discípulo de Sócrates (D.L.3.5-6).

240 Those images owed much to heroic mythology. In Chapters 6 and 7 . traces Plato's evaluation of one particular hero, Achilles. Despite ostensible analogies between himself and Socrates in (for example) *Apology* and *Crito*, . maintains that Achilles, *thumoeidic* person par excellence, is a problematic model for a philosophical 'hero'-hence his prominence in the critique of poetic characters in *Republic* 2-3. The Homeric Achilles, moreover, represents a tragic world-view that threatens to sever *arete* from *eudaimonia*; he is thus emblematic of the challenge which the *Republic* a whole attempts to meet by its new 'unification of values'. Chapter 8 returns to a final appraisal of the place of *thumos* in the *Republic*'s moral psychology. Having suggested that the Forms of Beauty and Good are identical in reference, and that all Forms exhibit 'proportion', . argues that the educational use of beauty works on the *thumos* in a way that prepares the ground for the deeper planting of fully rational goodness. The subjection of *thumos* to reason, within a new model of virtue as psychic harmony, pulls *andreia* (now somewhat assimilated to *sophrosune*) further away from traditional warlike excellence (though the Auxiliaries still need some of that too) and opens up the possibility, revealed in Book 5, of a gender-neutral philosophical 'courage'. HOBBS. April/2003, p. 53-55.

241 ἴσως ἂν οὖν εἴποι τις: "εἴτ' οὐκ αἰσχύνῃ, ὦ Σώκρατες, τοιοῦτον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύσας ἐξ οὗ κινδυνεύεις νυνὶ ἀποθανεῖν;" ἐγὼ δὲ τοῦτ' ἂν δίκαιον λόγον ἀντείποιμι, ὅτι "οὐ καλῶς λέγεις, ὦ ἄνθρωπε, εἰ οἶε δεῖν κίνδυνον ὑπολογίζεσθαι τοῦ ζῆν ἢ τεθνάναι ἄνδρα ὅτου τι καὶ σμικρὸν ὄφελός ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖν ὅταν πράττῃ, πότερον δίκαια ἢ ἀδίκαια πράττει, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ. φαῦλοι γὰρ ἂν τῷ γε σῶ λόγῳ εἶεν τῶν ἡμυθῶν ὅσοι ἐν Τροίᾳ τετελευτήκασιν οἱ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Θέτιδος υἱός, ὃς τοσοῦτον τοῦ κινδύνου κατεφρόνησεν παρὰ τὸ αἰσχρὸν τι ὑπομεῖναι ὥστε, ἐπειδὴ εἶπεν ἡ μήτηρ αὐτῷ προθυμουμένῳ "Ἐκτορα ἀποκτείνειν, θεὸς οὐσα, οὐτῶσί πως, ὡς ἐγὼ οἶμαι: 'ὄ παῖ, εἰ τιμωρήσεις Πατρόκλῳ τῷ ἐταίρῳ τὸν φόνον καὶ "Ἐκτορα ἀποκτενεῖς, αὐτὸς ἀποθανῆ—αὐτίκα γὰρ τοι,' φησί, 'μεθ' "Ἐκτορα πότμος ἐτοῖμος' — ὁ δὲ τοῦτο ἀκούσας τοῦ μὲν θανάτου καὶ τοῦ κινδύνου ὀλιγώρησε, πολὺ δὲ μᾶλλον δείσας τὸ ζῆν κακὸς ὢν καὶ τοῖς φίλοις μὴ τιμωρεῖν, 'αὐτίκα,' φησί, 'τεθναῖν, δίκην ἐπιθεῖς τῷ ἀδικοῦντι, ἵνα μὴ ἐνθάδε μένω καταγέλαστος παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν ἄχθος ἀρούρης.' μὴ αὐτὸν οἶε φροντίσαι θανάτου καὶ κινδύνου;" οὕτω γὰρ ἔχει, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῇ ἀληθείᾳ: οὗ ἂν τις εαυτὸν τάξῃ ἡγήσάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῆ, ἐνταῦθα δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ. *Apologia*, 28b – 29a.

Entretanto, como aponta Murray em seu artigo, *Tragedy, woman and the Family in Plato's Republic*, publicado na compilação de Pierre Destrée e Fritz-Gregor Herrmann, *Plato in the Poets*:

Parte do propósito de Platão na construção de seu programa educacional é substituir Aquiles como um modelo para os jovens pela figura do filósofo como o mais alto tipo humano, não há dúvida de que é exemplo Sócrates, pelo menos como ele é retratado no Fédon calmamente esperando sua morte. Esta imagem já está prefigurada na *Apologia* onde Sócrates recusa-se a suplicar ao júri com apelos chorosos na forma normal, apresentando filhos, parentes e amigos para despertar o máximo de simpatia.²⁴²

