

ARTIGOS

A NOÇÃO DE DESTINO EM HOMERO.

No Olimpo de desordens e lutas em que habitam deuses em tudo semelhantes aos homens, capazes dos mesmos vícios e imperfeições, somente a existência de uma vontade superior poderia servir de fronteira aos seus desatinos e imprudências. Esta fronteira que muitas vezes se identifica à própria vontade de Zeus, e que constitui um tema de maior realce na *Odisséia*, é a única maneira de, na *Iliada*, impedir-se uma final destruição do Olimpo pelas ações pouco cavalheirescas dos deuses. Ela aparece primeiramente como um *Destino* ao qual as próprias divindades estão sujeitas; mas de nenhuma forma a figuração do Olimpo e a conduta dos deuses pode dar ao homem um modelo de vida moral.

“Above and beyond the sharply outlined figures of Olympus — diz Cornford, — stands the indefinite presence of Fate. The position assigned to Necessity or inexorable limitation depends partly upon the nature of gods. The power of man is limited in the first place by death. The overwhelming consciousness of mortality darkens the whole main current of Greek reflection upon life. It lies near the root of the conception of Fate. It is the absence of this shadow that makes the life of the Olympians radiant; though they can feel grief and even bodily pain, they do not grow old and they cannot die. So the fact of death not only puts a terme to all man’s endeavour, but also sets a barrier between the mortal sphere and the immortal. Even the hopeless wish to transcend this barrier is enough to draw down the jealousy of heaven. Two utterances of Pindar: “O my soul, seek not a life imortal”, and “seek not to become a god”, are synonyms. The law of mortality for man operates as a limitation on the power of the gods, who cannot save even their own sons from death; and since the death of princes is linked with the fall of kingdoms and the sacking of cities, there are wider decrees of destiny that the gods may perhaps postpone, but cannot altogether avert. There is another aspect, too, in which Fate limits the divine as well as the human. If there are many gods, each with a personal will on the human model, these wills are bound to clash, and each must limit every other. The conflict was not, to the greek mind, anarchical. When Cronos was overthrown and the new dynasty of Zeus established, the gods were allotted their several provinces and prerogatives. The Greek word for Fate (*Moirá*) means “lot” or “portion” and the representation stands for this constitutional system of boundaries delimiting these

provinces within which the several gods have peculiar rights, not to be lawfully infringed by others. This principle of apportionment is superior even to the will of the father of gods and men. If Zeus claims a monarchy, it is a constitutional monarchy, not a despotism. This position is clear in Homer" . . . (1).

Vê-se bem, nesta esplêndida sùmula de Cornford, a importância da idéia de Destino no pensamento homérico e como ela procura racionalizar-se no sentido de uma monarquia constitucional, como aparece na *Odisséia*, em oposição a uma primeira concepção própria da *Iliada* e mais próxima a uma monarquia despótica. Desta evolução, tem-se bem a prova em expressões homéricas como: "o destino de Zeus"; e a triologia de Êsquilo terminará pela confraternização da *Moirá* com Zeus, que tudo vela.

Em sentido negativo, o Destino é entendido em Homero mais como uma limitação do que pròpriamente como uma determinação que exclua a ação individual. Por essa forma, "o poeta já vê, de modo mais ou menos confuso, a existência de três fatores que atuam no processo histórico: a livre atividade humana, a intervenção arbitrária dos deuses antropomorfos, e o Destino impessoal e implacável" (2).

Mesmo assim, não é fácil perceber-se o limite da atividade humana, e as três noções não parecem conciliar-se nem mesmo com os recursos poéticos da epopéia. E' que, na realidade, a idéia de Destino não se situa no mesmo plano das demais, que a ela se subordinam de maneira a entender-se a atividade humana como livre apenas na medida em que ela ignora o Destino. Ao contrário, a crença na ciência do destino é um pressuposto indispensável para a inteligência da epopéia homérica, onde predomina um sentimento de piedade que defere aos deuses todo o êxito da ação, isentando-os de qualquer responsabilidade pelos insucessos humanos. Não há ação possível — ou pelo menos, êxito possível sem o auxílio divino e contra o Destino.

Para bem se compreender a significação especial que tem a divindade nos tempos homéricos, seria conveniente, desde logo, afastar a sua figuração cosmológica que só aparecerá mais tarde. Zeus não é o criador do mundo, no sentido aristotélico de um motor imóvel; e sim, o autor de um mundo em devenir, onde todos os acontecimentos deverão encontrar sua última explicação na vontade de Zeus. Esta evolução de um Deus transcendente e neutro, para um Deus imanente e interessado, caracteriza precisamente a passagem de Cronos a Zeus, apesar da posterior atribuição a Zeus de algumas qualidades de Cronos. "Even when the victory of Zeus

(1). — F. M. Cornford, *Greek Religious Thought*, págs. XVI e XVII.

