

ANTONIO ORLANDO DE OLIVEIRA DOURADO LOPES

**A DIFICULDADE DE TRASÍMACO: UMA
INTERPRETAÇÃO DO LIVRO I DA *REPÚBLICA*
DE PLATÃO A PARTIR DOS POEMAS HOMÉRICOS**

PARTE I *

ANTONIO ORLANDO DE OLIVEIRA DOURADO LOPES

*Departamento de Letras Clássicas, Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais*

δύσζηλοι γάρ τ'εἰμὲν ἐπὶ χθονὶ φύλ'ἀνθρώπων.
Odisséia 7. 307¹

*1. Apresentação*²

A singularidade do livro I com relação aos demais livros da *República* tem sido constantemente salientada pelos comentários ao texto de Platão³. Com a mesma frequência se tem apontado para o fato de que essa singularidade deve muito à acentuada caracterização que Platão faz de Trasímaco. Uma longa tradição desses comentários chegou mesmo a propor que o livro I tivesse sido composto como um diálogo independente em relação ao resto da *República* e tendo por nome Trasímaco⁴. Ainda que essa hipótese seja cada vez menos aceitável, parece igualmente inegável que o requinte da ambientação dramática do livro I deve muito

* A sequência deste artigo será publicada no próximo número desta revista.

¹ pois somos muito melindrosos sobre a terra, nós, a raça dos homens.

² Este estudo foi desenvolvido a partir da minha dissertação de Mestrado, apresentada ao Departamento de Filosofia da UFRJ em 5 de setembro de 1996. Também para este estudo cabem os agradecimentos às diversas pessoas que colaboraram de modo decisivo para o que ele tem de melhor. Mais uma vez, gostaria de afirmar a minha gratidão para com a Profa. Maria das Graças de Moraes Augusto, orientadora da dissertação, e aos professores Carmen Lúcia Magalhães Paes e Jacyntho José Lins Brandão. Particularmente com relação a este estudo, gostaria também de agradecer as valiosas observações da Profa. Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa.

³ Veja-se ANNAS (1991, p.16-17) e KAHN (1993, p. 140).

⁴ Veja-se o metucioso estudo de KAHN (1993, p. 131-142) sobre essa questão.

ao colorido das situações que a irascibilidade de Trasímaco propicia. É como se essa irascibilidade fosse mesmo o dramático *par excellence*⁵.

Assim, aliada ao marcante aspecto dramático do livro I está a ênfase na caracterização psicológica dos personagens que participam do diálogo. Com riqueza de detalhes é narrado o encontro de Sócrates e Gláucon com Polemarco e Adimanto, quando estes levam aqueles à casa de seu pai, e também o contexto da recepção de todos por Céfalo e seus convivas, quando, com jovial bonomia, se inicia a conversa que se tornará o diálogo de toda a *República*. Nessa descrição, sobressaem a vivacidade de Polemarco e a madura serenidade de Céfalo.

Mas é quando Trasímaco irrompe no diálogo que a caracterização psicológica do texto de Platão é mais veemente⁶. As definições do sofista sobre o justo (τὸ δίκαιον) são colocadas em meio a um diálogo conturbado e tenso, caracterizado pela indisposição de Trasímaco em aceitar não apenas a necessidade da justiça (δικαιοσύνη), mas também a necessidade do próprio diálogo. Dessa forma, a participação de Trasímaco na *República* é visceralmente ambígua⁷ e talvez o maior desafio para o leitor do livro I consista em não se deixar enganar pela aparente fragilidade – ao menos para o leitor moderno – das posições do sofista. A importância da participação de Trasímaco para a argumentação de toda a obra só aparece verdadeiramente quando se percebe sua estreita relação com a realidade histórica da Atenas do século V, conforme salienta a Profa. Maria das Graças Augusto no estudo em que me baseio nesta interpretação⁸. Evidenciando os diversos paralelismos entre o diálogo com Trasímaco e a situação da morte de Sócrates, inclusive no emprego de termos jurídicos por parte do sofista, a mesma autora ressalta a proximidade entre o livro I da *República* e a *Apologia de Sócrates*. Uma tal proximidade se deve, entre outros aspectos, ao fato de Sócrates apresentar-se, tanto diante de Trasímaco quanto dos juízes atenienses, como um “não especialista”,

⁵ Veja-se COLLI (1992, p.96).

⁶ Veja-se ANNAS (1991, p.34-35).

⁷ Penso que é a essa ambiguidade que se referirá Sócrates, quando disser mais à frente que há pouco se tornara amigo de Trasímaco, embora antes não fosse inimigos (ἐμὲ καὶ Θρασύμαχον ἄρτι φίλους γεγονότας, οὐδὲ πρὸ τοῦ ἐχθροῦς ὄντας, 498c-d).

⁸ AUGUSTO (1989, p. 133-154). Seguindo STRAUSS (1978, p. 77-78), a autora observa que a sutileza com que Platão constrói a figura de Trasímaco vai lentamente não só estabelecendo a diferença entre o filósofo e o sofista, mas, sobretudo, o conflito entre a ação do filósofo e a ação da cidade (p. 141). De qualquer modo, ambos os conflitos tendem a confundir-se na *República*, pois, como também lembra STRAUSS (op. cit., p. 56), Sócrates dirá mais à frente no diálogo que o maior sofista é a multidão política (492a-494a), uma vez que todos os sofistas não fazem nada além de transmitir as opiniões aceitas pela multidão: τὰ τῶν πολλῶν δόγματα (493a).

em ambos os casos empregando o adjetivo δεινός, um termo que pode ser traduzido por habilidoso, especialista, mas que também pode significar terrível, temerário, conforme o próprio uso que Platão faz dele.

Por outro lado, considerando-se toda a obra de Platão, a caracterização de Trasímaco no livro I se torna ainda mais significativa, já que ela e a caracterização de Cálicles no *Górgias* constituem as duas únicas ocasiões em que Sócrates se vê diante de um interlocutor que realmente põe sua argumentação em cheque, ao contrário da maioria dos diálogos, em que os interlocutores têm uma participação bem menos ativa na argumentação – embora não necessariamente menos importante⁹.

Neste estudo, proponho uma interpretação da oposição entre Sócrates e Trasímaco a partir do emprego do adjetivo χαλεπός e do verbo χαλεπαίνω no livro I da *República*. Como mostrarei, esses termos merecem maior atenção do que a que lhes tem sido dispensada pelas interpretações do livro I, pois permitem uma compreensão mais rica da complexa oposição entre Sócrates e Trasímaco, sobretudo por relacioná-la com a temática do padrão guerreiro de comportamento que, desde os poemas homéricos, influiu decisivamente na reflexão grega acerca da condição humana. Também na *República* esse padrão é determinante, o que fica particularmente evidente no destaque conferido à figura do guardião da cidade, a quem caberá o governo justamente por reunir as qualidades do filósofo com as do guerreiro¹⁰.

Portanto, assim como em outros aspectos, também nesse o diálogo entre a *República* e os *poemas homéricos* é intenso, e de uma intensidade que, já no livro I, se traduz na drástica polarização entre os mundos de Sócrates e de Trasímaco. Se, por um lado, a concepção de ἀρετή que a *República* desenvolve parece assimilar parcialmente elementos do herói-guerreiro homérico, por outro lado essa assimilação não se faz sem um acirrado e pungente debate, relatado por um Sócrates que pode recorrer a metáforas (Trasímaco como um lobo ou um empregado do

⁹ Veja-se HALPERIN (1992, p. 93-94). Quanto à comparação entre Trasímaco, no livro I da *República*, e Cálicles, no *Górgias*, os estudiosos têm divergido quanto ao grau, embora nunca recusando-a totalmente: uns, como ADAM (1969, p. 49), enfatizam as semelhanças, outros, entre os quais me incluo, como AUGUSTO (1989, p. 151-153), STRAUSS (1986, p. 83-114) e ANNAS (1991), salientam as diferenças.

¹⁰ Veja-se, por exemplo, o início do livro VIII, quando Sócrates resumirá o que havia sido concluído sobre o governo da cidade dizendo que os participantes do diálogo estão de acordo quanto ao fato de que, dentre os cidadãos (tanto homens quanto mulheres), serão soberanos aqueles que tiverem sido os melhores na filosofia e na guerra (ὁμολόγηται... βασιλέας δὲ αὐτῶν εἶναι τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ τε καὶ πρὸς πόλεμον γεγονότας ἀρίστους, 543a).

balneário, por exemplo) mas que, mesmo quando o faz, remete a acontecimentos históricos bastante graves, dos quais até a sua própria morte não está excluída. Tudo se passa como se Platão estivesse reproduzindo a visão de um grego e, mais especificamente, de um ateniense da época, para quem a maior ou menor aceitação da concepção de homem proposta pelos poemas homéricos – e incessantemente debatida desde então – podia se tornar uma questão de vida ou morte.

Pode-se dizer também que, no livro I, o diálogo entre Sócrates e Trasímaco apresenta uma problematização do justo e da justiça onde a importância do questionamento propriamente dito rivaliza com o destaque concedido à *irritação* do sofista. Se é realmente assim, penso que não apenas o tema da discussão, mas toda a sua encenação pode estar remetendo aos poemas homéricos. Encolerizado, Trasímaco, de certo modo, encarna o ardor característico do guerreiro homérico, ardor este que, transformado em cólera, pode se voltar para os próprios companheiros e comprometer toda a campanha, conforme a *Ilíada* tematiza quando faz o desvairio (ἄτη) de Agamêmnon dar ocasião à cólera (μῆνις) de Aquiles. Através do transtorno e da hostilidade de Trasímaco, o livro I parece remeter, ao menos em parte, à condição do guerreiro homérico, e isso permite compreender por que a avaliação de Trasímaco no relato de Sócrates é ambígua, oscilando entre a censura aberta e uma certa solidariedade.

De acordo com essa interpretação, não é casual que Sócrates empregue, por duas vezes no livro I, o verbo χαλεπαίνω para indicar a indesejável *irritação* de Trasímaco (337a e 354a-c), o mesmo verbo que tanto Aquiles quanto Agamêmnon, em duas ocasiões diferentes na *Ilíada* (II.2.378 e II.18.108), empregarão em referência ao desentendimento que os afastou. Do mesmo modo, na *Apologia* (28c-d), Sócrates reportará brevemente a mesma fala de Aquiles com Tétis, em que o herói emprega o verbo χαλεπαίνω (II.18.73-126), interpretando-a, modificando-a – como é hábito de Platão – e citando literalmente trechos de dois versos (II.18.98 e 104). Aristóteles, por sua vez, extrairá dois versos dessa mesma fala (II.18.109 e parte de 110) como exemplo da cólera (ὄργη) no capítulo 2 do livro II da sua *Retórica* (1378b). Portanto, ao que parece, tanto Platão como Aristóteles têm a situação da cólera de Aquiles como uma referência para suas respectivas reflexões sobre a condição humana, no que, naturalmente, estão em consonância com uma ampla tradição de autores do período arcaico e clássico.

Examinarei, então, como Platão emprega o verbo χαλεπαίνω e o adjetivo χαλεπός para compor a figura de Trasímaco; após considerar o emprego desses

termos nos poemas homéricos, proporei uma interpretação da oposição entre Sócrates e Trasímaco, bem como da insatisfação daquele ao final do diálogo do livro I. Ao introduzir mais um elemento para interpretar um texto já tantas vezes interpretado, penso contribuir para uma melhor compreensão da complexidade e da sutileza que, do meu ponto de vista, caracterizam o anedótico esmero com que o livro I da *República* foi composto¹¹.

Como terceiro e último interlocutor de Sócrates no livro I, Trasímaco representa um nítido contraste em relação à serenidade de Céfalo, como relata Sócrates:

Καὶ ὁ Θρασύμαχος πολλάκις μὲν καὶ διαλεγόμενων ἡμῶν μεταξὺ ὄρμα ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, ἔπειτα ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο βουλομένων διακοῦσαι τὸν λόγον· ὡς δὲ διεπαυσάμεθα καὶ ἐγὼ ταῦτ'εἶπον, οὐκέτι ἡσυχίαν ἦγεν, ἀλλὰ συστρέψας ἑαυτὸν ὡσπερ θηρίον ἦκεν ἐφ' ἡμᾶς ὡς διαρπασόμενος. Καὶ ἐγὼ τε καὶ ὁ Πολέμαρχος δείσαντες διεπτοήθεμεν· (336b)

Ora, muitas vezes, mesmo enquanto conversávamos, Trasímaco tentara assenhorar-se da argumentação, mas logo os circunstantes o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até o fim. Assim que paramos e eu disse aquelas palavras, não mais ficou sossegado, mas, formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera para nos dilacerar. Tanto eu como Polemarco ficamos tomados de pânico.¹²

O relato de Sócrates que constitui a *República* caracteriza a intervenção de Trasímaco como a agressividade de um animal, atribuindo-lhe um comportamento descontrolado que não apenas contrasta com o dos demais presentes, deixando-os perplexos, mas chega ao ponto de realmente atemorizá-los. A hostilidade de Trasímaco desloca o diálogo do ambiente amigável de que ele se originara para o contexto de caça governado pela lei única da auto-preservação, de modo que a possibilidade de uma definição (ἄρος, λόγος) satisfatória da justiça passa a ser tratada como um bem individual que talvez não se possa partilhar. É por isso, então, que Trasímaco não apenas discorda das definições até então oferecidas no diálogo, mas também — eu diria até, sobretudo — do modo como este vem sendo conduzido: sensivelmente alterado em sua fala, o sofista desdenha do esforço dialético de Sócrates e Polemarco e exige do primeiro que busque ele mesmo (αὐτός) uma formulação do justo (τὸ δίκαιον, 336c).

¹¹Refiro-me à anedota, transmitida desde a antiguidade, de que Platão teria reescrito diversas vezes a sentença inicial do livro I, conforme reportado por Diógenes Laércio (iii, I, 37). Veja-se o comentário a respeito de ALLAN (1944, p. 78-79).

¹²Tradução por PEREIRA, 1987, p. 19-20.

