

# OS CONCEITOS DE NOBREZA, RIQUEZA E VALOR EM HOMERO

## THE CONCEPTS OF NOBILITY, WEALTH AND VALUES IN HOMER

ADRIANA SANTOS TABOSA\*

**Resumo:** Este artigo analisa, a partir de uma investigação sobre a relação entre *areté*, nobreza e riqueza nos poemas homéricos, qual era o significado essencial da ética aristocrática arcaica. Os aspectos econômicos estavam em íntima conexão com a essência da ética aristocrática. Do mesmo modo, o juízo de riqueza para os antigos gregos era intrínseco aos aspectos éticos. Por essa razão, uma investigação acerca da economia grega antiga não se relacionará apenas com as questões políticas, relacionar-se-á igualmente com a análise ética e com o estudo dos valores em geral.

**Palavras-chave:** *areté*, Homero, nobreza, riqueza.

**Abstract:** This paper analyzes, on the basis of an inquiry into the relations between *areté*, nobility and wealth in the Homeric poems, what the essential meaning of archaic aristocratic ethics was. Economic factors were closely connected to the essence of aristocratic ethics. In this way, assessment of wealth was intrinsic to the ethical aspect for the Ancient Greeks. Therefore, an inquiry into the ancient Greek economy will concern not only questions of politics but also equally the analysis of ethics and the study of values in general.

**Keywords:** *areté*, Homer, nobility, wealth.

### I. O IDEAL DE NOBREZA NA *ILÍADA*

É incorreto afirmar que a *Ilíada* relata a Guerra de Tróia. Ela narra um episódio ocorrido durante a guerra, porém, a grandeza do poema homérico vai muito além do episódio em si. O poema reflete o estado absoluto da guerra. Remonta ao tempo das grandes migrações das tribos gregas. A *Ilíada* e a *Odisséia* constituem o primeiro testemunho histórico que chegou até nós após a queda do mundo micênico. Os poemas retratariam, de modo parcialmente fiel, o mundo micênico que ruuiu no decurso do século XII a. C.<sup>1</sup> A *Ilíada* relata-nos sobre um mundo situado num tempo em que o verdadeiro

---

\* Adriana Santos Tabosa é doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: adriana\_tabosa@yahoo.com.br

<sup>1</sup> AUSTIN, Michel; NAQUET, Pierre Vidal. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1972, p. 46.

ideal era o espírito heróico da *areté* e os verdadeiros heróis corporificavam esse ideal. A aristocracia guerreira desempenha um papel essencial, devido à sua supremacia militar. O ideal de nobreza só pode ser mostrado em combate. A *aristeia* (heroísmo) dos guerreiros representa a distinção mais alta e o conteúdo da própria existência.

Segundo W. Jaeger, o conceito de *areté* não pode ser interpretado simplesmente como virtude. O sentido de virtude não comporta a idéia de *areté* dos antigos gregos. O sentido de *areté* para os antigos gregos compreendia, sobretudo, uma força, uma capacidade. O vigor e a saúde são a *areté* do corpo. A sagacidade e percepção são a *areté* do espírito. Não é possível conciliar estas concepções com o sentido usual de virtude. A segunda acepção de *areté* significa respeito e prestígio. Em seu sentido original, o termo designava um valor objetivo naquele que qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição.<sup>2</sup> *Areté*, ainda segundo Jaeger, é o atributo próprio da nobreza.<sup>3</sup> O homem comum não possui *areté*. Se o escravo pertencesse a uma família de estirpe, Zeus tirava-lhe metade de sua *areté*. Os antigos gregos consideravam a destreza e a força a base de qualquer posição dominante. Nobreza e *areté* eram inseparáveis. O termo em grego *aristocratía* é originário da mesma raiz de *areté*. A *areté* era a expressão da força e da destreza dos guerreiros, principalmente do heroísmo, não no sentido de uma ação moral separada da força, mas sim unida a ela. O ideal do Homem perfeito não estava na separação da ação, da nobreza de espírito, e sim na união de ambas.