(2). — Van den Besselaar, *A visão da História da Antigüidade*, pág. 6, in "Pa'déia", vol. I, n.º 2.

was complete, and he had dethroned old Cronos and defeated the Titans and wedded reluctant Hera” — como melhor se vê no hino homérico a Apolo Pítico, que tem por tema a sua hostilidade a Zeus — “and many other divinity or local spirit, he had to take over the attributes and functions of his defeated rivals. The older *daimones*, even if vanquished, could well afford to bide their time; for in a later day, when the Greeks found their human gods all too human, and powerless to help them in time of trouble, it was the older *daimones* who became their deliverers in the religious revival of the mystery cults” (3).

Ora, os tempos homéricos são de lutas e sofrimentos, — e era natural a recorrência à intervenção de divindades interessadas nos destinos humanos, ou pelo menos por êles responsáveis. “And since it is in times of misfortune, rather than of normal prosperity, that men are most apt to suppose that higher powers have actually interfered, the tendency in Greek literature from Homer down is to attribute to the *daimon* or to some unnamed god, or to the gods collectively whatever sudden inspiration occurs to them. It is more often a Zeus who dispenses favors, and (the) *daimon* who, if not neutral, exerts a baleful influence. Already the *daimon* seems to the rôle of devil” (4). Várias vezes encontramos na *Iliada*, e mais na *Odisséia*, a intervenção maligna do demônio (5).

Outra dificuldade existe quando se quer saber se a intervenção dos deuses é arbitrária ou se, ao contrário, ela se realiza no próprio sentido do Destino. São vários os episódios que se poderiam lembrar em favor de uma ou outra interpretação. É a própria existência de uma “sociedade de eleitos” tem servido em favor de uma arbitrária intervenção dos deuses desde a distribuição dos destinos.

Entretanto não nos parece ser essa a interpretação correta, especialmente se tivermos em vista a evolução da obra homérica. Esta “sociedade de eleitos” é a própria sociedade de “senhores” que dá à epopéia o seu clima cavalheiresco; e o esquecimento do “pobre camponês” não pode servir de razão para justificar uma primeira distribuição de destinos em que a uns se fizeram senhores e a outros servos. Seria levar demasiadamente longe, e além do próprio Homero, as conseqüências de uma interpretação que sem o mérito de explicar a distribuição dos destinos humanos, traria maiores dificuldades para se conciliar, de um lado, a idéia de uma intervenção arbitrária, e de outro, de um Destino superior a que os próprios deuses devem subordinar-se. E’ preciso lembrar que a epopéia, parte desta “sociedade de reis e príncipes” e “neste último plano cinza e enevoado em que está o homem comum ajoelhado e inerte, trê-

(3). — W. C. Greene, *Moirá*, págs. 10-11.

(4). — *Ibidem*, pág. 13.

(5). — *Il.*, IX, 600; *Od.*, III, 166; VII, 248; XII, 295.

mulo aos golpes do Destino e com ansiedade contemplando a ação dos heróis”, não há ação alguma. Este plano que apenas serve para realçar a ação dos heróis, é inexistente na epopéia, e não nos parece legítimo a êle recorrer para falar-se da intervenção arbitrária dos deuses desde uma primeira distribuição dos destinos.

Além do mais, é um recurso desnecessário, pois para os próprios heróis essa distribuição parecerá arbitrária. Aqui lembramos as palavras de Nausicaa a Ulisses: “E’ o próprio Zeus Olímpico que dá prosperidade aos homens, sejam êles bons ou maus, e a cada um como bem lhe apraz; o teu quinhão foi dado por êle e tens de suportá-lo”.

A importância desta distinção entre uma distribuição *arbitrária* ou *necessária* dos destinos, justificando de um ou outro modo a intervenção divina, coincide, em parte, com as necessidades naturalmente plásticas da poesia e com o quadro lógico que Homero procura impor às lendas teocráticas de seu tempo.

Mas as conseqüências que derivam para a moral, tomando-se um ou outro dos partidos, ultrapassam êste primeiro plano das necessidades lógico-estéticas. A questão que se propõe é a de saber se Zeus, ou os deuses homéricos em geral, *intervêm* levados por propósitos momentâneos ou dentro de um plano superior, moral ou providencial. Já nas primeiras palavras da *Iliada* (6) e também na *Odisséia* (7) há um “designio de Zeus” que, na *Odisséia* especialmente, onde se vê o cuidado de Atenas amparada por Zeus na proteção que dispensa ao herói, permite-nos pensar numa ordem superior. A própria ação dos deuses, quando agem coletivamente, mostra-nos “a certain gravity, a sense of duty and consciousness of moral responsibility for the use of their power over men” (8). A noção de *Moirá* assim aparece com indisfarçável ambigüidade, umas vezes se identificando mais a uma ordem imutável do que propriamente a um poder sobrenatural que, entretanto permanece como consciência divina e com indiscutível grandeza moral, e outras vezes como uma realidade terrível e opressiva que se impõe aos homens.

A conceituação do Destino como *Moirá* depende assim do contexto em que aparece, não sendo possível encontrar-se uma unidade de significação. Se algumas vezes assume um sentido meramente normativo, indicando o que deveria ser e *necessariamente* acontece, outras vezes e mais freqüentemente tem um sentido desfavorável, aproximando-se de infortúnio, morte e até mesmo, da deusa da morte. A êste sentido corresponderá um sentimento de resignação pelo

(6). — *Il.*, 5.

(7). — *Od.*, 297.