Entretanto, se em sua versão socrática Trasímaco parece negligenciar a possibilidade de uma verdadeira ómολογία, sua caracterização no livro I apresenta ao mesmo tempo traços de uma certa ambiguidade, sugerindo que sua interferência pode, de um outro ponto de vista, trazer contribuições decisivas. É o que se percebe, na passagem citada acima, através do emprego do verbo διαπτοέω (δείσαντες διεπτοήθημεν, 336b): na voz passiva, esse verbo pode ter também, além do sentido de ser atemorizado, o de ser ou estar excitado por alguma paixão, uma excitação atribuível a Eros e a Afrodite. Esse sentido da voz passiva de διαπτοέω corresponde a um dos sentidos de πτοέω, de que o primeiro deriva, e que se pode encontrar, por exemplo, no célebre fragmento 2 Bergk de Safo, que Platão possivelmente conhecia¹³. Assim, o medo que a inquietude de Trasímaco causa entre os convivas de Céfalo vem acompanhado por um singular arrebatamento, inesperado mas, talvez, bem-vindo, porque introduz na discussão sobre a justiça sua dimensão política; como se sabe, esta dimensão não abandonará o diálogo até suas últimas linhas¹⁴. Consigo, Trasímaco traz para a *República* a proverbial paixão dos gregos pela política.

Logo após a fala citada acima, as exigências que Trasímaco coloca atingem Sócrates de tal modo que quase o impedem de agir, num momento que definirá para todo o livro I a guerra de nervos a ser travada entre ambos:

Καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην, καὶ μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἐωράκη αὐτὸν ἢ ἐκεῖνος ἐμέ, ἄφρωνος ἂν γενέσθαι. νῦν δὲ ἤνικα ὑπὸ τοῦ λόγου ἤρχετο ἐξαγριαίνεσθαι, προσέβλεψα αὐτὸν πρότερος, ὥστε αὐτῷ οἷος τ' ἐγενόμην ἀποκρίνασθαι, καὶ εἶπον ὑποτρέμων· ὦ Θρασύμαχε, μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι· εἰ γάρ τι ἐξαμαρτάνομεν ἐν τῇ τῶν λόγων σκέψει ἐγὼ τε καὶ ὄδε, εὖ ἴσθι ὅτι ἄκοντες ἀμαρτάνομεν. μὴ γὰρ δὴ οἷου, εἰ μὲν χρυσίου ἐζητοῦμεν, οὐκ ἂν ποτε ἡμᾶς ἐκόντας εἶναι ὑποκατακλίνεσθαι ἀλλήλοις ἐν τῇ ζητήσει καὶ διαφθεῖρειν τὴν εὐρεσιν αὐτοῦ, δικαιοσύνην δὲ ζητοῦντας, πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον, ἐπειθ' οὕτως ἀνοήτως ὑπέικειν ἀλλήλοις καὶ οὐ σπουδάζειν ὅτι μάλιστα φανῆναι αὐτό. οἷου γε σύ, ὦ φίλε. ἀλλ' οἴμαι οὐ δυνάμεθα ἐλεεῖσθαι οὖν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστίν που ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν ἢ χαλεπαίνεσθαι. (336d - 337a)

¹³τό μοι καρδίαν... ἐπτόαισεν (apud LIDDELL, SCOTT, JONES, 1990, ad loc.). A mesma ambivalência pode ser encontrada no emprego de ἐκπλήττω (de πλήττω: golpear), que aparece em seguida (no aoristo passivo ἐξεπλάγην, 336d), pois também esse verbo indica um arrebatamento que tanto pode ser causado pelo medo, quanto pela paixão amorosa ou por outra emoção da mesma grandeza. No *Banquete*, Sócrates, quando chega sua vez de falar, se diz em desvantagem, referindo-se ao arrebatamento causado pelos discursos sobre Eros proferidos até então: καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐχ ὁμοίως μὲν θαυμαστά· τὸ δὲ ἐπὶ τελευτῆς τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγην ἀκούων; (198b). As demais coisas não eram tão espantosas, mas quanto ao que foi dito sobre a completude da beleza das palavras e das expressões, quem não seria arrebatado ao ouvi-lo?

¹⁴Veja-se ADAM (1969, p. 25).

"Ao ouvir isto, fiquei estarecido; volvi os olhos na sua direção, atemorizado, e parece-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ter ele olhado para mim, teria ficado sem voz. Mas neste caso, quando começou a irritar-se com a nossa discussão, fui eu o primeiro a olhá-lo, de maneira que fui capaz de lhe responder. Disse, pois, a tremer: – Ó Trasímaco, não seja difícil conosco. Se cometemos qualquer erro ao examinar os argumentos, tanto ele como eu, fica sabendo claramente que o nosso erro foi involuntário. Pois não julgues que, se estivéssemos a procurar ouro, cederíamos voluntariamente o lugar um ao outro na pesquisa, arruinando a descoberta. Ora, quando procuramos a justiça, coisa muito mais preciosa que todo o ouro, seríamos tão insensatos que cedêssemos um ao outro, em vez de nos esforçarmos por a pôr a claro? Acredita-me, meu amigo. Mas parece-me que não temos força para tanto. Por conseguinte, é muito mais natural que vós, os que sois capazes, tenhais compaixão de nós, em vez de irritar-vos."¹⁵

Esta fala de Sócrates merece atenção particular neste estudo, porque aqui o adjetivo χαλεπός vem seguido do verbo χαλεπαίνω, enfatizando o repúdio de Sócrates à irritação de Trasímaco. De fato, a relação que Platão estabelece entre o verbo χαλεπαίνω e a figura de Trasímaco é especialmente estreita, pois o mesmo verbo também aparece referido a Trasímaco na importante fala com que Sócrates conclui o livro I (354a-c).

Considere-se, então, o emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός e do verbo χαλεπαίνω nos poemas homéricos.

2. O emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός nos poemas homéricos.

A primeira observação a ser feita é a de que encontram-se nos poemas homéricos ocorrências dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός referindo-se tanto a homens como a deuses. Se, como mostrarei a seguir, esses adjetivos podem remeter à oposição entre indivíduos humanos e divinos (como em *Il.*20.131), por outro lado essa oposição se dá preferencialmente entre os próprios homens ou entre os próprios deuses e de acordo com diferentes perspectivas.

Em segundo lugar, o emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação a indivíduos ocorre apenas uma vez nos poemas de Hesíodo (*Trabalhos e dias*, 603) e têm em cada um dos poemas homéricos características próprias. Assim, as ocorrências da *Iliada* referem-se predominantemente à oposição de indivíduos na guerra, da qual por vezes participam os próprios deuses, e as ocorrências da *Odisséia* referem-se à oposição entre os gregos e povos não-gregos ou entre os moradores do palácio de Odisseu e os pretendentes de Penélope. Encontra-se, ainda, na *Odisséia* uma significativa relação entre os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός e o

¹⁵Tradução por PEREIRA (op. cit., p. 20-21), com alteração.

termo ὕβρις. Por indicarem sempre a oposição, essas ocorrências nos poemas homéricos estão intrinsecamente relacionadas com o núcleo e os principais relatos de ambas as narrativas, das quais pode-se dizer que têm na oposição entre indivíduos seus motivos principais¹⁶.

2.1 O emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός na *Iliáda*.

Na *Iliáda*, a maioria das ocorrências dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação aos indivíduos se insere em contextos de guerra. Há, entretanto, uma segunda modalidade de contexto na *Iliáda* em que se encontram os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός, a saber, o contexto da diferenciação entre deuses. Pretendo mostrar que ambos os contextos, por tratarem de oposições de indivíduos, relacionam-se entre si.

a) O emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação aos adversários de guerra na *Iliáda*.

Em três ocasiões na *Iliáda* se faz referência a um contexto de guerra no qual indivíduos são ditos fáceis ou difíceis em relação àqueles que eles combatem. No canto 16 Meríones adverte Enéias:

Αἰνεΐα, χαλεπὸν σε καὶ ἴφθιμόν περ ἔόντα
πάντων ἀνθρώπων σβέσσαι μένος, δς κέ σευ ἄντα
ἔλθη ἀμυνόμενος· θνητὸς δέ νυ καὶ συ τέτυξαι.
εἰ καὶ ἐγὼ σε βάλοιμι τυχῶν μέσοι ὄξει χαλκῷ,
αἰψά κε καὶ κρατερός περ ἔών καὶ χερσὶ πεποιθὼς
εὖχος ἐμοὶ δοίης, ψυχὴν δ' ἄϊδι κλυτοπόλῳ. (*Il.*16.620-625)

¹⁶HAVELOCK (1978, p. 139-149) coloca a oposição como principal ponto de convergência entre a trama dos dois poemas homéricos. Por sua vez, também se pode dizer que a ἔρις aparece como um dos principais temas dos poemas de Hesíodo, definindo o gênero humano por oposição ao divino. Em seu estudo sobre a versão hesiódica do mito de Prometeu, Vernant (DETIENNE, VERNANT, 1979, p. 37-132) salienta que, na *Teogonia*, ἔρις e νεῖκος estão ausentes do mundo dos deuses, banidos pela ordenação imposta por Zeus. Cf. p. 51-59. A disputa (ἔρις) seria, então, um elemento distintivo da vida dos mortais, como também se pode encontrar em *Trabalhos e dias*, na distinção entre a boa e a má disputa (vv. 11-41) a partir da qual Hesíodo, significativamente, estrutura todo o poema. Então, pode-se dizer que, assim como nos poemas homéricos, a ἔρις também se encontra entre os principais temas tratados nos dois poemas de Hesíodo, determinando as ações dos homens e seu conturbado relacionamento com os deuses. Mas, apesar dessa proximidade entre os poemas homéricos e os de Hesíodo, é apenas nos primeiros que os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός aparecem empregados com frequência para caracterizar a oposição entre os indivíduos. É essa diferença que interessa ao presente estudo, e da qual tratarei à frente.

Enéias, mesmo sendo tu difícil e vigoroso
 para extinguir o ânimo, entre todos os homens, daquele que contra ti
 vier defender-se, também és mortal.
 E se eu porventura te golpeasse em cheio com o afiado bronze,
 logo, ainda que sejas forte e confiante em tuas mãos,
 dar-me-ias glória, e teu alento seria lançado no Hades famoso por seus cavalos .

Nessa passagem, difícil (χαλεπόν, 620) é o guerreiro valoroso considerado pelo seu inimigo de guerra. Para evitar justapor um sentido impróprio ao da dificuldade que aqui aparece, proponho considerar isoladamente o significado das palavras aqui empregadas e deixar em suspenso o do adjetivo χαλεπός. Pode-se deduzir alguns dos elementos que o emprego desse termo envolve no contexto, ainda que se desconsidere inicialmente qualquer outra ocorrência sua em Homero. Nessas condições, e mesmo sem ter acesso a uma etimologia segura ou, ao menos, provável para o adjetivo χαλεπός e seus termos correlatos¹⁷, sabe-se que se trata de um adjetivo da declinação temática em acusativo singular desempenhando a mesma função sintática na oração que a do adjetivo ἴφθιμος e, portanto, tendo um sentido relacionado ao desse. Por essa relação com ἴφθιμος, supõe-se também que o sentido de χαλεπός gravita em torno dos atributos inerentes ao herói-guerreiro homérico e, mais propriamente, ao herói-guerreiro da *Ilíada*. Trata-se, portanto, de valentia, ardor guerreiro e, sobretudo, de uma certa disposição para encontrar na morte a glória (κῶδος, κλέος) que aproximá-lo-á dos imortais. E é exatamente isso que confirmam os versos seguintes da mesma passagem (621-625): Meríones adverte Eneías para a sua inelutável mortalidade, opondo-a ao reconhecimento do seu valor guerreiro (χαλεπόν σε καὶ ἴφθιμόν περ ἑόντα... θνητὸς δέ νυ καὶ συ τέτυξαι... κρατερός περ ἑών καὶ χερσὶ πεποιθώς...). Mesmo sendo Enéias um guerreiro vigoroso (ἴφθιμος¹⁸), nada impede que aquilo por que ele lute venha a tornar-se precisamente o que ele, derrotado, concederá ao opositor.

Na fala de Meríones, a menção à mortalidade de Enéias não é, portanto, casual, assim como não o é a referência à glória (εὖχος) que Enéias, ao morrer, concederá ao seu inimigo de guerra: nos poemas homéricos, a glória que um guerreiro concede ao seu opositor, ao ser morto em combate, parece ser tão integrante de sua própria morte como a extinção do seu vigor físico. O emprego do adjetivo χαλεπός em relação a um indivíduo expressa, nessa passagem, a cruel

¹⁷Veja-se LOPES (1996, p. 16-17, notas 7, 8 e 9).

¹⁸Segundo CHANTRAINE (1984, p. 473), não se encontrou etimologia segura para esse termo.

condição do herói homérico, a qual determina que, para que um guerreiro obtenha a glória, é preciso que outro morra.

O adjetivo *χαλεπός* caracteriza, então, a relação de admiração e medo que um guerreiro tem com seu opositor e que se ajusta ao traço marcante da *Ilíada* de apresentar heróis admiráveis tanto do lado dos aqueus quanto do lado dos troianos¹⁹. Confirmando isso, note-se ainda que se encontram na *Ilíada* ocorrências dos adjetivos *ῥάδιος* e *χαλεπός* tanto em relação aos heróis aqueus como aos troianos, conforme mostrarei a seguir.

Ainda na *Ilíada* encontram-se mais duas passagens em que a dificuldade é caracterizada pelo contexto de guerra. No canto 18, Polidamante dirige-se aos soldados da sua expedição, sensatamente aconselhando-os (*ἐὺ φρονέων*, 352) a retornar à cidade:

ὄφρα μὲν οὗτος ἀνὴρ Ἄγαμέμνονι μῆνιε δίδω,
τόφρα δὲ ῥηίτεροι πολεμίζειν ἦσαν Ἀχαιοί: (Il.18.257-258)

Quando esse homem odiava o divino Agamênon,
os aqueus eram mais fáceis de se combater.