Em contrapartida, após a comparação com Aquiles, Platão faz referência às ações de Sócrates em Potidéia, Anfípolis e em Délios, quando ocorreram importantes derrotas dos atenienses na guerra contra a liga do Peloponeso.²⁴³ Em sua fala, Sócrates diz que, embora os méritos dos generais eleitos democraticamente fossem questionáveis, ele se manteve firme em seu posto, tendo em vista que lhe foram confiadas as funções que deveria exercer, no caso, a defesa das cidades. Por esta fala de Sócrates, retomamos uma imagem homérica, mas não a de Aquiles, que lutando por seu valor individual comove, mas a imagem de Heitor, cuja função era a de defender a cidade de Tróia e por sua obrigação tomou seu posto a custo da sua vida. Sócrates recusa-se a renunciar a missão filosófica, tal como se manteve firme na função militar. Aquiles, na comparação explícita, pode representar a defesa socrática de si mesmo, pois é por uma questão de honra pessoal, de justiça consigo mesmo, que o filósofo recusa-se a não filosofar. Heitor, uma comparação que nós fazemos, aludiria à defesa da cidade, defesa da alma dos compatriotas.

242 Part of Plato's purpose in constructing his educational programme is to replace Achilles as a role model for the young with that of the philosopher as the highest human type, no doubt as exemplified by Socrates, at least as he is portrayed in the *Phaedo* calmly awaiting his death. This image is already prefigured in the *Apology* where Socrates refuses to beseech the jury with tearful appeals in the normal fashion, producing children, relatives and friends to arouse the maximum amount of sympathy. MURRAY; DESTRÉE (ORG.), 1998 p. 181.

243 *Apologia*, 28e -29a.

A recusa de Sócrates em deixar de exercer o seu método filosófico representa, a meu ver, a conversão de uma atividade teórica – como a filosofia em geral é concebida –, em uma prática funcional, pois a fruição do pensamento deve ser fecunda e ativa. Na concepção de Sócrates, o exercício dialógico tornava a filosofia apta para conciliar a teoria filosófica e a construção de uma vida cujas bases se erguiam sobre a razão. A condenação de Sócrates, ao modo de ver de Platão, foi a condenação da possibilidade de salvação da cidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seria, de fato, excessivo associar tão diretamente a figura de Heitor à do guardião da *República* platônica, mas, conforme estabelecemos os nexos, quanto ao caráter que se revela na personagem, identificamos certa relação. Este caráter o qual nos referimos é, sobretudo, expresso pela coragem com a qual o herói se dedica a sua missão, e especialmente na forma como declina da possibilidade de abandonar o campo de batalha por motivos que seriam de seu exclusivo interesse. A postura com a qual Heitor, na *Iliada*, enfrenta as contingências da guerra, conforme elas se apresentam para ele, expressa o tipo de coragem que Platão recomenda aos cidadãos e, de modo particular, aos guardiões da cidade. Heitor, por manter-se firme em sua condição de defensor de Tróia, representa claramente o aspecto da coragem que deve reger a força do guardião. O caráter primordial do príncipe, portanto, é que o faz manter reta a sua opinião sobre a função que deve exercer e configura-se como um elemento que viabiliza esta personagem como um modelo interessante para incutir um tipo de força moral na alma dos cidadãos.

A síntese de seu caráter, temos expressa no derradeiro encontro com a esposa, Andrômaca, quando o herói, convicto de sua missão, tem a capacidade de resistir a uma imediata e realista possibilidade de sofrimento particular ou seja, o risco de morte, de perda da esposa e do filho, assim como tudo mais que a ele a guerra acarreta diretamente. Heitor tem diante de si, exposto claramente a oposição entre seus desejos mais particulares e sua obrigação pública com a cidade. Sua postura o conduz a agir conforme seus compromettimentos para com seus concidadãos. Podemos verificar que este conflito entre os interesses particulares e as obrigações públicas, configura-se de modo tão abrasivo que o próprio Platão recomendara que aos guardiões fosse vedado o direito de constituir patrimônio familiar, indicando que eles deveriam viver em acampamentos, todos juntos sendo

sustentados pela própria cidade.²⁴⁴ Especificamente quanto aos filhos dos guardiões, sendo que lhes é permitido procriar,²⁴⁵ como todas as crianças da cidade, deveriam ser educados e criados coletivamente. Devemos destacar que o interesse nesta proposição platônica, é que o guardião não venha nutrir sentimento especial por ninguém e nem privilegiar um em detrimento dos demais.²⁴⁶ Porém, Heitor se mantém firme diante do propósito de defender a cidade, sem desconsiderar completamente os aspectos particulares que estão em voga. Escalonando as prioridades, o herói tem em conta que a função que deve exercer perante a cidade é o que prevalece. De tal modo, a figura heroica de Heitor se mostra submetida ao bem comum, com coragem e perseverança ele não se deixa abalar pelos sentimentos particulares e considera que a atitude mais correta é continuar lutando, não porque trata-se de um bem para ele, mas sim porque é um bem para a cidade. Assim, mesmo que a guerra lhe custe a vida, mesmo que lhe traga sofrimentos, a prioridade deixa de ser ele próprio e suas coisas particulares. Deste modo, a figura do príncipe configura-se como o exemplo mais vigoroso da coragem que é necessária para a cidade.