(8). — W. E. Gladstone, *Landmarks of Homer's Study*, pág. 65, cit. por Greene, *op. cit.*

que deve ser aceito como o quinhão de cada mortal — e é curioso conhecer a etimologia de *moira* que nos sugere uma divisão espacial, primitivamente da terra, entre as várias tribos. Assim, enquanto no mundo pré-homérico a ordem de sucessão no tempo se expressa pelo conceito de *dike*, a ordem de divisão no espaço é expressa por *moira* que irá significar, mais tarde, as prerrogativas e o papel de cada indivíduo e de cada divindade.

Mas o que é importante procurar na idéia de Destino, são as possibilidades éticas que ela pode oferecer, especialmente quando em relação às divindades. A identificação entre o Destino e a vontade de Zeus — ou sua oposição, coloca um problema de consistência lógica na obra homérica que não nos parece existir realmente. Nägelsbach (9) procurou precisamente encontrar essa convicção filosófica impondo uma interpretação lógica única para as várias passagens em que Homero se refere ao Destino.

Mas entre o poder do Destino e a vontade de Zeus — ou de outros deuses, não nos parece fácil encontrar-se uma mesma significação. E especialmente porque a idéia de Destino só aparece como um poder remoto e impessoal — e nesse caso superior à vontade; enquanto a vontade de Zeus caracteriza um modo mais direto e imediato de intervenção. Na idéia de Destino está presente um princípio constitucional vigente para o próprio Olimpo e nela se traduz o sentido racional que Rohde acentua e insiste em imprimir à obra homérica. Já a vontade de Zeus atende mais ao próprio conteúdo das lendas teocráticas que constituem o material de que Homero se serve, permitindo-lhe maior liberdade plástica. Entre uma concepção racional e mais abstrata, e uma personificação mais viva e mais pessoal de Zeus ou de outros deuses, cremos que seria impossível tomar-se um partido, devendo-se procurar, numa e noutra passagem, uma das significações indicadas.

Algumas vezes não há dificuldade em se tomarem os dois sentidos por equivalentes, entendendo-se que tanto o Destino como os deuses determinam o quinhão dos mortais (10).

Mas se êsse quinhão é de sofrimento e inacessível à Razão, então êle aparece como determinado pelos deuses que tem “sob os seus joelhos tôdas as coisas” (11).

O sofrimento de Édipo estava dentro do plano destruidor dos deuses (12). Também foi “por vontade dos deuses” (13) que aconteceu a morte de Pátroclo, o sofrimento de Ulisses e a luta entre gregos e troianos. E enquanto Ulisses acusa a Zeus por seus sofrimentos

(9). — *Hom. Theol.*, págs. 116-141, cit. por Grenne, *op. cit.*

(10). — *Il.*, VIII, 69-72; XXII, 209-213; XIX, 223.

(11). — *Od.*, I, 267.

(12). — *Od.*, II, 276.

(13). — *Il.*, XIX, 9; *Od.*, VII, 214; XII, 190; XVII, 119.

mentos (14), dizendo que êle o pusera “sob o golpe do mais triste destino” (15), ou, ainda, ao demônio (16) ou aos deuses do céu (17), Zeus por sua vez, atribui ao Destino o fim glorioso e feliz do sofrimento de Ulisses (18). Na invocação de Polifemo (19) e Poseidon, vemos esta referência que bem demonstra existir uma ordem superior ao poder do deus invocado: “ou, pelo menos, se a sorte lhe permitir de voltar para os seus, faze que aí chegado só encontre desgraças”. E’ certo que a prece não é a Zeus; mas mesmo Zeus não pôde livrar da morte seu filho Sarpedão.

A morte de Pátroclo é referida diferentes vêzes à determinação de Zeus (20), à dos deuses (21), à de Apolo (22), à de Zeus e Apolo (23) e, finalmente, ao Destino de Apolo (24). Algumas vêzes, a responsabilidade divina se reduz simplesmente à presciência do Destino e a vacilação de Zeus em face da morte de Sarpedão nos coloca a grave dificuldade de saber se, pelo que lhe responde Hera, poderá êle ou não alterar o Destino. Em todo o caso, nos momentos mais críticos, a vontade de Zeus parece coincidir com o Destino, e uma vez revelada, ela se realiza inexoravelmente. Sua presciência e a irrevogabilidade do Destino aparecem em suas anunciações da morte, quer por trovões e relâmpagos (25) ou mesmo por uma estrêla mensageira (26).

Em todo o caso, tudo o que se pode concluir é a tendência que se revela na obra homérica para aproximar-se a vontade de Zeus que é o princípio das lendas teocráticas do seu tempo, a uma ordem racional superior que constitui, a nosso ver, uma nova exigência do pensamento. A controvérsia entre os estudiosos de Homero, acentuando uns a *tendência estética que melhor atende às necessidades plásticas do poema*, e outros a *tendência lógica que marca uma nova idade da inteligência*, se reduz, em última análise, a interpretações poéticas e racionalistas da epopéia, perfeitamente justificáveis. Esta dificuldade — que certamente não existiu para o próprio Homero e que mais se deve a inadequação entre o quadro lógico com que procuramos *compreender* êsse passado longínquo, e o seu conteúdo histórico que nos escapa em sua significação ética mais profunda — haveria de agravar-se se, ao lado da noção de

(14). — *Od.*, IX, 38; 67; XII, 405.