No canto 24, Príamo, tomado pela dor da perda do filho, repreende os soldados troianos com palavras depreciativas (*ἔπεσσ' αἰσχροῖσιν ἐνίσσων*, 238):

ἦ ὀνόσασθ, ὅτι μοι Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε' ἔδωκε,
παῖδ' ὀλέσαι τὸν ἄριστον; ἀτὰρ γνώσεσθε καὶ ὕμεις·
ῥηίτεροι γὰρ μᾶλλον Ἀχαιοῖσιν δὲ ἔσεσθε
κείνου τεθνηῶτος ἐναιρέμεν. (Il.24.241-244)

Acaso não ficastes satisfeitos por ter-me dado o Cronida Zeus dores,
tendo morrido o melhor dos filhos? Mas então também vós aprendereis,
pois sereis bem mais fáceis para os aqueus
aniquilarem, estando aquele morto. [...]

Em ambas as passagens acima se faz referência a um acontecimento que torna os soldados em guerra mais fáceis como opositores (*ῥηίτεροι πολεμίζειν*, Il.18.258 e *ῥηίτεροι (...) ἐναιρέμεν*, Il.24.243).

Por um lado, o emprego do adjetivo *ῥάδιος* nessas duas últimas passagens confirma minha hipótese de que os adjetivos *ῥάδιος* e *χαλεπός* conformam um sistema de oposição semântica: em Il.18.258 e Il.24.243 encontram-se ocorrências

¹⁹ Considere-se, por exemplo, a exemplar caracterização de Heitor na *Ilíada*, conforme salienta PEREIRA (1980, p.65).

do adjetivo ῥάδιος em contextos de guerra muito semelhantes ao de *Il.*16.620, citado inicialmente, onde se tem o antônimo χαλεπός. Por outro lado, nesses três contextos de guerra encontra-se explicitada a relação entre os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός e a morte, traduzida na oposição a um guerreiro valoroso. As três passagens apresentam a tensão entre o estabelecimento dos valores guerreiros e a necessidade de inseri-los na mortalidade que separa deuses de homens.

b) O emprego do adjetivo χαλεπός em relação aos deuses na *Ilíada*.

Uma segunda modalidade de emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação a indivíduos é, na *Ilíada*, a referência aos deuses. De saída, cabe ressaltar que essa modalidade de emprego não aparece na *Odisséia*, o que sugere que ela concerne a uma compreensão do divino particular à *Ilíada*. Se na *Ilíada* os deuses apresentam comportamentos mais humanos e manifestam com maior frequência suas fraquezas individuais, na *Odisséia* eles já assumem o encargo de uma certa supervisão da justiça²⁰.

No canto 20 da *Ilíada*, Hera alerta Atena e Possêidon para o ardor que Apolo insufla em Enéias contra Aquiles (ἔμπνευσε μένος μέγα, 110), sugerindo que este seja alertado sobre a presença do deus:

“φράξεσθον δὴ σφῶι, Ποσειδάων καὶ Ἀθήνη,
 ἐν φρεσὶν ὑμετέρησιν, ὅπως ἔσται τάδε ἔργα.
 Αἰνεΐας ὄδ’ ἔβη κεκορυθμένος αἶθοπι χαλκῷ
 ἀντία Πηλεΐωνος, ἀνῆκε δὲ Φοῖβος Ἀπόλλων·
 ἀλλ’ ἄγεθ’ ἡμεῖς πέρ μιν ἀποτρωπῶμεν ὀπίσσω
 αὐτόθεν· ἢ τις ἔπειτα καὶ ἡμεῖων Ἀχιλῆϊ
 παρασταίῃ, δοίῃ δὲ κράτος μέγα, μηδέ τι θυμῷ
 δευέσθω, ἵνα εἰδῆ, ὅ μιν φιλέουσιν ἄριστοι
 ἀθανάτων, οἳ δ’ αὖτ’ ἀνεμῶλιοι, οἳ τὸ πάρος περ
 Τρωσὶν ἀμύνουσιν πόλεμον καὶ δηιοτήτα.
 πάντες δ’ Ὀλύμπιοιο κατήλθομεν ἀντιόωντες
 τῆσδε μάχης, ἵνα μὴ τι μετὰ Τρώεσσι πάθῃσι
 σήμερον· ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται, ἄσσα οἳ αἴσα
 γεινομένῃ ἐπένησε λίνῃ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.
 εἰ δ’ Ἀχιλεὺς οὐ ταῦτα θεῶν ἐκ πεύσεται ὀμφῆς,
 δείσετ’ ἔπειθ’ ὅτε κέν τις ἐναντίβιον θεὸς ἔλθῃ
 ἐν πολέμῳ· χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς. (*Il.*20.115-131)

Considerai, Possêidon e Atena,

²⁰Sobre essa diferença entre os dois poemas comenta PEREIRA (1980, p. 95). A propósito, note-se ainda que o adjetivo θεουδής aparece nos poemas homéricos apenas na *Odisséia* (cf. LIDDELL, SCOTT e JONES, 1990, p. 792).

nos vossos ânímos, como deverão ser estas coisas.
 Heis aqui Enéias, equipado com o flamenjante bronze
 contra o Peleio, pois impeliu-o Febo Apolo.
 Vamos lá! Voltemo-lo mesmo assim para trás
 de onde está; ou então que algum de nós a Aquiles
 socorra e lhe dê grande força, a fim de que falta de ardor não
 sinta e saiba que o prezam os melhores
 dentre os imortais, ao passo que os demais são como ventos, os que até agora
 ajudaram os troianos na guerra e na destruição.
 Desçamos todos do Olimpo ao encontro
 desta luta, para que entre os troianos ele não sofra nada
 hoje; depois, por sua vez, sofrerá tudo quanto o destino
 lhe teceu ao nascer, quando a mãe o deu à luz.
 Se Aquiles não for instruído a respeito disso pela voz de um dos deuses,
 terá medo quando algum deus vier ao seu encontro
 na guerra, pois os deuses são²¹ difíceis ao se mostrarem tais quais são.

Mesmo para o mais valoroso e destemido dos heróis da *Iliada*, os deuses são *difíceis* ao se mostrarem tais quais são (131). Segundo a compreensão dos deuses própria aos poemas homéricos, essa dificuldade diz respeito sobretudo à diferença entre a imortalidade de uns e a mortalidade de outros, diferença essa que tem nas aparições dos deuses aos mortais algumas de suas manifestações mais intensas. Embora através de disfarces, um certo contacto de mortais com imortais não apenas se dá como é determinante em muitos dos acontecimentos da *Iliada* e da *Odisséia*²². Assim, parece haver um certo limite entre um contacto suportável e um contacto insuportável entre deuses e homens, indicado no verso 131 acima pelo adjetivo ἐναργεῖς: no brilho radiante de sua aparência própria os deuses são insuportáveis para um mortal²³. Mas repare-se que o poeta não nos relata os possíveis efeitos dessa aparição, limitando-se a indicar o medo que tomará Aquiles ao deparar-se com um deus. Ora, isso não é de modo algum casual, mas corresponde ao sentido mais

²¹Sigo em minha tradução a sugestão de Willcock (1984, p. 279): Gods are hard to face when they (lit., to) appear in their true shape. Mas as traduções deste verso costumam divergir entre si por causa das diferentes versões para os termos χαλεποί e ἐναργεῖς. BUTLER (1952, p. 143): (...) for the gods are terrible if they are seen face to face. MEUNIER (s/d, p. 474): (...) car les dieux sont terribles quand ils se manifestent et se rendent visibles. NUNES (s/d, p. 309): (...) pois, em verdade, é tremenda a aparência dos deuses eternos. CORREIA (1945, p. 233): (...) porque o homem, quando vê um deus pela frente, fica tolhido de medo.

²²Veja-se NILSSON (1961, p. 201).

²³pois somos muito melindrosos sobre a terra, nós, a raça dos homens.

²³Segundo CHANTRAINE (1984, p. 345), ἐναργής significa clairement visible, brillant, évident, e é um composé possessif avec le préverbe ἐν- du type ἐντελής d'un thème en s *ἄργος, para cuja raiz o mesmo autor propõe (p. 104-105): Il faut admettre à l'origine une notion qui exprime la blancheur éclatante de l'éclair et en même temps la vitesse. Des termes comme ἀργικέραυτος sont à cet égard significatifs, cf. malgré quelques étymologies contestables (cf. G. Cotton, *Les Études Classiques*, 18, p. 436-441, 1950).

próprio do adjetivo χαλεπός, confirmado por duas outras passagens que considerarei à frente (*Il.*21.482 e *Il.*14.417).

Além dessa passagem da *Ilíada*, encontra-se o adjetivo ἐναργεῖς referido ao aparecimento dos deuses em duas passagens da *Odisséia*. No canto 7, Alcínoo conclama os feácios a acolherem Odisseu, aventando a possibilidade de o herói ser um deus:

εἰ δέ τις ἀθανάτων γε κατ'οὐρανοῦ εἰλήλουθεν,
ἄλλο τι δὴ τόδ' ἔπειτα θεοὶ περιμηχανόωνται·
αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς
ἡμῖν, εὐτ'ἔρδωμεν ἀγακλειτὰς ἐκατόμβας,
δαίνυνταί τε παρ'ἅμμι καθήμενοι ἔνθα περ ἡμεῖς· (*Od.*7.199-203)

Pois, se algum dos imortais baixou do céu,
nesse caso é porque planejam algo diferente;
pois até então os deuses sempre apareceram tais quais são
para nós, quando fazemo-lhes as célebres hecatombes,
e festejam conosco, sentando-se ao nosso lado.

No canto 16, o poeta esclarece o motivo de apenas Odisseu ter percebido a presença de Atena, apesar de Telêmaco também estar presente no mesmo recinto:

στῆ δὲ κατ'ἀντίθυρον κλισίης Ἵδουσῆι φανεῖσα
οὐδ'ἄρα Τηλέμαχος ἴδεν ἀντίον οὐδ'ἐνόησεν -
οὐ γὰρ πως πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς -
ἀλλ'Ἵδουσεύς τε κύνες τε ἴδον, καὶ ῥ'οὐχ ὕλαοντο,
κνυζηθμῶ δ'ἔτέρωσε διὰ σταθμοῦ φόβηθεν. (*Od.*16.159-163)

Ela pôs-se em frente à porta da tenda, tornando-se aparente para Odisseu;
Telêmaco não a viu diante de si nem dela deu-se conta -
com efeito, os deuses não aparecem tais quais são para todos -
mas Odisseu e os cães a viram, sendo que esses não latiram e
com um ganido para o outro lado do estábulo retiraram-se²⁴.

Nestas duas passagens, os versos *Od.*7.201 e *Od.*16.161 têm em comum com *Il.*20.131 a ocorrência do adjetivo ἐναργεῖς em referência aos deuses como predicativo do sujeito do verbo φαίνομαι: φαίνεσθαι ἐναργεῖς (*Il.*20.131) e φαίνονται ἐναργεῖς (*Od.*7.201 e *Od.*16.161). Enquanto, na passagem da *Ilíada*, a

²⁴Na tradução de φόβηθεν sigo a sugestão de STANFORD (1988, p. 270): For φόβηθεν= “retreated” (with an implication of fear, but not simply “were afraid”) see on 24, 57. Sobre a especial sensibilidade dos cães à presença dos deuses veja-se o comentário de Hoekstra (HEUBECK, HOEKSTRA, 1990, p.272): That animals sense the presence of a god (or of a ghost) that men do not see is a well-known phenomenon in Germanic folk-tales, see e.g. Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, ii (Berlin, 1876), 555-6, iii (Berlin, 1878), 476).

aparicação dos deuses tais quais são é difícil para qualquer mortal, as passagens da *Odisséia* salientam que eles não aparecem tais quais são para todos, constituindo um privilégio dos feácios, assim como dos ciclopes e dos gigantes (*Od.7.206*). Cotejando dessa forma os três versos, vê-se que a aparição divina diferencia os homens entre si: se, de algum modo, todos estão sujeitos a um certo contacto com os deuses, é, por outro lado, apenas para alguns mortais que esse contacto se dá na forma própria dos deuses (ἐναργεῖς), cabendo a esses mesmos indivíduos resistir à intensidade dessa aparição. Ao privilégio de conhecer os deuses em sua forma própria corresponde o risco de sucumbir a ela. Note-se, a propósito, que é para os dois principais heróis homéricos – Aquiles e Odisseu – que, em *Il.20.131* e *Od.16.161*, os deuses aparecem tais quais são, assim como, em *Od.7.201*, para o divino povo dos feácios.

Já os próprios deuses sempre reconhecem um outro deus ao tê-lo diante de si, conforme nos diz o poeta ao narrar o encontro de Hermes com Calipso:

οὐ γάρ τ' ἀγνώτες θεοὶ ἀλλήλοισι πέλονται
ἀθάνατοι, οὐδ' εἴ τις ἀπόπροθι δώματα ναίει. (*Od.5.79-80*)

Pois não ficam incógnitos uns para os outros os deuses
imortais, mesmo se algum habita morada distante.

Pode-se dizer, assim, que o reconhecimento dos deuses é um privilégio de alguns mortais porque é apresentado, nos poemas homéricos, como prerrogativa divina.

Mas se, por um lado, os deuses são difíceis em sua aparição para os homens, por outro eles são também facilmente reconhecíveis, segundo uma fórmula recorrente nos poemas homéricos e que se aplica ainda a heróis e a realidades humanas com aparência comparável à divina. Assim, Ájax Telamônio reconhece facilmente as pegadas de um deus que se afasta (ἵχνια γὰρ μετόπισθε ποδῶν ἠδὲ κνημῶν / ῥεῖτ' ἔγνων ἀπιόντος)²⁵, pois os deuses são reconhecíveis (ἀρίγνωτοι δὲ θεοὶ περ. - *Il.13.71-71*); distingue-se para os homens a interferência de Zeus durante os combates, na fala de Heitor aos companheiros (ῥεῖτα δ' ἀρίγνωτος Διὸς ἀνδράσι γίγνεται ἀλκή - *Il.14.490*); distingue-se a descendência de um homem favorecido por Zeus ao nascer e ao casar-se (ῥεῖτα δ' ἀρίγνωτος γόνος ἀνέρος - *Od.4.207-208*); distingue-se Nausícaa das servas que a acompanham ao rio, do

²⁵Literalmente: as marcas de seus pés e pernas. Willcock (1984, p. 205) salienta: It is a rather awkward expression, but has no very obscure meaning. Gods move in mysterious ways.

mesmo modo que Ártemis sobressai entre as ninfas que a seguem pelos bosques (ῥεῖτα τ'ἀρίγνωτή πέλεται, καλαὶ δέ τε πᾶσαι - *Od.*6.108); distingue-se também a morada (δῶματα) do rei Alcínoo, entre os Feácios (ῥεῖτα δ'ἀρίγνωτ'ἔστί, καὶ ἄν πάϊς ἠγήσαιτο / νήπιος· οὐ μὲν γάρ τι ἔοικότα τοῖσι τέτυκται / δῶματα Φαιήκων, οἶος δόμος Ἄλκινόοιο / ἥρωσ - *Od.*6.300-303) e distingue-se, finalmente, a morada (δῶματα) de Odisseu (ῥεῖτα δ'ἀρίγνωτ'ἔστί καὶ ἐν πολλοῖσιν ιδέσθαι - *Od.*17.265). Nessa expressão, a imagem do herói ou da divindade que se destaca na paisagem, bem como a da descendência de um varão e a da construção imponente, aparecem como um atributo positivo a interferir diretamente nos acontecimentos. Nos poemas homéricos, a bela aparência é uma característica inerente ao divino, podendo ser apresentada como a perfeição com que os deuses manifestam suas características antropomórficas²⁶ ou como um fenômeno natural de proporções sobre-humanas²⁷.