Devemos enfatizar que a dimensão deste tipo de escolha a qual Heitor está impelido, não se revela na derrota ou na vitória sobre os inimigos, mas no domínio que se tem sobre a alma e sobre as paixões que a afetam. Portanto, trata-se de uma prevalência sobre si próprio, como Platão indica, trata-se da condição de ser senhor de si mesmo.²⁴⁷ Este é um fato que se revela quando o melhor elemento da alma sobressai sobre aquele que é considerado pior, no caso, Platão define que o elemento racional é melhor e o concupiscente, por ser completamente irracional, é o pior. Portanto, pela excelência do caráter, deve-se dominar os apetites e as afecções, controlar desejos e prazeres. Observamos que estes aspectos em alguma medida são verificáveis em Heitor, por entregar-se a sua missão, ele é obrigado a

244 *A República*, III, 416e.

245 *A República*, IV, 423d.

246 *A República*, V, 457d.

247 *A República*, IV, 430e.

controlar seus desejos, por exemplo, no momento em que Andrômaca o confronta com a possibilidade da morte, esta ocasião evidencia que, embora o desejo do herói seja dar prioridade a ela e ao filho, ele não pode fazê-lo, por estar pactuado com o código de honra que rege sua natureza. Outra circunstância na qual Heitor consegue controlar seus instintos e sentimentos é na ocasião do desafio à Ajax Telamônio, que devido a sua imensa força, causara medo em todos os troianos, inclusive ao próprio Heitor, mas o herói, controlando o sentimento, que, na ocasião mostrava-se inapropriado, conduziu-se para a batalha e enfrentou não só o inimigo, mas, sobretudo, o sentimento de medo que poderia levá-lo a agir indecorosamente. Vejamos como Homero descreve a cena:

E Ajax armou-se de bronze cintilante. Depois que sobre o corpo vestira todas as armas, avançou tal como caminha o enorme Ares quando entra na guerra entre os homens que o Crôniada juntou, para combater na fúria do conflito devorador de alma. De tal modo avançou o enorme Ajax, baluarte dos aqueus, sorrindo com expressão medonha. Com grandes passadas dos seus pés caminhou, brandindo a lança de longa sombra. Por seu lado ao verem-no exultaram os argivos, mas aos troianos deslassou os membros o pávido temor; e no peito do próprio Heitor martelava o coração. Mas de forma alguma podia virar-se de costas ou refugiar-se entre a turba das hostes, pois ele é que desafiara o combate.²⁴⁸

A partir destes últimos exemplos acerca da representação de Heitor, reafirmamos que o herói, conforme descrito na *Iliada* pelo poeta, poderia ser considerado como um modelo para representar aspectos morais que a cidade deveria assimilar por meio de seus cidadãos. Heitor, que se configura efetivamente a partir de sua coragem e dedicação em relação aos concidadãos, ignorando, pelo menos parcialmente, seus interesses particulares e seus próprios temores, se estabelece como um defensor de sua cidade. Portanto, a composição do caráter de Heitor, como pretendemos mostrar, tem as disposições necessárias que são apontadas por Platão como condição para que o cidadão reforce seus valores e estabeleça a força moral

248 τοῖος ἄρ' Αἴας ἄρτο πελώριος ἔρκος Ἀχαιῶν μειδιῶν βλοσυροῖσι προσώπασσι: νέρθει δὲ ποσσὶν ἦτε μακρὰ βιβιάς, κραδάων δολιχόσκιον ἔγχος. τὸν δὲ καὶ Ἀργεῖοι μὲν ἐγήθειον εἰσορόωντες, Τρῶας δὲ τρόμος αἰνὸς ὑπήλυθε γυῖα ἕκαστον, Ἐκτορί τ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι πάτασεν: ἀλλ' οὐ πῶς ἔτι εἶχεν ὑποτρέσαι οὐδ' ἀναδῦναι ἄψ λαῶν ἐς ὄμιλον, ἐπεὶ προκαλέεσαστο χάριμη. *Iliada*, VII, 211-218.

adequada para superar as intempéries da alma. O valor da figura poética que o herói representa se revela, pois, o modelo de *pólis* que Platão propõe depende de arquétipos tais como o de Heitor, tendo em vista que:

[...] a construção da cidade ideal, a descrição dos guardiões e de sua educação levarão Sócrates e seus interlocutores a verem na *coragem* uma das virtudes fundamentais que permitirão estabelecer a cidade e o caráter do guardião e futuro filósofo que deverá governá-la. Os guardiões, diz Sócrates, não devem imitar, mas, se o fizerem, que sejam imitadores do que desde a infância lhes convém: dos temperantes, dos piedosos, dos homens livres e dos corajosos (*andreíous*) (395c). A cidade completamente boa, perfeita, será, por isso, “sábua (*sophé*) e corajosa (*andreía*), temperante (*sóphron*) e justa (*dikaía*)” (427e).²⁴⁹