(15). — *Od.*, IX, 52.

(16). — *Od.*, XIII, 295.

(17). — *Od.*, VII, 242.

(18). — *Od.*, V, 41, 114.

(19). — *Od.*, IX, 528-535.

(20). — *Il.*, XVI, 252; 647; 688; 800.

(21). — *Ibidem*, 693.

(22). — *Ibidem*, 791; 804; 816.

(23). — *Ibidem*, 849.

(24). — Além da morte de Sarpedão, ver *Od.*, XX, 75; IV, 399; 468.

(25). — *Il.*, VIII, 75; 133.

(26). — *Il.*, IV, 75-84.

Destino, considerássemos mais a presença de outras divindades que intervêm na vida dos mortais, como “poderes” vagos e dificilmente personificados, e de que são exemplo a Discórdia (Eris), o Mêdo (Phobos), o Tumulto (Kydoimos) além dos espíritos (Keres) que abreviam a vida dos mortais. Na *Ilíada* (27), êste espírito destruidor nos aparece uma vez, em uma cena grandiosa, inteiramente personificado, ao lado da Discórdia e do Tumulto, e noutras, como um simples poder semelhante às Erínias (28).

A presença das Erínias parece assim completar a noção de Destino atribuindo-lhe uma significação moral que não existe sempre na idéia de *Moira*.

Realmente, — as Erínias tornam-se os espíritos vingadores de todo crime, inclusive da perjura, personificando a maldição que recai não só nos homens, mas, igualmente nos deuses que não escapam ao seu império. Atena diz a Ares, o deus homicida: “Fica, destarte, a sofrer o castigo das servas Erínias” (29).

São espíritos que aparecem como guardiães da ordem moral, castigando a violação dessa ordem que se vai progressivamente identificando à lei natural.

Da aproximação entre a idéia de Destino, primitivamente sem significação moral, e a presença das Erínias, que introduzem, pelo menos, a punição ao mal, temos um exemplo curioso na *Ilíada*, no clássico episódio em que Xanto anuncia a Aquiles a morte próxima (30). Hera, a deusa de braços brancos, dera a Xanto — o cavalo de Aquiles, voz humana.

E Xanto, como anunciador do Destino, diz a Aquiles: “o dia fatal já está próximo para ti... por culpa do deus terrível e do imperioso destino”. Logo a seguir, as Erínias lhe interrompem a anunciação da morte. Esta intervenção não é episódica, apenas. As Erínias aparecem colaborando com a *Moira*, e, se interrompem o discurso de Xanto, é porque êle houvera irritado a Aquiles: “Por que vens anunciar-me a morte, Xanto? Não é êsse o teu papel. Eu bem sei a minha sorte, mesmo se nada me disseras”.

As diversas significações indicadas quanto ao papel das Erínias, primitivamente, a própria alma de um mortal assassinado procurando vingança, e já em Homero, espíritos vingadores do crime e guardiães de uma *ordem moral* que é a ordem natural conduzem, pela aproximação dessas ordens, a uma quase identificação entre Erínias e *Moira*, em que a noção de Destino se reveste de conteúdo moral retributivo — pelo menos quanto ao mal.

(27). — *Il.*, XVIII, 535-540.

(28). — *Od.*, II, 280.

(29). — *Il.*, XXI, 410-414. Outra referência se encontra ao canto XV, 204.

(30). — *Il.*, XIX, 404-418.

Poderia parecer estranho que, como sustentáculo do Destino e sua sanção eminente, as Erínias se limitassem a punir o mal sem qualquer referência de prêmio ao mérito. Mas se tivermos em vista a maneira pela qual as Erínias se aproximam da *Moira*, nada haverá de estranhar-se.

Na verdade, não existe pròpriamente uma concepção dualística; os Erínias simplesmente garantem a vigência de uma *ordem* que por ser a ordem natural e moral traz em si mesma a sua legitimação e mérito, elevando o primitivo conceito de *Moira* a *Themis* ou *Nomos*.

Na evolução desta síntese que se processa na obra homérica, veremos melhor o que resulta da união dêstes dois conceitos; e em Heráclito, por exemplo, as Erínias já aparecem como guardiãs da lei natural.

A identificação entre *ordem natural* e *ordem moral* não nos parece, entretanto, responder à questão inicialmente proposta.

Na verdade, embora se trate de uma *ordem natural*, o que justifica que a porção de males dispensada aos mortais não seja a mesma, distribuindo Zeus, como bem lhe apraz, o quinhão de cada mortal?

Todo o esforço em procurar-se em Homero uma *ordem* lógica ou racional parece-nos prejudicado, de início, pelo episódio dos tonéis (31): “Aquêlo a quem Zeus dispensar de um e outro dos tonéis, encontrará hoje a desgraça e amanhã a felicidade. Mas fará um ser desprezível àquêlo a quem só enviar misérias; a fome devoradora o perseguirá, errante, desprezado dos homens e dos deuses”.