Uma outra passagem também merece atenção. É um momento do encontro entre Telêmaco e Menelau, na *Odisséia*, onde se acha uma expressão que muito se aproxima do epíteto ῥεῖτα ζῶντες²⁸, só que, excepcionalmente, referindo-se a um mortal. São as últimas palavras que Menelau ouviu de Proteu, reportadas a Telêmaco:

σοὶ δ'οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφὲς ὦ Μενέλαε,
Ἄργει ἐν ἵπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν,
ἀλλὰ σ'ἔς Ἥλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
ἄθανατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθος,
[τῆ περ ῥήϊστη βιοτῆ πέλει ἀνθρώποισιν·
οὐ νιφετός, οὐτ'ἄρ'χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ'ὄμβρος,
ἀλλ'αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνεῖοντος ἀήτας
Ἵκκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους]
οὔνεκ'ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἐσσι. (*Od.*4.561-569)

Não está para ti decretado, ó Menelau criado por Zeus,
em Argos pasto-de-cavalos morrer e o destino encontrar,
mas a ti para o campo Elíseo e os confins da terra
enviarão os mortais, onde está o louro Radamanto,
(lá é que uma vida facilíma acontece para os homens,
nem nevasca, nem intenso inverno nem jamais tempestade,
mas rajadas de Zéfiro suavemente soprando

²⁶Veja-se, em particular, a fala de Calipso a Odisseu, ao comparar-se a deusa com Penélope, *Od.*5.211-213.

²⁷A expressão ῥεῖτ'ἀρίγνωτος, -η, -ον tem um sentido quase diametralmente oposto ao da expressão διαγνῶναι χαλεπῶς, a qual, embora não seja freqüente como aquela é na *Odisséia*, pode ser encontrada em *Il.*7.424. Veja-se um comentário sobre esta última em SNELL, 1992, p. 35, n. 31.

²⁸Veja-se acima e também PEREIRA, 1955, p. 23-27.

manda o Oceano para refrescar os homens)
 porque tens Helena e és genro de Zeus.

Nessa passagem, encontra-se uma concepção de existência no além completamente distoante da manifestada no restante dos poemas homéricos²⁹. A Menelau os deuses oferecem a ῥήϊστη βιοπή, a vida facilíma do campo Elíseo, apresentada nos termos de uma existência tranqüila e prazerosa. A exceção em que se constitui esse caso parece, então, confirmar minha leitura: tanto a diferenciação entre deuses e homens como aquela entre os próprios homens vem associada na figura do herói insigne que acrescenta aos seus atributos mortais o de ser genro de Zeus³⁰. Note-se ainda que nessa passagem a excepcional facilidade da vida que espera por Menelau é caracterizada por um lugar, o Campo Elíseo, o qual tem por principal virtude um clima ameno livre das intempéries que castigam os mortais, como a neve e a tempestade³¹. Essa relação entre os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός e as condições climáticas também aparece em outras passagens dos poemas homéricos e numa passagem de *Trabalhos e dias*, nas quais o adjetivo χαλεπός é empregado em relação a elementos naturais que caracterizam a adversidade climática (raio, furacão, etc.). Desse modo, se a mais fácil de todas as vidas³² é aquela livre da adversidade climática, difíceis, por outro lado, são também os fenômenos atmosféricos que caracterizam essa mesma adversidade climática. Constata-se, então, uma significativa relação entre os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός e a adversidade climática³³, na qual a adversidade climática é apresentada como uma oposição – difíceis são os fenômenos atmosféricos na medida em que se opõem às ações dos homens – assim como acontece com o emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação aos indivíduos – difíceis são os indivíduos que se opõem a outros indivíduos.

Numa outra passagem da *Odisséia*, o caráter excepcional da aparição divina consiste em poder furtar-se à visão dos homens. Trata-se de *Od.*10.573, quando se vê Circe movimentar-se em meio a Odisseu e seus companheiros sem ser percebida, logo após Odisseu ter anunciado àqueles a viagem ao Hades:

²⁹Veja-se PEREIRA, 1955, p. 24.

³⁰Veja-se PEREIRA, 1955, p.23, confirmando meu ponto de vista.

³¹Veja-se *Od.*4.566-568.

³²Essa passagem é também peculiar por apresentar a única ocorrência, nos poemas homéricos, da forma superlativa do adjetivo ῥάδιος (no caso, no feminino): ῥήϊστη (δ 565), que BUTLER (1952, p. 204), por exemplo, traduz por an easier life than any where else in the world.

³³Veja-se *Il.*14. 399 e 417, *Il.*21.335, *Od.*4.565, *Od.*19.201, *Od.*5.485, *Od.*12.286, *Trabalhos e dias* 677.

Ἄλλ' ὄτε δὴ ῥ' ἐπὶ νῆα θοὴν καὶ θῖνα θαλάσσης
ἦομεν ἀχνύμενοι, θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέοντες,
τόφρα δ' ἄρ' οἰχομένη Κίρκη παρὰ νηὶ μελαίνῃ
ἄρνειὸν κατέδησεν ὄϊν θῆλυν τε μέλαιναν,
ῥεῖτα παρεξελοῦσα: τίς ἂν θεὸν οὐκ ἐθέλοντα
ὀφθαλμοῖσιν ἴδοιτ' ἢ ἔνθα ἢ ἔνθα κιώντα; (*Od.*10.569-574)

Mas quando para a ágil nau e para a praia
nos dirigíamos, amargurados e despejando abundantes lágrimas,
Circe, agora já afastada, junto à negra nau
havia atado um cordeiro e uma negra ovelha,
facilmente tendo-se furtado; quem a um deus que não o quer
enxergaria com os olhos, ao deslocar-se aquele aqui e ali?

Aproximando o que se diz em *Il.*20.131 das ocorrências da expressão ῥεῖτα ὀρίγνυτος citadas há pouco e da ação invisível de Circe em *Od.*10.573, obtem-se um quadro do emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação à aparição divina. Nesse quadro, deve-se notar a relação complementar entre o emprego do advérbio ῥεῖτα e o do adjetivo χαλεπός: sendo difíceis ao aparecerem tais quais são, os deuses são facilmente reconhecíveis, do mesmo modo que se furtam facilmente aos olhos dos homens. O contacto entre deuses e homens é, portanto, tanto ameaçador quanto imprevisível, sendo próprio ao destino mortal atravessar sua curta duração sob essa ameaça.

Ainda referindo-se aos deuses como difíceis, encontra-se mais uma passagem na *Iliáda*. Trata-se do episódio do confronto entre os deuses olímpicos, quando Hera, irritada, ameaça Ártemis. A deusa frecheira acabara de lançar imprecações contra Apolo:

ὣς φάτο, τὴν δ' οὐ τι προσέφη ἑκάεργος Ἄπόλλων,
ἀλλὰ χολωσαμένη Διὸς αἰδοίῃ παρὰ κούρῃσι
ἔνεϊκεσεν ἰοχέαιραν ὄνειδείοις ἐπέεσσιν·
“πῶς δὲ σὺ νῦν μέμονας, κύον ἀδεές, ἀντί' ἐμεῖο
στήσεσθαι; χαλεπή τοι ἐγὼ μένος ἀντιφέρεσθαι
τοξοφόρῳ περ' εὐούση, ἐπεὶ σε λέοντα γυναῖξιν
Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν, ἦν κ' ἐθέλησθα. (*Il.*21.481-484)

Assim falou ela e nada lhe respondeu Apolo que obra à distância,
mas, tendo-se irritado, a veneranda consorte de Zeus
[repreendeu a verte-flechas com palavras de censura]:
“Como esperas, cadela destemida,
enfrentar-me? Sou para ti difícil de ser rivalizada em força,
apesar de seres portadora do arco e como uma leoa para as mulheres
ter-te posto Zeus e concedido aniquilar a que quiseres.

Nessa ocasião, a dificuldade não diferencia mais deuses de homens, mas sim os próprios deuses entre si. Hera é mais forte que Ártemis e, portanto, coloca-se

como uma opositora difícil no confronto entre as duas, num sentido próximo ao da oposição entre os heróis da *Ilíada*. Entretanto, não é apenas nem sobretudo por poderem combater entre si que os deuses se diferenciam nos poemas homéricos: existe uma hierarquia característica dos deuses olímpicos que emana de Zeus e transparece em diferentes episódios de ambos os poemas. Há na *Odisséia* uma passagem que, também empregando o adjetivo χαλεπός, evidencia claramente essa ordenação do mundo olímpico. Trata-se de uma fala de Zeus a seu irmão Possêidon:

ὦ πόποι, ἐννοσίγαι'εὐρουσθενές, οἶον ἔειπεξ
οὐ τί σ'ἀτιμάζουσι θεοί· χαλεπὸν δέ κεν εἶη
πρεσβύτατον καὶ ἄριστον ἀτιμίησιν ἰάλλειν.
ἀνδρῶν δ'εἴ πέρ τις σε βίη καὶ κάρτει εἴκων
οὔ τι τίει, σοὶ δ'ἔστί καὶ ἐξοπίσω τίσις αἰεὶ.
ἔρξον ὅπως ἐθέλεις καὶ τοι φίλον ἔπλετο θυμῷ. (Od.13.140-145)

Ó treme-terra poderoso, o que disseste?!
Em nada te desonram os deuses; seria difícil
agredir o mais antigo e excelente com insultos.
Se algum dos homens, cedendo à violência e à força,
não te respeita, sempre cabe a ti em seguida a vingança.
Faze como quiseres e for-te caro ao ânimo.

Aqui Zeus censura Possêidon por ter manifestado o receio de tornar-se desprestigiado entre os imortais (*Od.*13.128.138). Tal receio deve-se aos feitos marítimos dos feácios, que vinham apresentando um desempenho no mar comparável a realizações divinas. Assim, o deus do mar baseia sua queixa na hierarquia entre deuses e homens, alarmado com a possibilidade de a transgressão a essa hierarquia afetar aquela entre os próprios deuses, e Zeus, como o deus supremo, desautoriza a suspeição do irmão, considerando-a uma manifestação de descrédito em relação à própria ordenação olímpica. O adjetivo χαλεπός (141) indica, portanto, a vigência dessa diferença entre os deuses, segundo a qual a ofensa ao mais antigo e excelente por parte de um outro deus é imprópria.

Dessa forma, a caracterização de Hera como uma opositora difícil para Ártemis em *Il.*21.482 é comparável à oposição entre adversários de guerra, como entre os guerreiros que se enfrentam nas passagens da *Ilíada* citadas acima, mas tem a decisiva particularidade de remeter diretamente à hierarquia olímpica: difícil é o deus superior considerado pelo deus que se lhe opõe num combate. Note-se, por fim, que se encontra nessa passagem a associação entre o adjetivo χαλεπός e dois sentimentos diferentes. De um lado, χαλεπός aparece associado ao medo, o qual é sugerido na ofensa que Hera dirige a Ártemis: κύον ἄδεές - cadela destemida

(*Il.*21.481). Como já indiquei, essa associação também está presente em *Il.*20.131, aparecendo ainda em *Il.*14.417, que considerarei à frente. De outro lado, χαλεπός aparece associado à irritação: a deusa que se diz difícil (χαλεπή, 482) é apresentada pelo poeta num estado de irritação (χωλοσομένη, 479). Tanto a associação com o medo como a com a irritação é freqüente nos empregos do adjetivo χαλεπός³⁴.

Considere-se agora o emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός na *Odisséia*.

2.2 O emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός na *Odisséia*.

Em vez do contexto da guerra, predominante na *Iliáda*, temos dois outros contextos determinantes na narrativa da *Odisséia*, quais sejam, (a) o das viagens de Odisseu e seu contacto com outros povos e (b) o dos acontecimentos no palácio de Odisseu em Ítaca, nos quais se incluem o advento da maturidade de Telêmaco, sua viagem em busca do pai, a aflição de Penélope e o comportamento afrontoso dos pretendentes. A vingança de Odisseu é o acontecimento que, nos últimos cantos, articula esses dois contextos principais do poema, conferindo-lhes um desfecho único. Encontram-se referências aos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em cada um desses dois contextos principais, assim como no relato da vingança de Odisseu. A primeira observação a ser feita é, portanto, a de que o sentido dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός se insere nesses contextos principais da narrativa e o seu estudo deve necessariamente partir deles.

Uma segunda observação inicial é a de que, ao concentrar-se o relato nas errâncias de Odisseu ou ao voltar-se para as aventuras de Telêmaco ou para os acontecimentos em Ítaca, os adjetivos ῥάδιος e χαλεπός são constantemente remetidos aos opositores de Odisseu e Telêmaco, aos quais se associam algumas vezes no poema o substantivo ὕβρις e o verbo ὑβρίζω, assim como o adjetivo ὑβριστής. A oposição tematizada na *Odisséia* não é, desse modo, a de inimigos de guerra, mas aquela entre indivíduos com comportamento apropriado e outros com comportamento inapropriado, sejam eles gregos ou não. Embora não esteja ausente da *Iliáda*, é na *Odisséia* que o tema do comportamento próprio ou impróprio tem

³⁴É digno de nota que, em decorrência dessa proximidade, já se tenha sugerido uma relação etimológica entre o adjetivo χαλεπός e o substantivo χόλος, a qual, porém, veio a mostrar-se falsa (CHANTRAINE, 1984, p. 1242).

maior destaque, notadamente em relação às normas de acolhida dos suplicantes e dos hóspedes³⁵.