Portanto, neste sentido, a figura de Heitor é valorosa por expressar certas referências que são importantes para a cidade como um todo, não especificamente apenas em relação ao guardião. Devemos lembrar que, para Platão, as virtudes devem estar em toda a cidade, o que distingue as classes é o modo como prevalecem os elementos na alma, pois, toda a cidade deve pautar-se pela temperança e por algum grau de racionalidade. Por exemplo, racionalmente o filósofo-rei deve governar e racionalmente aquele que não é apto para o governo deve aquiescer ao governo do filósofo. De tal modo, observadas as características de Heitor na *Iliada*, a personagem se configura como um modelo positivo para inspirar cada cidadão a agir em benefício de sua cidade, mantendo reta a força de caráter para reconhecer os bons e os maus sentimentos, controlando suas paixões e direcionando a alma e as ações no sentido da proteção da cidade.

Heitor luta para defender as muralhas de Tróia porque são elas que ficam entre os gregos e as coisas que os troianos valorizam para si mesmos – filhos, esposas, parentes, e uma forma estabelecida e independente da vida. O fato de que estes estão em jogo ajuda a dar profundidade e aponta para o conflito entre os exércitos, como Homero nos torna conscientes quando ele nos leva para traz das muralhas da cidade. É o que dota o papel e a natureza de Heitor com uma densidade maior do que é encontrado nos principais

249 BOLZANI, 2013, p. 13.

heróis gregos. Para voltar à nossa terminologia anterior, podemos dizer que a vida e a segurança de Tróia é o resultado pretendido de suas façanhas militares. E é precisamente quando Heitor leva em conta que a guerra é travada com a intenção geral que ele ouve Polidamante e seu prudente conselho tático: prudência às vezes é necessário se os troianos desejam atingir o seu objetivo. A vida, a segurança, a prudência são todos, então, as preocupações que Heitor deve reconhecer se ele for de fato lutar na guerra de Tróia.²⁵⁰

Paralelamente, podemos destacar a figura do Sócrates enquanto “personagem” elaborada por Platão. O filósofo reage à possibilidade de abandonar seu propósito, tal como Heitor, negando-se a fazê-lo. Sócrates considera que sua missão é revelar à cidade quem são os falsos sábios, tomados como referências para a educação do cidadão, mas que, entretanto, apenas seriam engodos que conduzem a *pólis* à degradação a partir da disseminação da ignorância como aparência de conhecimento. Para Sócrates, ficar em Atenas e morrer é preferível, pois, se o filósofo abdicasse de sua condição de *polités*, algo que o determina, ele estaria negando todo o modo como vivera. Portanto, mesmo que manter-se apegado à sua prática signifique o aniquilamento de sua vida, ele não modifica seu caráter e corajosamente sustenta sua posição. Sócrates repete Heitor, e assume que viver limitado pela falta de liberdade é pior do que morte. No caso de Heitor, esta falta de liberdade seria a escravidão, para Sócrates a falta de liberdade é o impedimento do exercício da filosofia. O filósofo está ligado à cidade por, pelo menos, duas razões. No diálogo *Críton*, ele assume que o que justifica sua permanência em Atenas é o pacto que estabelecera com a cidade, um pacto de cidadania, que estava para além da simples obediência às leis, mas configura-se como uma espécie de defesa das mesmas. Pois, ele considera que aquele que contesta as leis não deve

250 Hector fights to defend the walls of Troy because they are what stand between the Greeks and the things the Trojans value in and for themselves — children, wives, kin, and a settled and independent way of life. The fact that these are at stake helps to give depth and point to the conflict between the armies, as Homer makes us aware when he takes us behind the city walls. It is what endows the role and character of Hector with a greater density than is found in those of the principal Greek heroes. To revert to our earlier terminology, we may say that the life and safety of Troy is the intended result of his military exploits. And it is precisely when Hector bears in mind that the war is waged with an overall intention that he listens to Polydamas and his prudent tactical advice: prudence is sometimes necessary if the Trojans are to achieve their objective. Life, safety, prudence are all, then, concerns that Hector must acknowledge if he is to fight the Trojan war at all. SCOFIELD, 1999, p.17.

simplesmente desobedecê-las, mas mostrar como as leis estão erradas e a partir de então tentar reformá-las. Por isso, Sócrates simula um diálogo com as próprias leis da cidade:

Nós que te demos a vida, que te criámos e educámos, que te fizemos participar, a ti e a todos os cidadãos, de todos os bens em nosso poder, declaramos, no entanto que qualquer ateniense, entre a posse dos seus direitos cívicos e nos conhece a nós, as Leis, e à vida da sua cidade, pode, caso não agradarmos, pegar nas suas coisas e partir para onde quiser. E, se algum de vós, descontente connosco [as Leis] e com o Estado, quer partir para a colónia ou estabelecer-se no estrangeiro, qualquer que seja o lugar escolhido, nenhuma de nós faz obstáculo nem o proíbe de ir para onde deseja, com tudo que lhe pertence. Mas, se algum de vós fica, sabendo a maneira como exercemos a justiça e a administramos o Estado, declaramos que este se comprometeu de fato conosco a fazer o que lhe ordenamos e afirmamos que, se não nos obedecer é triplamente culpado, primeiro porque não nos obedece, a nós que lhe demos a vida, depois porque desobedece a quem o criou e, finalmente, porque depois de nos prometer obediência, não nos obedece nem tenta esclarecer-nos, no caso de não termos procedido bem.²⁵¹

Enquanto em um momento cronologicamente anterior, durante seu julgamento, o filósofo afirmara que antes de tudo sua existência na cidade se justifica, pois ele tem um propósito e este está fundado em sua atividade filosófica, que sempre exercera independente dos riscos que venham decorrer desta prática.

Outra coisa que não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma, dizendo-vos que dos haveres não vem a virtude para os homens, mas da virtude vem os haveres e todos os outros bens particulares e públicos. Se com esses discursos corrompo a mocidade, seria nocivo esse preceito; se alguém afirmar que digo outra coisa, e não essas, mente. Por tudo isso, atenienses, diria eu, quer me dispenseis, quer

251 ἡμεν καλῶν σοὶ καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν πολίταις, ὁμῶς προαγορεύομεν τῷ ἐξουσίαν πεποιηκέναι Ἀθηναίων τῷ βουλομένῳ, ἐπειδὴν δοκιμασθῆ καὶ ἴδη τὰ ἐν τῇ πόλει πράγματα καὶ ἡμᾶς τοὺς νόμους, ᾧ ἂν μὴ ἀρέσκομεν ἡμεῖς, ἐξεῖναι λαβόντα τὰ αὐτοῦ ἀπέναι ὅποι ἂν βούληται. καὶ οὐδεὶς ἡμῶν τῶν νόμων ἐμποδῶν ἐστὶν οὐδ' ἀπαγορεύει, ἐάντε τις βούληται ὑμῶν εἰς ἀποικίαν ἰέναι, εἰ μὴ ἀρέσκοιμεν ἡμεῖς τε καὶ ἡ πόλις, ἐάντε μετοικεῖν ἄλλοσέ ποι ἑλθῶν, ἰέναι ἐκεῖσε ὅποι ἂν βούληται, ἔχοντα τὰ αὐτοῦ. ὅς δ' ἂν ὑμῶν παραμείνη, ὁρῶν ὄν τρόπον ἡμεῖς τάς τε δίκας δικάζομεν καὶ τᾶλλα τὴν πόλιν διοικοῦμεν, ἤδη φαμέν τοῦτον ὁμολογηκέναι ἔργῳ ἡμῖν ἃ ἂν ἡμεῖς κελεύομεν ποιῆσειν ταῦτα, καὶ τὸν μὴ πειθόμενον τριχῆ φαμεν ἀδικεῖν, ὅτι τε γεννηταῖς οὖσιν ἡμῖν οὐ πείθεται, καὶ ὅτι τροφεῦσι, καὶ ὅτι ὁμολογήσας ἡμῖν πείσεσθαι οὔτε πείθεται οὔτε πείθει ἡμᾶς, εἰ μὴ καλῶς τι ποιοῦμεν, *Criton*, 51d-e.

não, não hei de fazer outra coisa, ainda que tenha que morrer muitas vezes.²⁵²

Assim, observamos que fora a missão e a natureza de Sócrates que o manteve propenso a não abandonar a cidade, independente dos riscos que isso significasse. O filósofo preocupou-se, durante toda a sua vida, com o que seria o melhor para todos, por isso aceitara a missão que lhe foi dada pelo oráculo de Delfos, por isso exercera sua atividade filosófica e, sobretudo, fora por isso que escolhera exercer sua missão por meio do método dialógico, com o qual procurava fazer nascer o conhecimento acerca daquilo que era obscurecido por uma falsa aparência de saber. Para Sócrates, deste modo se estabelece a verdadeira defesa da cidade.

Portanto, como é inegável que Platão configura sua proposta de guardião da *República* a partir de uma perspectiva filosófica, Sócrates representaria melhor o modelo de guardião e herói que a cidade precisa. Isto, pois, já havia sido anunciado na *República* e enfatizado na *Carta Sétima*, que é aquele cujo caráter é filosófico, quem deve governar e é por meio de um governo justo que se protege a cidade da melhor forma, determinando uma *paidéia* que seja eficiente e promova a virtude da cidade, criando e legislando por boas leis. Podemos interpretar que estes são projetos platônicos para a cidade e não propriamente socráticos, e de fato são, mas justamente por isso que se destaca a figura de Sócrates como o bom guardião da cidade platônica, pois tais projetos são o modo como Platão compreende que a cidade pode ser salva e ele recorre à figura de Sócrates, o homem mais virtuoso daqueles de seu tempo²⁵³, para explicitar a forma como a cidade pode vir a ser purificada e por assim dizer, salva da corrupção e da degeneração.