Nada explica à razão humana a arbitrariedade desta distribuição; e a própria ação das Erínias vê-se prejudicada nas palavras de Nausicaa a Ulisses onde a prosperidade que Zeus dá aos mortais não guarda qualquer relação com sua conduta.

Apesar de tôda a importância que tem para a fundamentação da ética, a admissão da existência de uma ordem de bens e de males não cremos possível decidir a controvérsia. E’ que, na verdade, não se trata de uma simples controvérsia: a contradição é mais profunda e, realmente, se encontram em Homero as duas possibilidades. “The work of Homer is not research, it is legend; and to a great extent it is theocratic legend. The gods appear in Homer as intervening in human affairs in a way not very different from the way they appear in the theocratic histories of the near East” (32). E’ preciso não esquecer que, quer como obra de um ou de vários autores, a epopéia homérica nos revela crenças e tradições de origem diversa e dificilmente conciliáveis. “Recongnizing, as

(31). — II., XXIV, 525-534.

(32). — R. G. Collingwood, *The idea of Hirtsory*, pág. 18.

we must, that the *Iliad* and *Odyssey* represent a long tradition of oral verse making, in which many strata of ideas are fused, we shall not expect to find systematic theology; moreover, the poet's aim is to delight with his history, no to instruct. So we shall not easily distinguish traditional elements from the poet's own thought. Yet his ethics, if I may so put the point, is nobler than his theology" (33). Ao contrário do que se tornou indispensável para a clareza lógica do pensamento racional e expositivo, a epopéia homérica não permite a investigação de uma construção orgânica em que os sucessivos cantos retomem e desenvolvam temas antes indicados. Dentro deste mosaico de ricas variedades dificilmente se encontrará um desenho lógico do pensamento.

Embora irreconciliáveis, estas duas noções — a de Destino e de intervenção arbitrária dos deuses na conduta humana, — opõem-se igualmente à idéia de progresso: a primeira como limitação da ação e, eventualmente, como predeterminação, excluindo a responsabilidade moral; e a de intervenção, como desvio e frustração da ação que não guarda em si qualquer mérito a ser deliberadamente procurado. Pela importância que no posterior desenvolvimento do pensamento grego irá ter a noção de Destino, a ponto de suplantar a onipotência arbitrária dos deuses, convém analisá-la, já no pensamento homérico, mais detidamente.

Já vimos que o Destino aparece na obra homérica como uma limitação, e — o que é importante assinalar, da mesma natureza que a da morte. A dificuldade em subordinar os deuses a um Destino superior está precisamente na imortalidade de que se revestem, alheios ao devir dos mortais, nem envelhecendo nem perecendo. Em sua última significação, a idéia de Destino se identifica à de morte, e não seria demais concluir que o herói homérica *morre para o seu destino*, ou pelo menos que "le destin fait de la mort un accomplissement" (34). Apesar do terror que a morte inspira, ela existe como obra do destino e também para o herói se poderia repetir: "Si nous ne nous sentons pas mourir, c'est que le destin nous révèle alors que nous accomplissons encore notre oeuvre" (35).

E' curioso ver como a consciência do Destino aparece ao herói homérico especialmente em face da morte, emprestando-lhe uma significação de glória que é a última esperança de eternidade — a única eternidade possível para a miséria do homem.

Se a vida do além, em si mesma, não permite qualquer relação de qualificação moral para com a ação, a morte, entretanto, entendida em termos de Destino, e de um destino que se realiza, traz na sua glória uma aspiração de imortalidade. Dentro desta

(33). — W. C. Greene, *Moirs*, pág. 11.

(34). — J. Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, pág. 213.

(35). — *Ibidem*, pág. 212.

idéia de Destino “tous les obstacles, même la mort, sont enfin transfigurés; nous n’y voyons plus que les jalons de notre gloire, les férules de notre éducation, le style de notre destin. C’est une hereuse fortune qui nous les fait rencontrer, en nous donnant le sentiment et l’expérience de notre éternité et de notre infinitude” (36).

Esta interpretação, que nos parece mais de acôrdo com o sentido heróico da epopéia conduzindo o homem para o seu Destino, deve, a nosso ver, ser preferida ao entendimento do Destino como negação ou opposição à ação. Nesse sentido, diz, por exemplo, Newton de Macedo: “nunca a vontade helênica se sentiu paralisada por essa força. Os homens combatem contra o Destino e se caem vencidos, é depois de terem lutado” (37).

Esta opposição que se quer estabelecer entre ação e destino parece-nos provir de um conteúdo mais oriental da noção de destino e que se tornou vigente para a consciência moderna. Em Homero, ao que cremos, o destino existe como *pressuposto da ação* que não procura vencê-lo, mas antes realizá-lo.

E é curioso ver o que o próprio Newton de Macedo (38) logo adiante diz: “A vontade helênica não se sentiu pois paralisada pela crença numa cega Necessidade, antes, pelo contrário, o sentimento melancólico da fraqueza humana exaltou, em vez de diminuir, a energia do seu *querer*, tal como na *Iliada* (XII, 322-28) no violento apêlo de Sarpedão e Glauco, o sombrio destino humano é o verdadeiro motivo que arrasta ao heroísmo.