O código da nobreza possui essa dupla influência na formação do antigo grego. A ética posterior da *polis* herdou dela uma das mais altas excelências, a exigência da coragem cuja designação posterior – virilidade – recorda a identificação homérica da coragem com a *areté* varonil.<sup>4</sup> Nos poemas homéricos, o sentido do dever é uma característica fundamental da nobreza. A força formadora da nobreza reside no despertar do sentimento do dever diante do ideal, que o indivíduo sempre visava. A *areté* é em Homero o conceito constitutivo do ideal ético da aristocracia. O orgulho da nobreza, fundamentado numa longa sucessão de ilustres progenitores, é acompanhado pelo conhecimento de que esta proeminência só pode preservar-se por intermédio das virtudes pelas quais foi conquistada. Para Jaeger, o termo *aristoi* se reporta

<sup>2</sup> JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.26.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 28.

a um numeroso grupo; mas, no núcleo deste grupo, há uma constante luta pelo prêmio da *areté*. No ideal da nobreza, a batalha e a vitória são a autêntica demonstração da virtude humana. Não significam apenas a superação física do adversário, mas a demonstração da *areté* conquistada no rigoroso exercício das qualidades naturais. A palavra *aristeia*, utilizada posteriormente para designar os combates dos grandes heróis épicos, corresponde a essa concepção. Os heróis dedicavam sua vida inteira a uma luta incessante pela supremacia entre seus pares, uma disputa para alcançar o primeiro prêmio. A maior demonstração desta *areté* varonil se manifesta quando Aquiles prepara os jogos fúnebres, em honra a Pátroclo, e deposita na arena os prêmios aos vencedores: “*Surgi, valentes, vosso esforço provai neste certame*”.<sup>5</sup> Essa frase pode sintetizar a consciência formadora da nobreza. Outro exemplo da mesma exortação encontra-se na passagem quando Glauco enfrenta Diomedes, e quer mostrar-se um adversário digno dele:

[...] *Ἰππόλοχος* ἐμένα ἐγέννησε καὶ σπέρμα τοῦ λογιέμαι' κι ὅταν στὴν Τροία με ξεπροβόδιζε, διπλοπαράγγελέν μου να θέλω να 'μαι ο πρώτος πάντα μου, να ξεπερνῶ τοὺς ἄλλους, να μην ντροπιᾶσω τοὺς προγόνους μου ποτέ μου, που στάθηκαν Λυκία. Τέτοια ἡ γενιά μου ἐμένα πέτομαι πως εἶναι, τέτοια ἡ φύτρα. (*Ἰλιάδας* Z, v. 206-212).

[...] Hipóloco é meu pai, que, no expedir-me de Ílio em socorro, superior coragem me encomendou; que nunca desmentisse de meus nobres avós, não só de Efira, da Lícia em peso altíssimos guerreiros. Deste preclaro sangue eu me glorio (*Ἰλιάδα*, VI, v. 181-186)

Esse trecho exemplifica o conceito guerreiro da *areté* e da consciência formadora da nobreza grega arcaica. Representa o ideal do Homem perfeito, para o qual ao lado da ação estava a nobreza do espírito, e somente na união de ambas se encontrava a verdadeira finalidade. Aquiles representa o ideal do herói grego. Enquanto Ulisses é portador do dom da palavra e Ájax é o homem da ação, Aquiles possui a nobreza de espírito e realiza ações.

<sup>5</sup> *Iliada*, XXIII, v.586. HOMERO. *Iliada*. 1ª ed. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Campinas: Editora da Unicamp, 2008, 908 p. E em *Iliáδας* Ψ, v. 257-270: Τότε ο Αχιλλέας τ' ασκέρη λείει να μη φύγει, μόν' καθίζοντας ν' ανοίξει τόπο γύρα. Και στήνει αγώνες, κι από τ' ἄρμενα για ὅσους νικήσουν βγάξει λεβέτια και τριπόδια κι ἄλογα και βόδια και μουλάρια, και ἀκόμα σίδερο σταχτόμαυρο κι ωριοζωσμένες σκλάβες. Βάζει τρανά βραβεῖα στους γρήγορους αλογολάτες πρώτα, μια σκλάβη, τέχνες ἀψεγάδιαστες που κάτεχε, κι ἀκόμα τρανό λεβέτι εικοσιδύλιτρο, με αρβάλια, να τα πάρει ο πρώτος· κι ἔβαζε στο δεύτερο να πάρει μια φοράδα ἄζευτη ἀκόμα, ἐξαχρονίτικη, μουλάρη γκαστριωμένη· και για τον τρίτο πάλι ἀγκίνιαστο λεβέτι βάζει κάτω, που ἔπαιρνε λίτρες μέσα τέσσερεις, στραφταλιστό, πανῶριο' και για τον τέταρτο δυο τάλαντα χρυσάφι βάζει ἀτόφιο, και κούπα ἀγκίνιαστη, διπλόγουβη, στερνά του πέμπτου βάζει. Ὅρθός στη μέση τότε στέκοντας φωνάζει στους Ἀργίτες: « Ὑγιέ του Ἀτρέα και σεῖς οἱ ἐπίλοιποι καλαντριωμένοι Ἀργίτες, να τα βραβεῖα, τοὺς αλογάρηδες που καρτεροῦν να τρέξουν.