Essa peculiaridade do emprego dos adjetivos ῥάδιος e χαλεπός em relação a indivíduos na *Odisséia* levanta, então, a seguinte pergunta: teria esse emprego uma conotação moralizante dentro da polaridade que o poema define entre Odisseu e os pretendentes de Penélope? Ao remeter a povos hostis e a indivíduos desrespeitosos, assumiria o adjetivo χαλεπός um sentido de reprovação moral não verificado antes nas ocorrências da *Iíada*? Tratarei dessas questões a seguir.

a) O emprego do adjetivo χαλεπός em relação ao contacto com povos estranhos na *Odisséia*.

Duas das referências a indivíduos difíceis (χαλεποί) na *Odisséia* qualificam homens de povos estranhos e hostis.

Já no canto 1, Atena conjectura sobre a sorte de Odisseu, disfarçada na figura de Mentis, o estrangeiro acolhido por Telêmaco ao chegar a Ítaca:

οὐ γὰρ πω τέθνηκεν ἐπὶ χθονὶ δῖος Ὀδυσσεύς,
ἀλλ' ἔτι που ζωὸς κατερύκεται εὐρέϊ πόντῳ
νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ, χαλεποὶ δὲ μιν ἄνδρες ἔχουσιν,
ἄγριοι, οἳ που κεῖνον ἐρυκανώσω' ἀέκοντα. (Od.1.196-199)

Pois ainda não está morto sobre a terra o divino Odisseu,
mas se encontra detido nalguma parte do amplo mar
em uma ilha cercada por correntes; homens difíceis o têm,
selvagens, que o retêm contra a vontade.

Nessa passagem, χαλεποί está relacionado com ἄγριοι e ambos caracterizam os indivíduos de um povo bárbaro que desconhece a hospitalidade. A mesma aproximação dos sentidos de χαλεποί e ἄγριοι aparece mais à frente no canto 8, quando Alcínoo pede a Odisseu que relate suas aventuras:

ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον,
ᾧππῃ ἀπεπλάγχθης τε καὶ ἄς τινας ἴκεο χώρας

³⁵ Isso pode ser particularmente observado nas situações que Odisseu vive pedindo acolhida como um estrangeiro (vejam-se *Od.5.445-450*, *Od.6.206-208*, *Od.8.546-547*, *Od.14.56-59*). Na *Odisséia* são também muito frequentes as referências à proteção da hospitalidade por Zeus (além de *Od.6.207-208* e *Od.14.57-58*, citados acima, encontram-se referências à relação entre Zeus e a hospitalidade em *Od.7.163-165*, *Od.7.179-181*, *Od.9.269-271*, *Od.9.477-479*, *Od.13.213-214*, *Od.14.281-284*, *Od.14.384-389*. PEREIRA (1980, p. 68) salienta essa característica dos poemas homéricos: Sobre a recorrência do termo ξείνος na *Odisséia* veja-se HAVELOCK (1978, p. 353, n. 6).

ἀνθρώπων, αὐτούς τε πόλιος τ'εὖ ναιεταούσας,
ἤμην ὅσοι χαλεποί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
οἱ τε φιλόξεينوι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής. (*Od.*8.572-576)

Mas vai, diz-me e relata precisamente
por onde erraste e a que terras chegaste
de homens, acerca deles próprios e das cidades bem estabelecidas,
se eram difíceis, selvagens e de forma alguma justos
e também se eram hospitaleiros e tinham ânimo temente aos deuses.

Essa passagem tem em comum com a passagem do canto 1 citada acima a atribuição dos adjetivos χαλεποί e ἄγριοι a homens de um povo desconhecido e, em segundo lugar, o fato de que essa atribuição é feita numa conjectura acerca das errâncias de Odisseu. Ora, tal consideração a respeito dos homens encontrados por Odisseu, cogitando a eventualidade de serem χαλεποί τε καὶ ἄγριοι – difíceis e selvagens – ou não, define duas possibilidades principais de acontecimentos dentre os muitos que poderiam ter ocorrido ao herói. Trata-se, ao que parece, de uma condição fundamental para um relato de errâncias, a qual define radicalmente o destino daquele que se aventura pelo desconhecido. Só que, no canto 8, além da aproximação entre χαλεποί e ἄγριοι, temos também a aproximação entre a afirmação desses dois termos e a negação de outros, definindo a justiça (δίκαιοι), a hospitalidade (φιλόξεينوι) e o ânimo temente aos deuses (σφιν νόος ἐστὶ θεουδής) como os valores a determinar fundamentalmente as circunstâncias dos encontros do viajante. Os adjetivos χαλεποί e ἄγριοι concentram, desse modo, a negação desses três valores centrais, negação essa que é ainda traduzível por um termo que também frequenta a *Odisséia* e cumprirá na literatura posterior um eminente percurso, a saber, o termo ὕβρις. Encontram-se repetidos em três outras passagens da *Odisséia* dois versos consecutivos quase idênticos a *Od.*8.575-576, com a expressiva diferença de que nas três ocasiões o adjetivo ὕβρισται – derivado de ὕβρις – substitui χαλεποί.

No canto 6, Odisseu inicia sua conjectura sobre a terra a que terá chegado após naufragar próximo à ilha Esquéria:

ὦ μοι ἐγώ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἰκάνω;
ἦ ῥ'οἶ γ'ὕβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
ἦε φιλόξεينوι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής; (*Od.*6.119-121)

Ai de mim! De que sorte de mortais terei eu chegado à terra?!
Porventura são eles violentos e selvagens e de forma alguma justos
ou hospitaleiros e com ânimo temente aos deuses?

No canto 9 Odisseu conjectura sobre os habitantes da ilha próxima à que chegara com seus companheiros e que mais tarde verificará ser a ilha dos ciclopes:

ἄλλοι μὲν νῦν μίμνεντ', ἐμοὶ ἐρίηρες ἐταῖροι·
αὐτὰρ ἐγὼ σὺν νηὶ τ' ἐμῇ καὶ ἐμοῖς ἐτάροισιν,
ἐλθὼν τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι, οἳ τινές εἰσιν,
ἦ ῥ' οἵ γ' ὕβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
ἦε φιλόξεينوι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής. (*Od.*9.172-176)

Mas agora esperai, meus fiéis companheiros,
que com a minha nau e os meus companheiros eu
vou experimentar estes homens, quaisquer que sejam,
se porventura são violentos e selvagens e de forma alguma justos
ou hospitaleiros e com ânimo temente aos deuses.

Por fim, no canto 13 Odisseu, deixado pelos feácios em Ítaca, não reconhece a própria terra natal e conjectura sobre o seu paradeiro com as mesmas palavras de *Od.*6.119-121.

Por conta dessa semelhança entre *Od.*8.575-576 e, de outro lado, *Od.*6.120-121, *Od.*9.175-176 e *Od.*13.201-202, certos editores não aceitam o adjetivo χαλεποί em *Od.*8.575, ainda que o mesmo conste de importantes manuscritos do texto, preferindo substituí-lo por ὕβρισται e assimilar completamente esse par de versos aos três pares dos outros cantos ou, ainda, preferindo simplesmente suprimir *Od.*8.575-576. Por sua vez, a própria repetição do par de versos nos cantos 6, 9 e 13 levanta suspeitas entre certos editores com respeito à autenticidade de algumas dessas ocorrências³⁶. Mas, deixando de lado os argumentos estritamente técnicos – e muitas vezes incertos – da transmissão dos textos homéricos, eu gostaria de indicar

³⁶Em seu comentário, Hainsworth (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p. 384) assume os versos *Od.*8.575-576 como idênticos a *Od.*6.120-121, *Od.*9.175-176 e *Od.*13.201-202, que ele considera autênticos, e sequer faz referência a outra possibilidade de edição para quaisquer desses versos; Heubeck (HEUBECK, HOEKSTRA, 1990, p. 24) e Hoekstra (Ibid. p. 176), ao comentarem respectivamente *Od.*9.175-176 e *Od.*13.201-202, também consideram-nos autênticos, sem menção de alternativa de edição; BÉRARD (1972, p. 25) suprime *Od.*8.575-576 da sua edição, fazendo o mesmo com *Od.*6.120-121; HAVELOCK (1978, p. 186), na contra-corrente dos demais, mantém o adjetivo χαλεποί em *Od.*8.575 e não questiona a autenticidade de *Od.*6.120-121, *Od.*9.175-176 ou *Od.*13.201-202. A posição singular de Havelock em relação aos demais deve-se à valorização do caráter oral dos poemas homéricos que esse autor empreende em sua interpretação, o que lhe permite compreender a repetição de fórmulas morais (moral formulas) como uma característica intrínseca dos poemas e não um acontecimento aberrante e suspeito. Quanto ao presente estudo, penso que, ao enfatizar a importância da interpretação do adjetivo χαλεπός para a compreensão dessas passagens, estou acrescentando um novo – e, ao meu ver, importante – argumento em favor da autenticidade de todas elas e, em particular, da ocorrência do adjetivo χαλεποί em *Od.*8.575. Nem Havelock nem nenhum dos demais autores que citei a respeito dessa questão salienta a importância do adjetivo χαλεπός para a interpretação dessas passagens.

algumas conclusões que me parecem suficientes para minha argumentação. Em primeiro lugar, ainda que os versos *Od.8.575-576* não passem de uma interpolação tardia, testemunham, ao menos para a época da suposta interpolação, a proximidade entre os sentidos dos adjetivos *χαλεποί* e *ὕβρισταί*. Em segundo lugar, essa aproximação entre os dois termos pode ser verificada em outras passagens da *Odisséia*, quando se empregam ambos os adjetivos em relação aos pretendentes de Penélope, como indicarei à frente (notadamente em *Od.17.561-565*). Portanto, uma conclusão sobre a aproximação entre *χαλεποί* e *ὕβρισταί* na *Odisséia* independe da comprovação da autenticidade de *Od.8.575-576*. Finalmente, a aproximação entre os sentidos de *χαλεποί* e *ἄγριοι* encontrados especificamente em *Od.8.575-576* também independe dessa comprovação, já que ela pode ser confirmada pelos versos *Od.1.198-199* citados acima, cuja autenticidade não costuma ser questionada.

Então, temos, de um lado, *χαλεποί*, *ὕβρισταί* e *ἄγριοι*, de outro lado, *δίκαιοι*, *φιλόξενοι* e *νόος θεουδής*, numa oposição determinante para a caracterização da *Odisséia* como o poema épico que foi para a cultura grega³⁷. Podemos dizer, assim, que o sentido de *χαλεποί* também é determinado, na *Odisséia*, pelo contexto da relação entre os povos ou, mais precisamente, da relação entre gregos e não-gregos. Nas duas passagens do cantos 1 e 8 citadas acima, *χαλεποί* qualifica aqueles que em sua rudeza são opostos ao modo de ser grego, e o termo que na *Ilíada* vinha associado ao adjetivo *ἴφθιμος* (*Il.16.620*) – atributo de divindades e de alguns dos mais insígnis heróis homéricos – aparece agora ligado a *ἄγριος* – característica do homem inferior. Se, nas passagens da *Ilíada* abordadas há pouco, *χαλεπός* é o guerreiro valoroso, grego ou troiano, enquanto considerado por seu inimigo de guerra, nas duas passagens da *Odisséia* mencionadas acima *χαλεπός* é necessariamente o não-grego, o bárbaro. Tanto em um como em outro caso *χαλεπός* é o que se opõe, seja na oposição entre indivíduos ou grupos de indivíduos da guerra, seja na oposição entre o povo civilizado e o não civilizado, o povo hospitaleiro, zeloso dos deuses e da justiça em contraste com o que não é.

³⁷Sigo basicamente nessa passagem a reflexão de Hainsworth a propósito de *Od.6.121* (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p. 301): The contrast of the *ὕβρισταί* and *ἄγριοι* with the *δίκαιοι* and *θεουδέτης* is an important one for the Odyssey, an ethical concern that helps to make the poem and epic and not a romance (...). Como, entretanto, o mesmo autor edita *Od.8.575-576* como idênticos a *Od.6.120-121*, não considera o adjetivo *χαλεποί* entre esses valores fundamentais da *Odisséia*, o que é justamente o que pretendo estar mostrando na atual parte deste estudo.

b) O emprego do adjetivo χαλεπός na imprecação contra os reis na *Odisséia*.

Encontram-se na *Odisséia* duas passagens em que o desrespeito ao nome de Odisseu em Ítaca é evocado como extremo de ofensa à dignidade dos reis e provoca em Mentor (canto 2) e Atena (canto 5) uma imprecação contra os demais reis, enunciada com as mesmas palavras em ambas as passagens (*Od.2.230-234* e *Od.5.8-12*).

No canto 2, Mentor recrimina os itacenses reunidos em assembléia por não mais ser Odisseu respeitado em Ítaca:

Κέκλυτε δὴ νῦν μευ, Ἰθακῆσιοι, ὅττι κεν εἴπω·
μή τις ἔτι πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἦπιος ἔστω
σκηπτοῦχος βασιλεύς, μηδὲ φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς,
ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς τ' εἶη, καὶ αἴσυλα ῥέζοι,
ὡς οὐ τις μέμνηται Ὀδυσσῆος θεῖοιο
λαῶν οἴσιν ἄνασσε, πατὴρ δ' ὧς ἦπιος ἦεν. (*Od.2.229-234*)

Ouvi agora o que eu tenho a dizer, itacenses:
que não mais seja deliberadamente gentil e bondoso nenhum
rei cetrado e nem ciente em seu ânimo da determinação dos deuses,
mas que seja sempre difícil e só cometa iniquidades,
porque ninguém está lembrado de Odisseu divino
no povo sobre o qual ele reinou como um pai carinhoso.