Este mesmo sentido do destino repete-se para o mundo olímpico: mesmo que livres do destino, não podem os deuses opor-se à sua realização para os homens — a resposta de Hera a Zeus é expressa: “Que, a um simples mortal já há muito prometido ao seu destino, quererias livrar da morte cruel?” A morte aí aparece como uma limitação ao poder de Zeus, e o arrebatamento de que os deuses por vêzes se servem tem por justificação a imortalidade dos heróis mediante seu parentesco divino. Sarpedão, entretanto, era filho de Zeus, e ao hesitar o seu coração frente ao Destino que iria ferir seu filho, Hera lhe lembra a fatalidade da sentença que não podia ser alterada. Esta dificuldade se atenua se atentarmos para a qualidade de Sarpedão que, apesar de filho de Zeus, é um mortal. Ora, aos prediletos arrebatados sempre se lembrou serem imortais. Não seria lícito, pois, entender-se a imortalidade, em razão apenas do parentesco divino; e o próprio Aquiles, embora lembrando sua ascendência divina, dizia: “e apesar de tudo, a morte pende sôbre a minha cabeça, e o imperioso destino”. E’ certo que

(36). — Vuillemin, *op. cit.*, pág. 213.

(37). — *A luta pela liberdade no pensamento europeu*, pág. 20.

(38). — *Op. cit.*, pág. 23.

na promessa de Proteu a Menelau, êste parentesco parece ser a razão de sua imortalidade: “porque és o espôso de Helena e genro de Zeus”. Entretanto, esta referência não dispensa dizer-se antes: “quando a ti, ó! *divino* Menelau, o teu *destino* não é o de sujeitar-se à sorte comum e à morte no Argos”.

Por outro lado, a noção de Destino não se apresenta apenas como limitação negativa tornando inerte o herói que contra êle nada poderá alcançar. Ao contrário, predomina em Homero a noção de Destino como penhor da ação e do êxito, imprimindo aos seus heróis as virtudes das armas e do mar.

Esta nos parece ser a correta significação que se deve encontrar na noção de destino quando se tem em vista a ação. Pelo menos, é a que mais se aproxima do *sentido heróico* da epopéia que perderia todo o seu vigor numa explicação meramente psicológica, como a que nos oferece Oakeley: “The Homeric Fate belongs essentially to the spirit we call Paganism. It is attached to the picture of the joy and pathos of life as lived by the highest of animal beings, “looking before and after”, but not looking very far or deeply. Awake to all the splendour and enchantment of conscious existence with a vividness surpassing anything that can be experienced in a older civilization, the Homeric men are glad to silence the questions that might sickly it with thought by the reflection that man will never escape Fate. *Nevertheless, since the decrees of destiny, are quite incalculable there is no such compulsion as is felt by the personages of the drama to cooperate in their execution, and the Homeric man is so far care-free in respect to the divine intent*” (39). Oakeley não esquece que “the thought of an inescapable destiny wholly non-human in its sources seems to lend to Homeric life rather an added brilliance, when we contrast it with the awful burden of the individual of Aeschylus or Sophocles, marked out to achieve in his own acts, consciously if unwillingly, the destined end”... “Not in Homer’s treatment of idea of destiny, but in that of the drama do we recognise, if we penetrate behind the richly adorned cloak of the Greek racial imagination, a kinship to the moral results of the religion of duty” (40).

Se assim se reduzir a ação, na epopéia, à mera impossibilidade de se calcularem os decretos do destino, seremos levados inevitavelmente — e Oakeley não escapa a esta consequência, a negar ao herói o impulso que êle revela no drama, em troca de uma liberdade sem crença e de uma ação sem razão, o que iria invalidar as seguintes e razoavelmente justas considerações de Oakeley que

(39). — H. D. Oakeley, *Greek Ethical Thought*, pág. XII.

(40). — *Ibidem*, pág. XI.

terminam por descortinar no drama — senão pròpriamente em Homero, um parentesco com os resultados morais de uma religião do dever.

A nosso ver é precisamente esta significação mais elevada que se deve encontrar na noção de destino, onde sòmente a idéia de dever serve como legitimação ao heroísmo.

Aliás, não se trata de um dever alheio ao próprio ser, normativa ou paradigmamente sugerido. O herói homérico, identificando-se com seu destino desaparece como têrmo independente do seu dever. A ação e dever constituem-se como uma unidade em que não é possível separar-se o ser do dever. “Le destin fait donc disparaître le conflit de l'être et du devoir, de l'acte et de l'exigence, car il nous place en deçà de ces oppositions et de ces distinctions”... (41).

Na identificação ou separação da noção de Destino à vontade de Zeus, encontraremos dificuldades que não nos permitem tomar prontamente partido. São vários os episódios que nos falam do Destino como independente ou igual à vontade de Zeus, e mesmo entre êsses extremos há nuances que tornam ainda mais difícil uma solução. Sòmente uma referência direta a êsses episódios nos dará uma idéia clara da incerteza com que a idéia de Destino é referida à vontade de Zeus.