O conceito de *areté* está estreitamente unido ao de honra. Na Grécia Antiga era inseparável da habilidade e do mérito. Segundo Aristóteles (*Et. Nic.*, I, 4, 1095b; 5, 1096a), a honra é a expressão natural da medida inconsciente do ideal de *areté*, a que almeja. Os homens almejam à honra para garantir o seu valor próprio, a sua *areté*. Assim, desejam ser honrados pelas pessoas sensatas que os conhecem, e por causa do seu próprio e real valor. Reconhecem assim como mais alto esse mesmo valor. Para o homem homérico, a consciência do seu valor se dá por intermédio do reconhecimento da sociedade a que pertence. Ele é um produto da sua classe e mede sua *areté* por meio de combates entre os seus semelhantes. Para o mundo da nobreza retratado por Homero, a negação dessa honra era a maior tragédia humana. Essa era a representação da ordem social daquela época. A ânsia pela honra era insaciável e era o fator principal que ocasionava os combates. Os heróis maiores e os príncipes mais poderosos exigiam as melhores honrarias.

Nos combates, o ideal de *areté* torna-se *aristeía*; cada guerreiro tem que se tornar o primeiro, o melhor entre os melhores. A imagem da absoluta valentia está representada em Aquiles. Aquiles tem consciência do seu destino, porém personifica o ideal do herói grego, aquele em que a *areté* heroica só se aperfeiçoa com a morte física do herói. E que esta morte se proceda em combate. O ideal de *areté* reside no homem mortal, ela é o próprio homem mortal. A maneira que o herói tem para concretizar sua honra é com a morte; mas perpetua-se, mesmo após a morte, na sua fama; na imagem de sua *areté*, tal como o acompanhou e dirigiu em vida.<sup>6</sup> O herói homérico, quando morto, não vai para o Olimpo. Seu espírito vai para o Hades. Ele busca na morte a perpetuação de sua honra por intermédio de sua fama, que será exaltada pelas gerações posteriores. Para o homem homérico, o heroísmo (*aristeía*) e o seu reconhecimento são as únicas maneiras de imortalizar um herói; refletidos na ambição humana pela ânsia da honra, o desejo de deixar para posteridade criações imortais do seu espírito. É o impulso do homem mortal em busca da própria imortalidade.

## II. ASPECTOS ECONÔMICOS RELACIONADOS À ÉTICA ARISTOCRÁTICA NA *ILÍADA*

Aristóteles considerava a guerra uma arte de aquisição de riquezas.<sup>7</sup> Para Platão, assim como para Aristóteles, a causa fundamental da guerra seria o

<sup>6</sup> JEAGER, Werner. *Op. cit.* p. 32.

<sup>7</sup> *Política* I, 1256b.

desejo de adquirir bens, sobretudo, riquezas e escravos.<sup>8</sup> Entretanto, as causas da guerra na Antiguidade Grega não residem unicamente em aspectos econômicos; situam-se principalmente no âmbito político. O que Platão e Aristóteles destacam é o vínculo essencial que existe entre poder e riqueza, seja sob a forma simples de pilhagem de bens, seja sob a da redução à escravidão que inclui a apropriação ou pelo menos a completa submissão de indivíduos.<sup>9</sup> As questões políticas englobavam as motivações econômicas. Elas seriam o valor emergente e dominante que estavam intimamente unidos, vínculo imediato e direto, aos fatores sociais, econômicos e culturais. De modo que não seria correto atribuir à guerra na Grécia Antiga uma motivação exclusivamente econômica.