No canto 5, é Atena quem recrimina Zeus e os demais deuses pelo desrespeito a Odisseu em Ítaca:

Ζεῦ πάτερ ἢ δ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες,
μή τις ἔτι πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἦπιος ἔστω
σκηπτοῦχος βασιλεύς, μηδὲ φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς,
ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς τ' εἶη, καὶ αἴσυλα ῥέζοι,
ὡς οὐ τις μέμνηται Ὀδυσσῆος θεῖοιο
λαῶν οἴσιν ἄνασσε, πατὴρ δ' ὧς ἦπιος ἦεν. (*Od.5.7-12*)

Ó Zeus pai e os demais deuses eternos e bem-aventurados,
que não mais seja deliberadamente gentil e bondoso nenhum
rei cetrado e nem ciente em seu ânimo da determinação dos deuses,
mas que seja sempre difícil e só cometa iniquidades,
porque ninguém está lembrado de Odisseu divino
no povo sobre o qual ele reinou como um pai carinhoso.

Em ambas as passagens acima, difícil (χαλεπός, *Od.2.232* e *Od.5.10*) é o mau rei, aquele que age indevidamente em relação ao povo sobre o qual reina. Se, nas passagens consideradas no item (a) acima, difícil é o homem de um povo estranho que desrespeita os valores de hospitalidade, justiça e piedade, nas passagens do

presente item difícil é aquele que detem o mando em uma localidade mas não age condignamente. Temos, então, duas semelhanças entre os dois itens. Em primeiro lugar, tanto no item (a) como neste a dificuldade consiste numa ação desrespeitosa em relação aos valores que ordenam a convivência dos homens uns com os outros e com os deuses. Em segundo lugar, em ambos os itens o adjetivo χαλεπός conserva um sentido de oposição violenta, de agressão, algo semelhante ao do emprego considerado na *Ilíada*, embora não mais se trate de um contexto de guerra: no item (a) acima, difíceis são os homens hostis ao viajante; no presente item, difícil é o rei que maltrata os que se encontram sob seu mando.

O que há, porém, de particular nas passagens do presente item é que em ambas se trata de um rei, o qual, sendo difícil para com os habitantes de sua localidade, constitui não apenas uma oposição a esses habitantes mas uma verdadeira desordenação em toda a vida da comunidade. Tanto o voto de Mentor como o de Atena sugere um extremo desarranjo na organização dos homens, o qual corresponde, então, ao extremo desrespeito que é o esquecimento de Odisseu pelos habitantes de Ítaca. Ambos os votos acenam para a falta de sentido que o desrespeito a Odisseu origina na organização dos homens e empregam uma expressão muito significativa em relação aos demais reis: μηδὲ φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς- e nem ciente em seu ânimo da determinação dos deuses (*Od.2.9* e *Od.5.231*). Como a ordenação estabelecida pelos deuses olímpicos é apresentada nos poemas homéricos em uma hierarquia muito semelhante à dos mortais e cujo poder emana do deus-rei Zeus, a ofensa a um dos mais insígnies dos reis mortais é a transgressão a uma ordem que atravessa a diferenciação entre mortais e imortais para tornar-se um princípio de determinação da realidade como um todo. É por isso que nos votos de Mentor e Atena se faz referência à desconsideração da determinação dos deuses (αἴσιμα), pois a cisão entre a vontade divina e as ações dos homens é, nos poemas homéricos, a mais definitiva desordenação da realidade. É, por sua vez, pelo mesmo motivo que no voto de Atena o vocativo aos deuses se inicia pelo nome de Zeus (*Od.5.7*), o deus cuja identidade se confunde com a própria ordem olímpica.

Para que se compreenda ainda melhor o extremo desarranjo que representa o desprestígio de Odisseu em Ítaca, cabe citar duas outras falas de Penélope na *Odisséia*. Na primeira delas, Penélope lamenta-se amargurada ao arauto Medonte, que viera relatar-lhe o traçoeiro plano dos pretendentes de preparar uma cilada para Telêmaco:

Κῆρυξ, τίπτε δέ σε πρόεσαν μνηστήρες ἀγαυοί;

ἦ εἰπέμεναι δμῶησιν Ὀδυσσῆος θείοιο
 ἔργων παύσασθαι, σφίσι δ'αὐτοῖς δαῖτα πένεσθαι;
 μὴ μνηστεύσαντες μῆδ'ἄλλοθ'ὀμιλήσαντες
 ὕστατα καὶ πύματα νῦν ἐνθάδε δειπνήσειαν·
 οἱ θάμ'ἀγειρόμενοι βίοτον κατακείρετε πολλόν,
 κτῆσιν Τηλεμάχοιο δαΐφρονος. οὐδέ τι πατρῶν
 ὑμετέρων τὸ πρόσθεν ἀκούετε παῖδες ἐόντες
 οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκε μέθ'ὑμετέροισι τοκεῦσιν,
 οὔτε τινὰ ῥέξας ἐξαΐσιον οὔτε τι εἰπὼν
 ἐν δήμῳ - ἦ τ'ἔστι δίκη θείων βασιλῆων·
 ἄλλον κ'ἔχθαίρησι βροτῶν, ἄλλον κε φιλοῖη -
 κεῖνος δ'οὔ ποτε πάμπαν ἀτάσθαλον ἄνδρα ἐώργει.
 ἀλλ'ὁ μὲν ὑμέτερος θυμὸς καὶ ἀεικέα ἔργα
 φαίνεται, οὐδέ τίς ἐστι χάρις μετόπισθ'εὐεργέων. (Od.4.681-695)

Ó arauto! Por quê te enviaram os pretendentes ilustres?
 Acaso para dizer às servas do divino Odisseu
 para cessarem as atividades e aprontar-lhes um banquete?
 Que não mais me cortejando nem outra vez reunindo-se
 agora pela última vez aqui façam refeições!
 Encontrando-vos com freqüência desperdiçais muitos víveres,
 bens do sábio Telêmaco. E nada dos pais
 vossos escutáveis antes, quando éreis crianças,
 sobre como era Odisseu com os vossos genitores?
 Nem tendo feito a alguém ou dito algo que fosse contra os desígnios divinos
 no povo - o que é o costume dos divinos reis:
 ele vai odiar um dos mortais e pode amar outro -
 aquele nunca havia feito uma maldade a um homem.
 Mas o vosso ânimo e vossas obras indignas
 revelam que não há nenhuma gratidão pelas boas ações pregressas.

Numa outra passagem da *Odisséia*, Penélope lamenta-se com o mendigo em que se disfarçara o próprio Odisseu:

οὔτ' Ὀδυσσεὺς ἔτι οἶκον ἐλεύσεται, οὔτε σὺ πομπῆς
 τεύξεη, ἐπεὶ οὐ τοῖτοι σημάντορες εἰς' ἐνὶ οἴκῳ
 οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν, εἴ ποτ' ἔην γε,
 ξείνους αἰδοίους ἀποπεμπέμεν ἠδὲ δέχεσθαι. (Od.4.313-316)

Nem Odisseu virá ainda para casa nem tu de volta
 serás levado, uma vez que tais chefes não se encontram na casa
 como era Odisseu entre os homens, se é que realmente existiu,
 para os respeitáveis estrangeiros enviar de volta e acolher.

Ambas as passagens apontam para a excepcional generosidade de Odisseu como governante. Na primeira delas, Penélope, numa fala cuja emoção é indicada pela sintaxe anormal, ressalta como Odisseu era melhor para o povo do que os reis costumam ser (ἦ τ'ἔστι δίκη θείων βασιλῆων / ἄλλον κ'ἔχθαίρησι βροτῶν,

ἄλλον κε φιλοΐη - *Od.*4.691-692)³⁸ e emprega o adjetivo ἐξάσιον (*Od.*4.690) substantivado para indicar os atos contra os desígnios divinos que Odisseu jamais praticou. Note-se que esse adjetivo deriva do substantivo αἴσα, assim como o adjetivo αἴσιμα que aparece nos votos de Mentor e Atena citados acima (*Od.*2.9 e *Od.*5.231). Portanto, tanto nos votos que remetem às ações do pior dos reis quanto na lamentação que aponta o infortúnio do melhor dos reis se recorre aos desígnios divinos para o estabelecimento de um julgamento acerca de um rei: a ordenação entre os mortais depende sobretudo do respeito à ordenação imposta pelos imortais e, em última instância, do respeito à diferenciação entre mortais e imortais. Nos votos de Mentor e Atena, difícil é o rei que afronta os desígnios divinos - αἴσιμα.

Também se pode encontrar essa compreensão de uma ordenação da realidade numa outra passagem da *Odisséia*. É quando Penélope lamenta não ser possível permanecer à noite a escutar os relatos do mendigo em que se disfarçara Odisseu:

ἀλλ'οὐ γάρ πως ἔστιν αὐπνοὺς ἔμμεναι αἰὲν
ἀνθρώπους· ἐπὶ γάρ τοι ἐκάστω μοῖραν ἔθηκον
ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν. (*Od.*19.591-593)

Mas não é possível ficar insones sempre
os homens, pois para cada coisa³⁹ uma parte dispuseram
os imortais para os mortais sobre a terra doadora-de-grãos.

Nessa passagem temos μοῖρα (μοῖραν, *Od.*19.592) em vez de αἴσιμα (*Od.*2.9 e *Od.*5.231), mas ambos os termos podem ser relacionados e, juntamente com outros, compõem um grupo que, na *Odisséia*, indica o que é para STANFORD (1988, p. 340) one of the dominant principles of early Greek theology and ethics, the principle of Just Portion⁴⁰.

Por fim, lembre-se ainda que a compreensão da realidade como uma totalidade ordenada é um traço marcante de todo o pensamento grego antigo. No período arcaico, essa compreensão fica especialmente patente na *Teogonia* de Hesíodo e, em

³⁸Traduzo δίκη por costume, seguindo a sugestão de West (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p.237).

³⁹Nessa tradução sigo STANFORD (1988, p. 339-340), que sugere compreender-se ἐκάστω como um pronome neutro.

⁴⁰Confirmando minha argumentação, STANFORD (op. cit., loc. cit.) indica ainda os termos αἴσα, μῦθος, νέμεσις e o princípio de μηδὲν ἄγαν como integrantes desse grupo de princípios gregos, remetendo também a *Od.*22.54 para ilustrar outra importante ocorrência do termo μοῖρα. Nessa passagem, Eurímaco tenta covardemente furtar-se à vingança de Odisseu, após ver Antínoo morto, a quem ele tenta atribuir toda a responsabilidade pelo comportamento dos pretendentes: νῦν δ'ὁ μὲν ἐν μοίρῃ πέφαται – agora ele está golpeado no seu lote (i.e. merecidamente).

certa medida, pode ser considerada precursora do uso que o pensamento filosófico fará do termo κόσμος a partir do século VII a. C.⁴¹.

Ilustrando o voto que Mentor e Atena exprimem em relação aos reis, West (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p. 145) cita também *Trabalhos e dias* 270 ss.:

Nūn dh ēgō mh̄t' autōs ēn anthrōpōisi dīkaios
 ēīhn mh̄t' ēmōs uíos· epēi kakōn āndra dīkaiōn
 ēmēnai, eī meízō ge dīkhn ādikōteros ēξει.
 Ἄλλὰ τὰ γ' οὔπω ἔολπα τελεῖν Δία μητιόεντα. (*Trabalhos e dias* 270-273)

Agora eu mesmo justo entre os homens não quereria ser
 e nem meu filho, porque é um mal homem justo ser
 quando se sabe que maior Justiça terá o mais injusto.
 Mas espero isto não deixar cumprir-se o tramante Zeus!
 (tradução por LAFER, 1991)

Assim como nos cantos 2 e 5 da *Odisséia*, nesta passagem de *Trabalhos e dias* o apelo à ordenação de toda a realidade se relaciona com o reinado olímpico de Zeus, o que fica evidente com o voto que Hesíodo faz ao final (273).

c) O emprego do adjetivo χαλεπός em relação aos pretendentes de Penélope e a Telêmaco na *Odisséia*.

Em duas passagens da *Odisséia* o adjetivo χαλεπός é empregado em relação aos pretendentes de Penélope, definindo uma estreita relação dos adjetivos ῥόδιος e χαλεπός com o termo ὕβρις, conforme eu já havia mostrado em outras passagens da *Odisséia* consideradas acima. Em ambas as passagens se emprega o adjetivo χαλεπός com um sentido que pode ser aproximado tanto do sentido empregado no contexto de guerra – item (a) – como daquele empregado no contexto do contacto entre gregos e bárbaros – item (b).

Na primeira dessas passagens, Odisseu, mendigando disfarçado entre os pretendentes, provoca a irritação de Antínoo, um dos pretendentes, para com Eumeu, que deixara Odisseu entrar. Eumeu, então, diz-lhe em resposta:

ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς περὶ πάντων εἰς μνηστῆρων
 δμῶσιν Ὀδυσσεύος, πέρι δ' αὖτ' ἐμοί· αὐτὰρ ἐγὼ γε
 οὐκ ἀλέγω, ἦος μοι ἐχέφρων Πηνελόπεια
 ζῶει ἐνὶ μεγάροισι καὶ Τηλέμαχος θεοειδής. (*Od.*17.388-391)

⁴¹Cf. PETERS (1983, p. 132-134).

Mas sempre és difícil⁴², mais do que todos os pretendentes,
para com os servos de Odisseu, sobretudo para comigo; entretanto [eu
não me importo, enquanto a prudente Penélope
da viver no palácio e Telêmaco deiforme.

A fala de Eumeu insere-se no contexto ocupação do palácio de Odisseu pelos pretendentes de Penélope. Dessa forma, Antínoo, um dos líderes dos afrontosos pretendentes, é difícil (χαλεπός, 389) por dois motivos: em primeiro lugar, porque desrespeita as regras da hospitalidade – o que se aproxima das ocorrências citadas acima no item (a); em segundo lugar, Antínoo é considerado difícil por Eumeu porque coloca-se como eventual opositor de combate, dada a violência (ὕβρις) de seus gestos – o que se aproxima das ocorrências do item (b), nas quais difícil. No episódio final do extermínio dos pretendentes, Antínoo, significativamente, será a primeira vítima de Odisseu (*Od.*21.8-19).