Menelau e Páris deveriam encontrar-se em duelo, e Príamo que não podia prever o resultado diz: “sòmente Zeus e os outros deuses imortais sabem a qual dêles a morte é destinada” (42). Assim como os demais deuses, Zeus apenas sabe ou sòmente conhece o destino que não é, necessariamente, a sua vontade. Comparando-se essa referência ao lamento de Helena a Heitor, em que o destino é igual à vontade de Zeus, vê-se bem que as palavras de Príamo separam as duas noções. Ao lamentar a Heitor a sua sorte e depois de haver dito que os males acontecidos a gregos e troianos foram decretados pelos deuses, Helena diz, com precisão, que a ela e a Páris “Zeus nos deu um destino funesto” (43). A responsabilidade dêsse destino está inteiramente nas mãos de Zeus. Mesmo sem mencionar expressamente o nome de Zeus, continua o destino numa decisão dos deuses: após o combate entre Heitor e Ajax, sem a vitória de qualquer dêles, diz Heitor: “mais tarde nos bateremos de novo, até que o demônio decida entre nós dando a vitória a um dos dois” (44). Outras vêzes, entretanto, Zeus parece até mesmo ignorar o Destino: no canto da morte de Heitor (45), Zeus põe na balança o destino de Heitor e o de Aquiles, e vê

(41). — Vuillemin, *op. cit.*, pág. 210.

(42). — *Il.*, III, 308.

(43). — *Il.*, VI, 357.

(44). — *Il.*, VII, 291.

(45). — *Il.*, XXII, 209 e segs.

com tristeza que a *moira* inexorável quer à morte do príncipe dos troianos. Uma curiosa variação desta idéia de Destino, com implicação de equidade, favorecendo os deuses a um e outro herói alternativamente, encontraremos no conselho de Nestor a Diomedes: “não vês que a fôrça de Zeus não está do teu lado e que desta vez é a Heitor que Zeus Crônida concede a glória — a êle, hoje, e amanhã, se quiser, a nós dará. Pois nenhum mortal pode alterar o pensamento de Zeus” (46). Outras vêzes, o destino, ou a fatalidade, personificada na deusa *Até*, está a serviço de Zeus. Mas já aqui a sua significação é mais restrita e apenas relativa à desgraça. “In Greek a special name denoted the state of man dominated by an unacknowledged and irresistible motive which drives him to destruction. *Até* means “*infactuation*” or moral blindness, it also means the *ruin* that results. This condition was believed specially to afflict men of high station whose exceptional prosperity lifted them too near the felicity that is the prerogative of jealous gods” (47).

Um episódio significativo da intervenção de *Até*, lançando suas vítimas na perdição, é o de Agamenon atribuindo-lhe a responsabilidade de seu desastre: “Zeus, filho de Cronos, fêz-me cair irremediavelmente nas malhas de um pesado revés. Oh! cruel! Êle que me havia prometido e garantido retornar à pátria, depois de ser destruída Tróia de boas muralhas, agora resolve lançar-me em terrível engano, ordenando que volte, para Argos, desonrado, depois de perder tanta gente” (48). Zeus o havia atirado às malhas de *Até*, de que não podia mais livrar-se. A personificação, em *Até*, da idéia de Fatalidade, assim restrita à desgraça, parece impor uma distinção que não é clara no pensamento homérico, entre o bom e mau destino. Ainda que nem sempre a vontade de Zeus ou o Destino possam ser imediatamente percebidos como a *boa ordem*, há sempre uma justificação superior que enobrece a idéia de Destino e que não existe quando a culpa é da fatalidade. No episódio, já citado, de Helena lamentando-se a Heitor do destino funesto que Zeus lhe dera, e também a Páris, há êstes versos extremamente significativos: “Zeus nos deu um destino funesto a fim de nos tornarmos um tema para o canto da pòsteridade” (49) — e essa glória, no clima da epopéia, é superior aos seus sofrimentos. O verdadeiro espírito homérico impõe ao herói morrer para o seu Destino, e mais, também para a sua glória. “Se perguntássemos ao poeta homérico por que se eleva a terra sôbre uma se-

(46). — *Il.*, VIII, 140.

(47). — F. M. Cornford, *op. cit.*, pag. XIX.

(48). — *Il.*, II, 111 e segs.

(49). — *Il.*, VI, 358. Êste tema reaparece outras vêzes: “Os deuses assim quiseram; êles decretaram a morte d’êstes guerreiros para que ela fôsse cantada pelas gerações futuras”. *Od.*, VIII, 577.

pultura, colocando-se aí uma indicação” (50), êle responderia: “para que a sua glória permaneça impercível entre os homens” (51), e também para que as gerações futuras dêle venham a saber” (52). E é importante lembrar que, no desastre de Agamenon, o poeta sentiu a necessidade de diminuir a responsabilidade de Zeus que lhe prometera a vitória, explicando-o pela intervenção de Até. Infelizmente, esta distinção que seria preciosa para a interpretação da idéia de destino em Homero, introduzindo na epopéia um dualismo entre o Bem e o Mal, não poderá ser sustentada para toda a obra homérica pois a idéia de Mal não aparece personificada como um princípio em oposição ao Bem. “In Homer, however, the problem of evil is not solved by a simple recourse to a dualistic separation between powers of light and powers of darkness, as in various oriental religions. In only one passage does Homer seem to adopt so drastic a solution: “a hateful *daimon* attacked him... but the gods delivered him from evil”. (“*Od.* V, 396). Even here, however the *daimon*, like his *Moirá*, is incrustable, and at times hostile; his gods have human feelings. But Homer has no absolutely evil god, no devil, unless it be *Até*, and his rôle is, after all, a minor one” (53).