A própria temática da *Ilíada* nos revela que não seria correto centralizar uma investigação nos aspectos meramente econômicos. A Guerra de Tróia é o cenário onde os valores relacionados à nobreza são descritos. A *Ilíada* versa sobre a catarse de Aquiles, que tem início com a desonra (*atimía*) cometida por Agamêmnon e que, como conseqüência, desperta a sua *hybris*. A origem desta disputa está diretamente vinculada aos despojos de Tróia. Quando Agamêmnon usurpa a jovem Briseida, que fora dada a Aquiles como prêmio por seu valor, ele comete o pior tipo de ultraje. A pilhagem de bens descrita na *Ilíada* é também um momento onde se revela a mentalidade e os valores da nobreza em Homero. O saque tomado ao inimigo era em seguida repartido de acordo com o valor dos participantes na expedição, tendo o chefe direito a uma parte especial.

Outro exemplo dos ideais de honra e nobreza, vinculados aos aspectos econômicos, encontra-se na célebre passagem da *Ilíada* – a que descreve a troca de armas entre Glauco e Diomedes. Glauco e Diomedes trocam suas armas em respeito aos seus ancestrais que haviam permutado presentes entre si. A hospitalidade obedecia a regras precisas e que são plenamente descritas no mundo homérico. O sentido de “dom” e “contra dom” vai além de uma “forma primitiva de troca”; é um sinal de reconhecimento da igualdade no interior da aristocracia:

Ἔτσι μιλούσε, κι ο βροντόφωνος εχάρηκε Διομήδης, και το κοντάρι κάτω μπήγοντας στη γη την πολυθρόφα στον αντρολάτη ευτύς με πρόσχαρα γλυκομιλούσε λόγια: « Παλιός λοιπόν λογίεσαι φίλος μου, προγονικός, αλήθεια! τι ο αρχοντικός Οινέας τον άψεγο Βελλεροφόντη, ξέρω, κράτησε κάποτε στο σπίτι του καλοσκαμνίζοντάς τον είκοσι μέρες, κι ώρια αλλάξανε δώρα φίλιας οι δυο τους’ ο Οινέας ζωστάρι

<sup>8</sup> *Leis*, 831c; *Fédon*, 66c; *Protágoras*, 354b; *Política*, 1256a; b.

<sup>9</sup> GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1991, p. 34.

λαμπροπόρφυρο του χάρισε να το 'χει, και δέχτηκε απ' αυτόν διπλόγουβη μαλαματένια κούπα, που τώρα ακόμα στο παλάτι μου μισεύοντας αφήκα. Μα δε θυμούμαι εγώ τον κύρη μου, τι ήμουν μικρός ακόμα, σύντας στη Θήβα πέρα εχάθησαν των Αχαιών τ' ασκέρια. Λοιπόν μες στο 'Αργος καλοπρόσδεχτος θα μου 'σαι ξένος πάντα' κι εγώ δικός σου, αν έρθω κάποτε στων Λυκιωτών τη χώρα. Κι όταν ακόμα ανάβει ο πόλεμος, ας κρατηθούμε αλάργα' πολλοί'ναι οι Τρώες, πολλοί οι σύμμαχοι τους, για να 'χω να σχόποιον μου ρίξει ο θεός στα χέρια μου για τρέχοντας τον φτΚι έχεις και συ Αχαιούς, αν δύνεσαι, πολλούς να ρίξειςκαι τ' άρματά μας ας αλλάξουμε, και τούτοι για να μάθουν πως φίλοι γονικοί λογιόμαστε κι απ' τα παλιά τα χρόνια.» (Ιλιάδας Ζ, v. 213-232)

[...] Certo hóspede paterno me és antigo; Por Eneu dias vinte agasalhado Belerofonte, mútuos se brindaram: coube-lhe um bálteo fúlgido e puníceo; coube a Eneu duplicôncava áurea taça, prenda que tenho em casa. Não me lembro de Tideu, que deixou-me em tenra infância, indo à facção Tebana, infausta aos Gregos. Sou teu hóspede em Argos; sê na Lícia o meu também. Reciprocamente os tiros mesmo evitemos se os depare a sorte. Patenteemos, permutando as armas, que dos avôs o hospício respeitemos (Iliada, VI, v. 189-203.)