Ainda caracterizando Antínoo como o mais difícil de todos os pretendentes, temos a fala de Telêmaco logo em seguida, dirigida a Eumeu:

σίγα, μή μοι τοῦτον ἀμείβεο πολλά ἔπεσσιν·
Ἄντινοος δ' εἶπ' ὅτι κακῶς ἐρεθιζέμεν αἰεὶ
μύθοισιν χαλεποῖσιν, ἐποτρύνει δὲ καὶ ἄλλους. (*Od.*17.393-395)

Cala-te, não revide assim essas muitas palavras;
Antínoo costuma sempre irritar-nos maldosamente
com dizeres difíceis e ainda concita os demais.

A qualificação de Antínoo como aquele que profere discursos difíceis insiste no emprego do adjetivo χαλεπός em relação a esse líder dos pretendentes. Além de desrespeitar as regras da hospitalidade e tornar-se opositor de Odisseu, Antínoo é difícil também por ofender os moradores do palácio⁴³. Essa caracterização da dificuldade das palavras é de grande importância, já que corresponde à ambiguidade da figura de Antínoo no que diz respeito ao emprego do adjetivo χαλεπός: Antínoo desrespeita a hospitalidade, mas é grego e não bárbaro; Antínoo é opositor de Odisseu, mas não pertence a um povo inimigo de guerra e sim ao próprio povo de Ítaca. Portanto,

⁴²STANFORD (1988, p. 292) propõe que se traduza χαλεπός nessa passagem por harsh (severo). Essa me parece uma tradução adequada ao contexto mas, ainda assim, apenas parcialmente fiel, já que não seria possível mantê-la em outras ocorrências de χαλεπός, de modo a preservar a relação das passagens entre si. Afinal, como pretendo mostrar, é a partir da correspondência entre os diferentes empregos de χαλεπός em relação a indivíduos que se pode compreender o sentido mais genuíno dessa modalidade de emprego.

⁴³Uma reprovação às palavras de Antínoo já tinha sido feita por Eumeu no início da mesma fala: Ἄντινο', οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις· (*Od.*17.381) – Antínoo, não falas bem, apesar de seres um nobre!

os discursos difíceis, assim como o comportamento ultrajante em geral, são capazes de transformar o conterrâneo num inimigo de guerra e torná-lo semelhante ao integrante de um povo bárbaro.

Acerca de *Od.17.388-395*, citada acima, cabe ainda ressaltar a relação feita na fala de Telêmaco entre os discursos difíceis de Antínoo e a irritação que eles costumam causar nos ouvintes (κακῶς ἐρεθιζέμεν, 394). A relação entre a oposição de indivíduos e a irritação está presente no próprio radical χαλεπ-, pois, embora não apareça como sentido do adjetivo χαλεπός nas ocorrências dos poemas de Homero e de Hesíodo, a irritação é sugerida no contexto de diversas passagens em que ele é empregado⁴⁴ e pode ainda ser verificada no sentido do verbo χαλεπαίνω (algo entre ser violento e estar irritado), conforme mostrarei à frente.

Numa outra passagem da *Odisséia*, encontra-se pela segunda vez o adjetivo χαλεπός referindo-se aos pretendentes de Penélope. Trata-se de uma fala de Odisseu a Eumeu:

Εὔμαι', αἶψά κ' ἐγὼ νημερτέα πάντ' ἐνέποιμι
 κούρη Ἰκαρίοιο, περίφρονι Πηνελοπέει·
 οἶδα γὰρ εὖ περὶ κείνου, ὄμην δ' ἀνεδέγμεθ' οἰζύων.
 ἀλλὰ μνηστήρων χαλεπῶν ὑποδείδι' ὄμιλον,
 τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει. (*Od.17.561-565*)

Eumeu, eu poderia logo dizer toda a verdade
 à filha de Icário, a ponderada Penélope,
 pois sei muito a respeito daquele, já que passamos pelos infortúnios.
 Mas temo o grupo dos difíceis pretendentes,
 cuja arrogância e violência atingem o férreo⁴⁵ céu.

Nessa passagem, aparece novamente definida a relação entre a dificuldade de determinados indivíduos e a ὕβρις. Agora essa relação fica ainda mais clara porque ela aparece explicitada numa única fala e porque os indivíduos considerados difíceis são os pretendentes de Penélope, cuja caracterização a partir da ὕβρις é muito frequente ao longo de todo o poema. Tanto o substantivo ὕβρις (violência, arrogância, prepotência, na *Odisséia* aparecendo algumas vezes qualificado pelo

⁴⁴Veja-se, por exemplo, meu comentário acima a *Il.21.482*.

⁴⁵Sobre a expressão σιδήρεος οὐρανός - férreo céu - veja-se STANFORD, 1988, p.253: The notion seems to be similar to that implied in the biblical concept of a "firmament" in the heavens (*Genesis* 1, 6-8), as if there were a solid metal dome over the earth. Note-se que o verso *Od.17.565*, em que essa expressão aparece, repete literalmente *Od.15.329*, no qual também se faz referência aos pretendentes de Penélope. Em seu comentário, Russo (KIRK, 1992, p. 44) sugere que esse verso seems to be an ironical variant on the common epic conceit that the κλέος of great personages reaches to the sky (viii 74, ix 20, xix 108; *Il.* viii 192).

adjetivo ὑπέρβιος: desmesuradamente violento), quanto o verbo ὑβρίζω (exceder-se no emprego da violência) e o adjetivo ὑβριστής (violento) são empregados na *Odisséia* em relação aos pretendentes de Penélope. Além desses, outros termos com sentido próximo compõem a caracterização dos pretendentes, a saber, os adjetivos ὑπερφύαλος (arrogante, prepotente), ὑπερηνορέων (prepotente), ἀναιδής (desrespeitoso, afrontoso), ἀγήνωρ (viril, arrogante) e ὑπερμενέων (prepotente)⁴⁶. Assim, o emprego do adjetivo χαλεπός, nas duas passagens citadas acima (*Od.17.388* e *Od.17564*), insere-se na caracterização dos pretendentes circunscrita por todos esses termos. Isso significa, conforme já observei, uma aproximação com o sentido de χαλεπός empregado nas passagens citadas acima no item (a)⁴⁷, onde já se verifica a relação com o termo ὕβρις, mas agora com a decisiva peculiaridade de se tratar dos próprios nobres de Ítaca. Embora conterrâneos de Telêmaco, os pretendentes comportam-se como estranhos aos costumes gregos. Por sua vez, uma aproximação dessa passagem com as ocorrências da *Ilíada* também é pertinente, já que os pretendentes acabam tornando-se opositores de guerra de Telêmaco, conforme considerarei no episódio final do embate do canto 21⁴⁸.

Mais à frente na *Odisséia*, é Antínoo quem qualifica uma fala de Telêmaco de difícil:

Ὀς ἔφαθ'· οἱ δ' ἄρα πάντες ὁδᾶξ ἐν χεῖλεσι φύντες
 Τηλέμαχον θαύμαζον, δ' θαρσαλέως ἀγόρευε.
 τοῖσιν δ' Ἄντινοος μετέφη, Εὐπειθέος υἱός·

⁴⁶Encontramos o termo ὕβρις em referência aos pretendentes em *Od.1.368*, *Od.4.321*, *Od.4.627*, *Od.15.329*, *Od.16.86*, *Od.16.410*, *Od.16.418*, *Od.17.581*, *Od.23.64* e *Od.24.352*; o verbo ὑβρίζω aparece em *Od.3.207*, *Od.17.588*, *Od.18.381*, *Od.20.170* e *Od.20.370*; o adjetivo ὑβριστής é empregado em *Od.24.282*. O adjetivo ὑπερφύαλος é empregado em *Od.2.310*, *Od.3.315*, *Od.14.327*, *Od.15.315*, *Od.15.376*, *Od.16.271*, *Od.20.12* e *Od.23.356*; o advérbio ὑπερφύαλως em *Od.17.481* e *Od.18.71*; o adjetivo ὑπερηνορέων em *Od.2.266*, *Od.2.331*, *Od.4.766*, *Od.4.769*, *Od.17.482*, *Od.17.581*, *Od.20.375*, *Od.21.361* e *Od.21.401*; o adjetivo ἀναιδής em *Od.20.29*, *Od.20.386* e *Od.23.37*; o adjetivo ἀγήνωρ em *Od.2.235* e *Od.2.299*; o adjetivo ὑπερμενέων em *Od.19.62*.

⁴⁷Essa aproximação com o item (a) se torna ainda maior quando se observa que, dentre os adjetivos que qualificam os pretendentes, ὑπερφύαλος é também empregado uma vez em referência aos ciclopes (*Od.9.106*: Κυκλώπων δ' ἔς γαῖαν ὑπερφύαλων ἀθεμίστων), o mesmo acontecendo com o adjetivo ὑπερηνορέων (*Od.6.5*: ἀγχοῦ Κυκλώπων, ἀνδρῶν ὑπερηνορέωντων). Dessa forma, assim como o adjetivo χαλεπός, esses dois outros adjetivos são empregados tanto para indicar o comportamento impróprio e violento de seres estranhos e hostis aos gregos, quanto a afronta dos próprios conterrâneos de Odisseu, que relatam as passagens citadas no presente item.

⁴⁸Cf. HAVELOCK (1978, p. 161). Essa característica da *Odisséia* de apresentar o ápice dos sofrimentos do herói em sua própria casa e após um tão demorado retorno tem, entre outras virtudes, a de ressaltar ainda mais a impropriedade do comportamento dos pretendentes de Penélope. Desse modo, a narrativa reúne numa só situação os temas da hospitalidade e da guerra.

“καὶ χαλεπὸν περ ἔοντα δεχόμεθα μῦθον Ἴαχαιοὶ
 Τηλεμάχου· μάλα δ’ ἦμιν ἀπειλήσας ἀγορεύει.
 οὐ γὰρ Ζεὺς εἴασε Κρονίων· τῷ κέ μιν ἦδη
 παύσαμεν ἐν μεγάροισι, λιγύν περ ἔοντ’ ἀγορητήν.” (Od. Od.20.268-274)

Assim falou; todos, então, mordendo os lábios admiravam Telêmaco, que falava ousadamente. Para eles falou Antínoo, filho de Eupites: “Mesmo sendo difícil, aceitemos o discurso, aqueus, de Telêmaco, que muito nos ameaçou, pois o Cronida Zeus não o permitiu - senão, já o teríamos detido na sala, mesmo sendo um agradável orador”⁴⁹.

Nessa passagem, a mesma fala de Telêmaco que é qualificada por Antínoo de difícil (χαλεπὸν... μῦθον, 271) gera admiração em todos os ouvintes, inequivocamente indicada no texto pelo gesto de morder os lábios (268-269). As palavras de Telêmaco provocam, portanto, uma reação ambígua que combina admiração (268-269 e 274) e desagrado (271-273). Essa ambiguidade corresponde, por sua vez, à ambiguidade da própria situação de Telêmaco entre os pretendentes de Penélope, os quais, vendo no jovem que passa a se comportar como adulto uma nova resistência a seus projetos, não deixam de admirá-lo pela propriedade com que, aos poucos, assume a nova posição⁵⁰. Nesse contexto, tanto o adjetivo χαλεπός (271) como o advérbio θαρσαλέως (269) têm um sentido ambivalente: empregado por Antínoo, o adjetivo χαλεπός pode sugerir a excelência que um guerreiro admira em seu adversário e que se traduz numa mistura de respeito e repulsa; o advérbio θαρσαλέως, por outro lado, pode tanto remeter à confiança e à ousadia quanto ao atrevimento e à petulância, no limiar entre o oportuno e o inoportuno. Desse modo, a espantosa fala de Telêmaco é apresentada pelo poeta como um acontecimento ambivalente que desorienta seus adversários, atrapalhando-os em sua ação. A fala de Antínoo, por sua vez, que propõe a todos os pretendentes que aceitem a decisão de Telêmaco (δεχόμεθα μῦθον Ἴαχαιοὶ/ Τηλεμάχου - 271-272), exprime essa mesma desorientação, alegando um inverossímil respeito à vontade de Zeus (οὐ

⁴⁹Sigo as indicações de STANFORD (1988, p.351) na tradução dessa passagem.

⁵⁰A maturidade de Telêmaco, um dos temas centrais da Odisséia, é caracterizada principalmente pela sua eloquência, repetidamente enfatizada ao longo do poema, notadamente entre os cantos 1 e 4 – a chamada Τηλεμάχεια – mas também do canto 15 em diante. Vejam-se *Od.20.268-269*, citados acima e idênticos a *Od.1.381-382* e a *Od.18.410-411*, *Od.15.502* e *Od.21.355*, *Od.2.200*, *Od.1.356-359*, *Od.2.314-315*, *Od.3.26-28*, *Od.3.123-125* e *Od.16.374*.

γὰρ Ζεὺς εἶασε Κρονίων· τῷ κέ μιν ἤδη / παύσαμεν ἐν μεγάροισι - 273-274)⁵¹.

Por outro lado, no âmbito do confronto de Eumeu e Telêmaco com os pretendentes, note-se que o adjetivo χαλεπός é empregado pelas duas partes envolvidas, prestando-se tanto a qualificar a arrogância sem limites – ὕβρις – dos usurpadores da propriedade alheia quanto a indignação irrefreável – νέμεσις⁵² – dos defensores dos costumes tradicionais. Portanto, o emprego do adjetivo χαλεπός em relação a um indivíduo na *Odisséia* parece não implicar necessariamente em um juízo moral da parte do poeta: apesar da rigorosa e veemente condenação ao comportamento dos pretendentes, que caracteriza o emprego de χαλεπός em *Od.17.388* e *Od.17.564*, o emprego em relação a Telêmaco em *Od.20.271* mostra que seu sentido não se restringe à condenação moral e também pode aparecer na *Odisséia* caracterizando a agressividade própria de um herói. Essa mesma abertura se assemelha à das passagens da *Ilíada* citadas acima, nas quais o opositor de guerra – aqueu ou troiano – causa admiração e temor numa mesma situação. Assim, o sentido de oposição parece ser mais determinante para o adjetivo χαλεπός, quando empregado em referência a um indivíduo, do que o de condenação moral.