252 οὐδὲν γὰρ ἄλλο πρᾶττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωματίων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι ‘οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ’ ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία. εἰ μὲν οὖν ταῦτα λέγων διαφθείρω τοὺς νέους, ταῦτ’ ἂν εἶη βλαβερὰ: εἰ δὲ τίς μέφησιν ἄλλα λέγειν ἢ ταῦτα, οὐδὲν λέγει. πρὸς ταῦτα, φαῖν ἂν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἢ πείθεσθε Ἀνύτῳ ἢ μή, καὶ ἢ ἀφιέτέ με ἢ μή, ὡς ἐμοῦ οὐκ ἂν ποιήσαντος ἄλλα, οὐδ’ εἰ μέλλω πολλακίς τεθνάναι. *Apologia*, 30a-c.

253 *Carta VII*, 324.

Por sua vez, Heitor é o guardião de Tróia, sua relevância como guerreiro é de máximo valor. A figura que a personagem homérica representa pode consolidar os sentimentos de patriotismo que são necessários para o surgimento de um tipo de cidadão que venha a preocupar-se mais com as coisas da cidade do que consigo mesmo. Como dissemos, há uma crítica de Platão ao individualismo e à prevalência dos interesses particulares no contexto político que ele vivenciara. Heitor representaria a coragem para que este caráter vicioso da cidade fosse negado. Heitor deve inspirar o cidadão a servir a cidade e não servir-se dela. Depois de desenvolvidos estes aspectos na *pólis*, a intenção é preparar e conduzir os cidadãos para suportar os ensinamentos filosóficos. A cidade e cada cidadão, devem estar aptos para aceitar a função que devem exercer dentro da comunidade, tal como Heitor e Sócrates aceitaram aquilo que lhes coube por incumbência dos deuses. Não fora um fado que carregaram, mas a marca da natureza que lhes caracterizava e os determinava. Podemos, portanto, concluir que, se Sócrates figuraria como o guardião filósofo (filósofo-rei), Heitor representa o guardião guerreiro, ou seja, o auxiliar daquele que assume o governo da *pólis*.

Feita a síntese dos resultados obtidos de nossa dissertação, gostaríamos de enfatizar o quão filosófico nosso tema se mostra. Especificamente para Platão a conexão entre poesia e filosofia se configurava como um elemento determinante, por ambas serem capazes de interferir, segundo esse filósofo, no processo de formação do caráter da cidade a partir da formação dos caracteres individuais. De tal modo, não poderia deixar de ser um problema filosófico relevante para a história da filosofia. Pragmaticamente também podemos afirmar que todos aqueles que lidam com o estudo da filosofia, principalmente os que pretendem centrar os estudos sobre os temas platônicos não poderia deixar de lado a crítica que o filósofo estabelece sobre a poesia.

No âmbito geral, tratar este tema filosoficamente em nosso contexto se mostra interessante pois vivemos em tempos cujos referenciais morais continuam sendo importantes,

nossos valores muitas vezes são extraídos de ícones, ídolos, personagens midiáticos, personalidades religiosas ou políticas, figuras públicas, como se novos modelos de “heróis” surgissem a cada instante para nos moldar o comportamento. A rigor, parte de nossa educação e formação de nossos caracteres continua sendo por modelos, nossa preocupação, portanto, deve ser com o que deixamos afetar nossas almas e como podemos protegê-la. Também, naturalmente continuamos fazendo parte de uma sociedade e nossa função se estabelece conforme o modo como nos relacionamos com nossos iguais. Por compreendemos que há valor em recuperar este tema universal que é a formação dos homens, optamos por fazê-lo a partir de seus elementos mais tradicionais, que são a filosofia platônica e a poesia homérica, duas grandes referências da cultura ocidental.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária:

ARISTÓTELES. *Ética a Nocômaco*. Tradução: BINI, Edson. Bauru. São Paulo: Edipro, 2007.

ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Tradução: FONSECA, Isis Borges B. Da. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EURÍPIDES. *Duas tragédias gregas: Hécuba e As troianas*. Tradução: WERNER, Christian. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

EURÍPIDES. *Andrômaca*. Tradução: FERREIRA, José Ribeiro. Coimbra: Instituto de Alta Cultura, 1971.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução. TORRANO, J.A.A.: 4. ed. rev. e acrescida do original grego. São Paulo: Iluminuras, 2001.

HOMERO. *Iliada de Homero*. V.v. I,II Tradução. CAMPOS, Haroldo de; VIEIRA, Trajano São Paulo: Arx, 2002.