O dom e o contra dom eram uma espécie de troca habitual em numerosas sociedades antigas. Em Homero, como em várias sociedades arcaicas, não existem “dons” desinteressados. Não se presenteava para ser agradável, mas porque se antecipava em breve ou em longo prazo, um presente ou um serviço em retribuição. O dom fundava a obrigação do contra dom. Os heróis quando recebiam os seus hóspedes ofereciam-lhes presentes (armaduras, metais, objetos preciosos etc.), esperando uma retribuição em espécies ou em serviços que compensariam. Por intermédio desta instituição, as trocas podiam organizar-se e as lacunas da auto-suficiência eram preenchidas. Contudo, é necessário ressaltar que não havia caráter comercial nessas trocas. Toda a noção de lucro era excluída. Pelo contrário, a noção atuante é a de equivalência: os presentes deveriam equiparar-se dos dois lados, não se cogitava a questão de obter o mínimo lucro com a permuta. As trocas desta espécie servem como um exemplo da ética aristocrática.

Outra questão importante a ser analisada em Homero, é a relação da troca com o sagrado. O historiador alemão Bernhard Laum contestou a idéia de uma função inicialmente comercial da moeda e pesquisou suas origens nos ritos sacrificiais. Laum identificou que em Homero o boi não é um meio, mas um objeto de troca e que nas avaliações e nos sacrifícios homéricos reencontramos a mesma unidade (o boi) e os mesmos múltiplos (100, 12, 9). O sacrifício de cem bois é a *hecatombé*. Para Laum, as exigências do culto e não as do comércio deram nascimento à apreciação das riquezas e

aos processos de substituição de um bem por outro da mesma estima e pela moeda. Na fixação do rito sacrificial e na determinação precisa da oferenda (em seguida, da permuta entre mortais e imortais) havia-se elaborado a noção de tipo normal de um bem e a possibilidade de substituí-lo por outro bem simbólico que a autoridade garantiu.<sup>10</sup>

Para o estudioso L. Gernet, o problema da origem da moeda se inicia particularmente na Grécia Antiga onde se estabelece, pela primeira vez, a distinção entre moeda *stricto sensu* e moeda corrente.<sup>11</sup> Convém distinguir o símbolo e o sinal no qual no primeiro situa-se o significado imediato e efetivo enquanto a realidade do segundo esgota ou parece esgotar em sua função mesma. O que se define por origem da moeda é a passagem do primeiro para o segundo: não se deve ignorar, com efeito, que em muitas sociedades que não utilizavam a moeda propriamente dita, havia manifestações típicas do valor que preenchiam funções mais ou menos análogas, mas que, por comparação, aparecem essencialmente concretas.

Pode-se constatar que um desenvolvimento paralelo se esboça no direito, em que o rito precede e prepara a sua origem. Os comportamentos e as atitudes aos quais dão lugar à apropriação individual das recompensas são manifestos nos jogos públicos. A noção da propriedade que se adquire nos jogos públicos é inseparável da do valor que os une; a representação destes objetos, a concepção do direito e sua aplicação, as condutas que comandam a aquisição ou a defesa deste direito, todos possuem uma relação recíproca. Os objetos em questão, recompensas costumeiras, antecipam a moeda: pode-se dizer que todas essas relações estão presentes nos “jogos fúnebres” da *Iliada*. Com efeito, as coisas dadas em prêmio – notadamente taças, tripodes, bacia, armas etc., são os signos pré-monetários identificados por Laum.

### III. A RELAÇÃO ENTRE NOBREZA, PROPRIEDADE E *ARETÉ* NA *ODISSÉIA*

Enquanto a *Ilíada* descreve um mundo mais arcaico, em que a aristocracia guerreira desempenha um papel essencial, a *Odisséia* descreve o *oikos* aristocrático. A nobreza da *Odisséia* é uma classe fechada, com consciência dos

<sup>10</sup> LAUM, Bernhard. *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes* (1924) e *Über das Wesen des Münzgeldes* (1929). Posteriormente as teorias de Laum foram refutadas por outros historiadores. Louis Gernet em *La notion mystique de la valeur en Grèce* (1948), Paul Einzig em *Primitive Money* (1949) e Edouard Will em *De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie* (1955), consideraram as suas teorias insuficientes, mas não de todo errôneas. Eles levantaram outras teses e prolongaram as discussões de Laum.