A questão acerca do sentido moral dos adjetivos do sistema fácil-difícil nos poemas homéricos remete à questão mais ampla da existência ou não de algo que se possa chamar de moralidade nesses poemas. Comparando a *Ilíada* com a *Odisséia*, Havelock (1978, p. 150-192) conclui que apenas no segundo poema encontra-se algo que transcende a mera apresentação dos costumes tradicionais e que se poderia, portanto, aproximar de uma moralidade. Assim, ao apresentar os opositores de Odisseu e Telêmaco com um comportamento impróprio, sobretudo nas diversas situações envolvendo a hospitalidade que a narrativa propicia, a *Odisséia* cria uma polarização moral (moral polarization, p. 176) inexistente na *Ilíada*. Havelock, entretanto, é reticente em relação à afirmação de uma moralidade nos poemas homéricos, mesmo na *Odisséia* (p. 183):

⁵¹Diante do ultrajante desrespeito de todos os pretendentes ao princípio da hospitalidade, tão fortemente relacionado à proteção de Zeus, parece-me que não se deve considerar a observância dos desígnios do deus como o verdadeiro motivo para essa ou qualquer outra decisão de Antínoo. As freqüentes referências na *Odisséia* à proteção da hospitalidade por Zeus, às quais já aludi acima, reforçam ainda mais meu ponto de vista.

⁵²Veja-se, por exemplo, *Od.22.40* e, em especial, o emprego do verbo νέμεσάω em *Od.1.228*, no comentário que Atena, disfarçada como o estrangeiro Mentis, faz a Telêmaco sobre os pretendentes de Penélope.

Enfatizando a oposição entre indivíduos como a característica principal dos poemas homéricos, Havelock coloca a possibilidade de uma moralidade na *Odisséia* em segundo plano: se, por um lado, o poema lança as sementes de um critério moral que em certa medida transcende o critério da mera propriedade – entendendo-se esta como os costumes tradicionais apresentados na epopéia – por outro lado, esse critério moral é mitigado pela importância atribuída à oposição enquanto tal entre os indivíduos. Caso a condenação moral de um dos grupos envolvidos na oposição assumisse o primeiro plano, a oposição entre os mesmos poderia ser debilitada por um julgamento que, contrariando as mais intrínsecas motivações da epopéia, reduziria a ação dos poemas à mera exemplificação de um princípio preestabelecido. Tanto na *Ilíada* quanto na *Odisséia* é a ação que determina a narrativa, prevalecendo em relação a qualquer situação específica que esta possa apresentar.

Ao levantar a questão da existência de uma justiça divina na *Odisséia*, SEGAL (1992) identifica no poema a convivência de um estrato mais antigo de deuses – Possêidon, Hélios, Proteu, Circe, Ciclopes, etc. – com um mais recente e moralmente evoluído, representado pela ordem olímpica instaurada e mantida por Zeus. Desse modo, Segal compreende os episódios da vingança de Possêidon e de Hélios como sobrevivências de uma religiosidade que a *Odisséia* preserva mas, por outro lado, subordina à mais evoluída, restringindo-a a uma seção bem delimitada do poema. É a busca de justiça do piedoso Odisseu que define a narrativa em seu todo, com a punição do desrespeito à hospitalidade e a restauração do seu reinado em Ítaca. Segundo essa interpretação moral da própria ação de Odisseu, he succeeds because he identifies his purposes with the gods' ways of justice and vengeance (*ibidem*, p. 494).

Assim, tanto Havelock quanto Segal, nos textos citados, vêm na *Odisséia* a elaboração de uma certa moralidade, sobretudo em torno à oposição entre Odisseu e os pretendentes de Penélope, mas também a partir de outras significativas oposições no poema, como a entre Odisseu e os ciclopes, os feácios e os ciclopes, etc. Mas Havelock e Segal também reconhecem a precariedade dessa mesma moralidade, apontando sua insuficiência para o encaminhamento daquilo que chamamos de reflexão moral quando nos reportamos à antigüidade clássica⁵³. De fato, se se comparam os princípios morais que se podem haurir de uma leitura da *Odisséia* com o que será formulado pela poesia dos séculos VI e V a.C., logo se percebe o quanto

⁵³Veja-se ainda Segal (*ibidem*, p. 518).

havia ainda por conquistar nessa reflexão que atingiu seu ápice com os poetas trágicos e, na filosofia, com Platão e Aristóteles.

Como não poderia deixar de ser, na *Odisséia*, o emprego do adjetivo χαλεπός em relação aos indivíduos obedece às limitações inerentes ao estágio inicial da reflexão moral que se constitui no poema, com o adiantamento (se comparado com a *Ilíada* – e as insuficiências – se remetido à literatura posterior) que mostram, entre outros, os estudos de Havelock e Segal. Para o que se propõe o presente estudo, importa perceber, em primeiro lugar, que o sentido do adjetivo χαλεπός participa da transição que ocorre entre a *Ilíada* e a *Odisséia*, no que diz respeito à formulação de uma moralidade: difícil, na *Odisséia*, é, predominantemente (quatro das sete vezes), aquele que se opõe a Odisseu, isto é, não apenas aquele que se opõe a uma determinada ação, qualquer que seja o agente, como na *Ilíada*, mas aquele que, precisamente, entrava e ameaça a ação de restabelecimento de uma certa justiça⁵⁴, à qual remetem, em última instância, todas as etapas do penoso percurso de Odisseu. Em mais outras duas ocorrências, difícil é o rei indigno de sua realeza, ou seja, novamente χαλεπός é empregado na reprovação a indivíduos de comportamento inadequado. Assim, quando Antínoo qualifica Telêmaco de difícil, a exceção em que se constitui essa ocorrência do adjetivo χαλεπός, em relação às outras do poema, evidencia que a diferença entre as ocorrências da *Odisséia* em geral e as da *Ilíada* é, certamente, importante, mas não tão rigorosa a ponto de impedir que também na *Odisséia* o adjetivo χαλεπός possa ser empregado com um valor neutro do ponto de vista da moralidade que o poema põe em jogo. Ainda que se trate de uma única ocorrência, ela me parece suficiente para sugerir que o sentido de oposição continua a prevalecer sobre o da condenação que a narrativa reserva àqueles a quem esse adjetivo é atribuído nas demais ocorrências da *Odisséia*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Edições e traduções de textos antigos

⁵⁴Nessa passagem, emprego justiça tendo por principal referência o termo δίκη, e remeto em especial a *Od.*2.232 e *Od.*5.10 considerados acima.

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edição do texto grego com notas críticas, comentário e apêndices. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 2v.
- ALLAN, D. J. *Plato: Republic, book I*. Introdução, edição do texto e notas. London: Methuen & Co., 1944.
- BERARD, Victor. *L'Odysée; poésie homérique*. Edição do texto grego e tradução. Paris: Les Belles Lettres, 1972. 3 v.
- BOND, Godfrey W. Edição do texto grego, introdução e notas. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- BURNET, J. *Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*. Edição do texto grego. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- BURNET, J. *Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores*. Edição do texto grego. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- BUTLER, S. *The Iliad of Homer and the Odyssey; rendered into english prose*. Tradução. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- CORREIA, M. Alves. *Iliada*; v. 1. Lisboa: Sá da Costa, 1944.
- CORREIA, M. Alves. *Iliada*; v. 2. Lisboa: Sá da Costa, 1945.
- CORREIA, M. Alves. *Iliada*; v. 3. Lisboa: Sá da Costa, 1945.
- CROISSET, Alfred, BODIN, Louis Protagoras. Edição do texto grego e tradução. Paris: Les Belles Lettres, 1923.
- KIRK, Geoffrey, ed. *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 6v.
- *The Iliad: a commentary*; v. 1: books 1-4; comentário de G. S. Kirk. Editor geral dos 6 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *The Iliad: a commentary*; v. 2: books 5-8; comentário de G. S. Kirk. Editor geral dos 6 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *The Iliad: a commentary*; v.3: books 9-12; comentário de Bryan Hainsworth. Editor geral dos 6 v.. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- *The Iliad: a commentary*; v. 4: books 13-16;comentário de Richard Janko. editor geral dos seis volumes Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *The Iliad: a commentary*; v. 5: books 17-20 comentário de Mark W. Edwards. editor geral dos seis volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *The Iliad: a commentary*; v. 4: books 21-24; autor: Nicholas Richardson. Editor geral dos seis volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LAFER, M. Tradução; primeira parte. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- MEUNIER, M. *Iliade*. Tradução e apresentação. Paris: Le Livre de Poche, 1972.

- MONRO, D. B., ALLEN, T. W. *The Iliad*. Edição do texto grego. Oxford: Clarendon Press, 1963, 2v.
- NUNES, C. A. *Ilíada*. Tradução. São Paulo: Ediouro, s/d.
- *Odisséia*. Tradução. São Paulo: Ediouro, s/d.
- PALMEIRA, E. Dias, CORREIA, M. Alves *Odisséia*; volume I. Tradução. Lisboa: Sá da Costa, 1938.
- PALMEIRA, E. Dias, CORREIA, M. Alves *Odisséia*; volume II. Tradução. Lisboa: Sá da Costa, 1939.
- PEREIRA, M. H. R. *A República*; de Platão. Tradução, introdução e notas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- ROSS, W. D. *Aristotelis - Ars Rhetorica*. Edição do texto grego. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- STANFORD, W. B. *The Odyssey of Homer*. Estabelecimento do texto grego e notas explicativas. London: St. Martin's Press, 1987. 2 v.
- TORRANO, J. *Teogonia; a origem dos deuses*. Tradução. São Paulo: Iluminuras, 1992.
- WILLCOCK, M. M. *The Iliad of Homer*. Estabelecimento do texto grego e notas explicativas. London: St. Martin's Press, 1984. 2 v.

b) Léxicos e obras de referência

- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1989.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984. 2 v.
- CUNLIFFE, Richard J. *A lexicon of the homeric dialect*. London: Blackie & Son, 1924.
- DES PLACES, E., S.J. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1970, 2v.
- ERNOUT, A., MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine; histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1959.
- LEUMANN, Manu. *Homerische Wörter*. Basel: Friedrich Reinhardt, 1950.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos; um léxico histórico*. Tradução por B. R. Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

c) Estudos e comentários

- ADKINS, A. W. H. *Moral values and political behaviour in ancient Greece; from Homer to the end of the fifth century*. New York: W. W. Norton & Co., 1972.
- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- AUBENQUE, Pierre. Sur la définition aristotélicienne de la colère. *Revue philosophique*. Paris, p. 300-317, 1957.
- AUERBACH, Erich. A cicatriz de Ulisses. In: ----- . *Mimesis*. A representação da realidade na literatura ocidental. Tradução por G. B. Sperber. São Paulo: EDUSP/Perspectiva, 1971, p. 1-20.
- AUGUSTO, M. G. M. *Politeia e Dikaiosyne; uma análise das relações entre a Política e a Utopia na "República" de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 1989. 286 p. (Tese, Doutorado em Filosofia).
- . Discurso utópico e discurso mítico: um paralelo entre a "República" e o "Timeu". *Revista filosófica brasileira*. Rio de Janeiro, v.4. 3, p. 89-102, 1988.
- . Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da politeia platônica. *Classica*. Belo Horizonte, v. 3, n.8, p.45-66,1990.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Klincksieck, 1984.2v.
- CHANTRAINE, Pierre. *Morphologie historique du grec*. Paris: Klincksieck, 1964.
- CLAUS, David B. *Toward the soul; an inquiry into the meaning of ψυχή before Plato*. New Haven/London: Yale University Press, 1981.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução por F. Carotti. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, 1992.
- . *La natura ama nascondersi; ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*. Milano: Adelphi Edizione, 1988.
- FURLEY, D. J. The early history of the concept of soul. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. London: n. 3, p. 1-18, 1956.
- HAVELOCK, Eric. *Preface to Plato*. Cambridge, Massachusetts/London, England: The Belknap Press of the Harvard University Press, 1963.
- . *The greek concept of justice; from its shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1978.
- HEUBECK, A., WEST, S., HAINSWORTH, J.B. *A commentary on Homer's Odyssey; v.1 - Introduction and Books i-viii*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

- HEUBECK, A., HOEKSTRA, A. *A commentary on Homer's Odyssey*; v.2 - Books ix- xvi. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- JARCHO, V. N. Zum Menschenbild der nachhomerischen Dichtung. *Philologus*, v. 112, p. 147-172, 1968.
- KHAN, Charles. Proleptic Composition in the Republic, or Why Book was never a Separate dialogue. *Classical Quarterly*, v.43, n.1, p.131-142, 1993.
- KIRK, Geoffrey S. *The songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- KOSMAN, L. A. *Silence and imitation in the platonic dialogues*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford, supplementary volume: Methods of interpreting Plato and his dialogues, p. 73-92, 1992.
- LESKY, Albin. *Geschichte der Griechischen Literatur*. Bern/München: Francke Verlag, 1971.
- LOPES, Antonio Orlando O. Dourado. A noção de salvação (σωτηρία) no livro V da República de Platão. *Classica*, Araraquara, Suplemento 2, p.235-244, 1992.
- . *O fácil e o difícil no livro I da República de Platão: uma interpretação a partir dos poemas de Homero e de Hesíodo*. Rio de Janeiro: UFRJ - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 1996. 222 p. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
- . *Concepções helênicas de felicidade no além de Homero a Platão*. Coimbra, 1955.
- RUSSO, Joseph, FERNANDEZ-GALIANO, Manuel, HEUBECK, Alfred. *A commentary on Homer's Odyssey*; v. 2. - Books xvii- xxiv. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- SEGAL, Charles P. The Phaeacians and the symbolism of Odysseus' return. *Arion*, n.1, 1962.
- . Divine justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclopes and Helios. *American Journal of Philology*, vol. 113, n. 4, whole number 452, p. 489-518, 1992.
- SPINA, Luigi. Platone "traduttore" di Omero. Eikasmos; *Quaderni Bolognesi di Filologia Classica*. Bologna, v.5, p. 173-179, 1994.
- SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Trad. por A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SOLMSEN, Friedrich. Hesiodic motifs in Plato. In: REVERDIN, O., GRANGE, B. (organização). *Hésiode et son influence; entretiens de l'antiquité classique* - v. 7, Genève: Fondation Hardt, 1962. p. 173-211.
- STRAUSS, Leo. *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- . *Studies in platonic political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.