HOMERO. *Iliada*. Tradução. LOURENÇO, Frederico. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução. LOURENÇO, Frederico. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

PLATÃO. *A república*. Tradução. PEREIRA, Maria Helena da Rocha 4a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *Leis*. Tradução. NUNES, Carlos Alberto. 1.ed.rev. Belém: EDUFPA, 1980.

PLATÃO. Diálogos: *Timeu-Critias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*. Tradução. NUNES, Carlos Alberto 3. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. *Diálogos: O banquete e Apologia de Sócrates*. Tradução. NUNES, Carlos Alberto. 2.ed.rev. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. *Diálogos: Critão - Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução. NUNES, Carlos Alberto. 2.ed. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Tradução. NUNES, Carlos Alberto 3.ed. rev. Belém: Universidade Federal do Para, 2001.

PLATÃO. *Diálogos. Cármides*. Tradução. NUNES, Carlos Alberto. Pará: Editora Universitária UFPA, 2007.

PROJETO PERSEUS. Obras completas de Platão, Eurípides, Hesíodo e Homero. PERSEUS.TUFTS.EDU.

XENOFONTES. *Defesa de Sócrates*. Tradução: BRUNA, Jaime. 4a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 222p.

XENOFONTE.; MARTINS, Pedro Ribeiro. *A constituição dos atenienses*. São Paulo; Lisboa, Portugal: Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Annablume Clássica, 2012.

Bibliografia secundária

ANDRADE, Rachel Gazolla de. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon, 1981.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. *Nota Crítica à bela morte vernantiana*. Clássica São Paulo 7/8 53-62 1994-95.

BERNARDETE, Seth. *Achilles and Hector The Homeric Hero*: St Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2005.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Platão trágico e antitrágico* Letras Clássicas, no 12 p. 151- 168 2008.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. Tradução: Guinzbug, J.1. ed. Lisboa: Don Quixote, 1983-1984.

BUCHAN, Mark. *The limits of heroism: Homer and the ethics of reading*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

BURGESS, Jonathan, S. *The Tradition of the Trojan War and the epic cycles*. Baltimore & London: The Johns Hopkins Press, 2001.

CAIRNS, Douglas L. *The concept of aidos in Greek literature from Homer to 404 B.C.* Degree of Ph.D. Faculty of Art. April 1987.

CORNFORD, Francis M. *The Republic of Plato*. London: Oxford University Press, 1945.

CROALLY, N. T. *Euripidean polemic: the Trojan women and the function of tragedy*. Cambridge; New York, USA: Cambridge University Press, 1994.

CROTTY, Kevin. *The philosopher's song: the poets' influence on Plato*. Lanham: Lexington Books, 2009.

DABDAB TRABULSI, José Antônio. *Dionisismo, poder e sociedade: na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

DESTRÉE, Pierre; HERRMANN, Fritz-Gregor. *Plato and the poets*. Oxford; New York: Clarendon Press, 1998.

EASTERLING, P.E.; KNOX (EDS.) *The Cambridge History of Classical literature*: Cambridge UK: Cambridge University Press, 1985.

FINKELBERG, Margalit. *The birth of literary fiction in ancient Greece*. Leiden, Boston: Brill, 1998.

FINLEY, M. I. *O mundo de Ulisses*. Tradução: CERQUEIRA, Armando. Lisboa: Presença, 1982.

FOWLER, R. L. *The Cambridge companion to Homer*. Cambridge, UK; New York, USA: Cambridge University Press, 2004.

FRÈRE, Jean. *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

GRAZIOSI, Barbara; HAUBOLD Johannes. *Homer Iliad: book VI*. New York, Cambridge: Universty Press, 2010.

HALPERN, Richard. *Theater and democratic thought Arendt to Rancière*, Chicago Journals, Volume 37, no 3, 2011 p. 562. The University Chicago Press, jstor.org/stable/10.1086/659358.

HAVELOCK, Eric Alfred. *Prefácio a Platão*. Tradução: DOBRANZSKY, Enid Abreu. São Paulo: Papyrus, 1996.

HEIDEN, Bruce. *Homer's Cosmic Fabrication: Choice and Desing in the Iliad*. New York: Oxford University Press. 2008.

HOBBS. A "Andreia" In *Plato – Plato and the hero: Courage, Manliness and the Impessoal Good*. Classical review, the new series vol 53 No. 1 April 2003 p. 53-55.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução: PARREIRA, Artur M. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

KIRK, G.S. *The Iliad: A Commentary. V.v. I, II, III, IV, V, VI*. New York: Cambridge University Press, 2001.

KITTO, . D. F; CASTRO. *A tragédia grega*. Tradução: COUTINHO, Jose Manuel. Coimbra: Estudo literário, 1972.

KNOX, Bernard MacGregor Walker. *The heroic temper: studies in sophoclean tragedy*. Berkeley: University of California Press, 1992.

KONSTAN, David. *The emotions of the ancient Greeks: studies in Aristotle and classical literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

LABARBE, Jules. *L'Homere de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

LORENZ, Hendrik. *The Brute within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2006.