<sup>11</sup> GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 2002, 282 p.

seus privilégios, do seu domínio, costumes e modos de vida. Os pressupostos da nobreza descritos na *Odisséia* são a vida sedentária, a posse de bens e a tradição. Por intermédio da descrição do *oikos* na *Odisséia* já é possível estabelecer qual era a noção de riqueza para os antigos gregos. Uma tradição remota que encontramos desde Homero e que permeia o pensamento grego posterior. O sentido de *oikos* não corresponde ao sentido atual de “casa” e “família”. O *oikos* além de possuir um grupo familiar mais ou menos extenso, incluía simultaneamente todas as pessoas, livres ou escravos, que dependiam diretamente do senhor do *oikos* (*oikodespotés*), isto é, todos os servidores afetados às numerosas tarefas exigidas pela vida econômica do *oikos*. Por conseguinte, quanto maior e mais poderoso fosse o *oikos*, mais dependentes possuía. O *oikos* não era uma instituição fundada no parentesco. O *oikos* abrangia os bens de toda a espécie, móveis e imóveis, inseparáveis na prática do agrupamento humano, pois eles eram que asseguravam a sua existência material. As terras, as edificações, o gado, as reservas de todo tipo etc., faziam parte do *oikos*. O *oikos* era uma unidade econômica assim como uma unidade humana, e era governado por um senhor, que será no mundo homérico um grande chefe guerreiro, como Ulisses.

Num sentido econômico o ideal do *oikos* era a auto-suficiência. O *oikos* devia, tanto quanto fosse possível, bastar-se a si próprio. Devia produzir no seu interior tudo o que era necessário para sua existência. Não existiam trocas no interior do *oikos*, toda a produção era concentrada nas mãos do chefe do *oikos* que, em seguida repartia ao seu modo. O *oikos* era simultaneamente uma unidade de produção e de consumo; grande parte de suas necessidades materiais eram satisfeitas sem qualquer contato com o exterior e sem troca comercial.

A riqueza material de um *oikos* aristocrático consistia, em primeiro lugar, em terras. Os nobres guerreiros eram, antes de tudo, proprietários rurais. Também em Homero, encontramos a concepção de agricultura como fundamento da civilização. A terra era explorada de todas as maneiras: agricultura, culturas arbustivas (vinhas, oliveiras, árvores de fruto), culturas hortícolas, contudo, predominava a economia pastoral. A riqueza dos grandes chefes era medida pela quantidade de cabeças de gado. Além da propriedade fundiária, dos rebanhos e dos escravos (estes estavam incluídos entre os bens do *oikos*), havia o “tesouro” acumulado, que era guardado numa sala especial no centro da mansão senhorial. Constituíam-se de reservas de alimentos: trigo, bilhas de vinho e de azeite, tecidos, metais, vulgares e raros, em estado de lingotes ou sob a forma de armas, de trípodes e de caldeiros. A posse de um tesouro tão importante não correspondia apenas às necessidades utilitárias,



mas também servia para considerações de prestígio. O poderio do nobre guerreiro avaliava-se, entre outros fatores, pela importância do seu tesouro:<sup>12</sup>

[...] ὄσσαι γὰρ νύκτες τε καὶ ἡμέραι ἐκ Διὸς εἰσιν, οὐ ποθ' ἐν ἱερέουσ' ἱερχίον, οὐδὲ δὴ οἶω: οἶνον δὲ φθινύθουσιν ὑπέμβιον ἐξαφύοντες. ἧ γὰρ οἱ ζωὴ γ' ἦν ἄσπετος: οὐ τινι τόσση ἀνδρῶν ἠρώων, οὐτ' ἠπείροιο μελαίνης οὐτ' αὐτῆς Ἰθάκης: οὐδὲ ξυνεείκοσι φωτῶν ἔστ' ἄφενος τοσοῦτον: ἐγὼ δὲ κέ τοι καταλέξω. δῶδεκ' ἐν ἠπείρῳ ἀγέλαι: τόσα πῶεα οἰῶν, τόσσα συῶν συβόσια, τόσ' αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν βόσκουσι ξεῖνοι τε καὶ αὐτοῦ βῶτορες ἄνδρες. ἐνθάδε δ' αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν ἔνδεκα πάντα ἐσχατιῆ βόσκοντ', ἐπὶ δ' ἄνδρες ἐσθλοὶ ὄρονται. τῶν αἰεὶ σφιν ἕκαστος ἐπ' ἤματι μῆλον ἀγνεῖ, ζατρεφέων αἰγῶν ὅς τις φαίνηται ἄριστος. αὐτὰρ ἐγὼ σὺς τάσδε φυλάσσω τε ρύομαί τε, καὶ σφι συῶν τὸν ἄριστον εὖ κρίνας ἀποπέμπω (□ δύσσεια, Ξ, v. 93-106).