MACÉ, Arnaud. *Publicité politique et publicité sensible: Il extravagance politique du Socrate platonicien*. Étude Platoniciennes Volume IV, 2009. 384 p. lesbelleslettres.com.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MARROU, Henri Irene. *Historia da educação na Antiguidade*. Tradução: CASANOVA, Mario Leonidas. São Paulo: EPU, 1990.

MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Tradução: LOUREIRO, Maria Leonor. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MORAES AUGUSTO, Maria das Graças de. *Politeia e Dikaiosyne: uma análise das relações entre a política e a utopia na República de Platão*. 1989. 265p. Tese de doutorado (doutorado em Filosofia) UFRJ, Rio de Janeiro, 1989.

MYRSIADES, Kostas. *Reading Homer: film and text*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2009.

NAGY, Gregory. *The best of the Achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek poetry*. Austin: University Press, 1999.

_____. *Homeric Questions*. Austin: University Texas Press, 2002.

_____. *Homeric Responses*. Austin: University Texas Press, 2002.

_____. *The Ancient Greek Hero in 24 hours*. Massachusetts; Cambridge: The Belknap of Harvard University Press, 2013.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: theoria in its cultural context*. Cambridge UK: Cambridge university Press 2004.

NUSSBAUM, Martha Craven. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução: COTRIM, Ana Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VERMUELE, Emily. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1981.

REDEMAKER, Adriaan. *Sophrosyne and rhetoric of self-restraint: Polysemy & Persuasive use an ancient greek value term*. Boston: Ed. Brill. 2005.

REDFIELD, James M. *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

REIS, Maria Dulce. *Psicologia, ética e política: a tripartição da psyché na República de Platão*. São Paulo: Loyola, 2009.

RODRIGO, Lídia Maria. *Platão contra as pretensões educativas da poesia homérica*. Educ. Soc., Campinas, vol. 25 no 95 p.523 530 maio/ago. 2006.

SAIS, Lilian Amadei; CAMPOS, André Malta UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. *Reso, de Eurípides: tradução e estudo comparativo do tema da astúcia*. 2010. 285 f., enc. Dissertação (mestrado) - Universidade de São Paulo, Faculdade de Letras.

SCHEIN, Seth L., *The mortal Hero*. Berkley; Los Angeles: University of California Press, 1984.

SCHOFIELD, Malcolm. *Saving The City: Philosopher-king and other Classical Paradigms*. London; New York: Routledg, 1999.

SCOTT, John Adam, *The unity of Homer*. Berkley; Los Angeles, California: University of California Press, 1921.

SILVA, D.N.M.S. *Quem se atreveria a lutar contra um exército tão forte e um general como Homero?: Platão, tradição e educação*. 2008. 96p. Dissertação de Mestrado (mestrado em Filosofia) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução: CARVALHO, Perola de. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SOUZA, Jovelina Maria Ramos de.; MARQUES, Marcelo Pimenta. *A dimensão ético-política da crítica platônica à mimesis na politéia*. 2003. 154 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

SULZBERGER, Max. *Onoma epōnymon: les noms propres chez Homère et dans la mythologie grecque*. Paris: belles Lettres, 1926.

SVENBRO, Jesper, *Phrasikleia: Antropologie de la lecture ancienne*. Paris: La Deouverte 1988.

TOOHEY, Peter. *Reading Epic: An Introductin to the ancient narratives*. Routledge, New York, 2004.

TORRANO, J.A.A. *O pensamento mítico no horizonte de Platão*. São Paulo: Editora Annablume Clássica, 2013.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Tradução: QUINALIA, Rineu de. São Paulo: Annablume, 2010.

VALDIVIESO, Erika Nicole. *Hector and Iliad VI, characterization through conversation with women: Thesis for B.A. degree the department of classical studies the university of Michigan*. Michigan, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução: FONSECA, Isis Borges B. da 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução: FONSECA, Isis Borges B. da Ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *A bela morte do cadáver ultrajado*. Tradução: KOSSOVICH, Elisa; HANSEN, João. 1977.

VEGETTI, Mario. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Roma: Laterza, 1999.

_____. *L'etica degli antichi*. 7. ed. Roma: Editori Laterza, 2002.

VELOSO, C. *A verdadeira cidade de Platão*. KRITÉRION, Belo Horizonte, n° 107, jun/2003.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. Tradução: NETO, Jônatas Batista. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WERNER, Christian. *Manobras poéticas entre a Iliada e a Odisséia: o caso de Odisseu.2004*. 305p. Tese de doutorado (doutorado em Letras) USP, São Paulo, 2004.

WILLIAMS, Bernard Arthur Owen; BURNYEAT, Myles. *The sense of the past: essays in the history of philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006.

WILSON, Donna F. Ransom, *Revenge, and Heroic identity in the Iliad*. New York: Cambridge University Press. 2004.