[...] Em Ítaca e no escuro continente, não há magnata que possua tanto, nem vinte juntos; a resenha escuta: pastam-lhe em terra firme doze armentos, e há porcadas iguais, iguais rebanhos, vastos cabruncs encerros, com pastores de fora ou do país; nesta ilha mesma, guardam fiéis cabreiros onze fatos, e eu rejeo estas pocilgas [...] (*Odisséia*, XIV, v. 77-85).<sup>13</sup>

A descrição que Eumeu faz da propriedade de Ulisses demonstra o ideal de riqueza dos antigos gregos. A riqueza de Ulisses reside no fato de ele possuir terras capazes de produzir tudo aquilo de que necessitava, garantindo a sua auto-suficiência. Não obstante, não era possível mantê-la estritamente. Entre as necessidades essenciais que o *oikos* não podia fornecer estavam principalmente os metais e os escravos. É na maneira como os heróis encontravam para adquirir esses bens de necessidades vitais que é revelada a mentalidade e os valores do mundo homérico.

## CONCLUSÃO

A partir do que foi exposto podemos compreender qual era o significado essencial da ética aristocrática arcaica para a formação do Homem grego. O pensamento grego acerca do homem e a sua *areté* manifestam-se na unidade do seu desenvolvimento histórico. Mesmo nos séculos posteriores, preserva a idéia recebida da antiga ética aristocrática. Nesse conceito de *areté* se fundamenta o caráter aristocrático do ideal de formação dos antigos gregos. Os aspectos econômicos estavam em íntima conexão com a essência da ética aristocrática. Do mesmo modo, o juízo de riqueza para os antigos gregos era intrínseco aos aspectos éticos. Por essa razão, uma investigação acerca da

<sup>12</sup> AUSTIN; NAQUET. 1972, p. 51-52.

<sup>13</sup> HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. 3ª ed. São Paulo: EDUSP, 2000. 395 p.

economia grega antiga não se relacionará apenas com as questões políticas, relacionar-se-á igualmente com a análise ética e com o estudo dos valores em geral.

[recebido em agosto 2010; aceito em fevereiro 2011]

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Éthique de Nicomaque*. Texte, Traduction, préface et notes par Jean Voilquin. 1<sup>a</sup> ed. Paris: Ques Garnier, 1961. 528 p.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. 1<sup>a</sup> ed. Lisboa: Coleção Vega, 1998. 665 p.
- AUSTIN, Michel; NAQUET, Pierre Vidal. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. 2<sup>a</sup> ed., Lisboa: Edições 70, 1972. 368 p.
- EINZIG, Paul. *Primitive Money: in its Ethological, Historical and Economic Aspects*. 2<sup>a</sup> ed. Glasgow: Pergamon Press, 1966. 557 p.
- FINLEY, Moses. *A economia antiga*. Tradução de Luísa Feijó e Carlos Leite. 2<sup>a</sup> ed. Lisboa: Edições Afrontamento, 1986, 338 p.
- GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. 1<sup>a</sup> ed. Campinas: Papyrus, 1991. 203 p.
- GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 2002. 282 p.
- HOMERO. *The Iliad*. 4 Vol. Tradução de Alexander Pope. London: printed for A. Horace, P. Virgil, T. Cicero in *Paternofter-Row*, 1759, 1556 p. Versão digital disponível em: [http://www.4shared.com/document/5atitwjI/Alexander\\_Pope\\_-\\_The\\_Iliad\\_of\\_.htm](http://www.4shared.com/document/5atitwjI/Alexander_Pope_-_The_Iliad_of_.htm). Acesso em: 14/12/2010.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. 1<sup>a</sup> ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008. 908 p.
- HOMERO. *The Odyssey* with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919. Versão digital disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133&redirect=true>. Acesso em 14/12/2010.
- HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. 3<sup>a</sup> ed. São Paulo: EDUSP, 2000. 395 p.
- JEAGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 3<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 1413 p.
- LAUM, Bernhard. *Origine della moneta e teoria del sacrificio*. 1<sup>a</sup> ed. Roma: Istituto Italiano di Numismatica, 1995. 124 p.
- PLATÃO. *Obras Completas*. Traducción del griego, preambulos y notas por Maria Araujo. [et al.]. 2<sup>a</sup> ed. Madrid: Aguilar, 1974. 1715 p.
- WILL, Edouard. De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie. *Revue Historique*, vol. CCXII, n<sup>o</sup> 2, p. 209-231, octobre/décembre, 1954.