Em todo caso, a presença de Até e das Erínias não pode ser desconsiderada; Homero aí parece dividir entre elas a responsabilidade de Zeus na desgraça. Desculpando-se da falta, tão desastrosa aos gregos, de haver insultado Aquiles, diz Agamenon: “Entretanto não sou eu o culpado. E’ Zeus e o destino, e a tenebrosa Erínia que, reunidos, me atiraram a alma num louco êrro (Até)... que teria podido fazer? São os deuses que tudo realizam. O êrro é a filha mais velha de Zeus; é ela, maldita, que enlouquece todos os sêres. Seus pés são muito leves e não tocam à terra, e apenas se põem sobre a cabeça dos homens para dano dos mortais. A uns e outros enleia em suas malhas, e ao próprio Zeus, que se diz acima dos deuses e acima dos homens, apesar de mulher, ela um dia enloqueceu e realmente o enganou pèrfidamente” (54).

A importância de Até não é episódica apenas. Ela é finalmente expulsa do Olimpo e atirada à Terra, o que certamente lhe empresta uma significação mais ampla para a posterior explicação de um Olimpo mais racional, como Rohde insiste em observar, e, para a desorganização da Terra. O episódio é pitoresco. Hera, valendo-se de Até que não habitava o Olimpo, enganou a Zeus fazendo nascer Eristeu antes de Hércules, já concebido. Por êsse

(50). — E. Rohde, *Psyché*, pág. 55.

(51). — *Od.*, IV, 584.

(52). — *Ibidem*.

(53). — W. Greene, *Moirá*, pág. 13.

(54). — *Il.*, XIX, 86-87.

modo, Hércules ficara sujeito a Eristeu; e Zeus, enraivecido, tomou a Até pelos cabelos, atirando-a à Terra e impedindo-lhe de voltar ao Olimpo. Quando se vê o próprio Zeus, vítima de Até, embora com poderes para expulsá-la do Olimpo, torna-se difícil dizer que a Fatalidade enganadora está a serviço de Zeus, sendo uma das modalidades do Destino. A sujeição de Hércules a Eristeu contrariava a promessa de Zeus; e a intervenção de Até aparece como uma revogação do Destino, independente da vontade de Zeus e dele desconhecida. De qualquer modo, Homero faz do Olimpo uma repetição da sociedade humana; e seus deuses parecem assim sujeitos às mesmas vicissitudes dos homens. Ludibriado por Hera, Zeus nos parece mais o marido enganado do que o Deus todo poderoso; e seria difícil chegar-se a compreender a idéia de Destino através de uma vontade divina que, na ação, se parece à vontade humana, sujeita ao mesmo processo de dúvida e êrro.

Se insistíssemos nesta análise dos textos homéricos as incertezas seriam maiores. De um lado, Zeus atende às razões de Hera: “que, a um simples mortal, já há muito prometido ao seu Destino, queres subtrair à morte cruel?”, permitindo ao Destino seguir o seu curso. De outro, o próprio Zeus havia decretado a morte de Pátroclo: “Mas a vontade de Zeus é mais forte que o arbítrio dos homens; é êle que põe em fuga o valente roubando-lhe facilmente a vitória, mesmo quando êle próprio o havia levado a lutar” (55). Entretanto, no primeiro caso, em que Zeus aceita o Destino de seu filho Sarpedão, a separação entre sua vontade e o Destino é apenas accidental — e não nos parece que se possa somente com essa ou idênticas referências, separar as duas noções. Se atentarmos bem às palavras de Zeus e de sua espôsa Hera, veremos que, na sua indecisão, Zeus reafirma o seu poder sobre o Destino, podendo salvar seu filho da sorte que o levava a perecer sob Pátroclo. Êsse poder não o nega Hera: “Faze-o como quizeres, mas nós todos, os demais deuses, não te aprovaremos” (56). “Ce passage nous le montre, à la fois, semble-t-il, maître et esclave de ce même destin qui agit par lui, malgré lui” (57). Zeus é *senhor do Destino* nas palavras de Menelau: “Por tua causa é que tôdas as coisas acontecem” (58) e é *seu escravo*, diz Roussel, no discurso de Nestor a Agamenon: “assim é, e nem Zeus poderia fazer de outro modo”. Entretanto, há aqui um pormenor que não deve ser esquecido e somente uma interpretação pouco rigorosa nos permite ver nessa passagem a impossibilidade de Zeus ser o senhor do Destino. Roussel nos transcreve a tradução: “Cela est ainsi, Jupiter lui-même ne pour-

(55). — *Il.*, XVI, 688.

(56). — *Il.*, XVI, 443.

(57). — A. Roussel, *La Religion dans Homère*, pág. 80.

(58). — *Il.*, XIII, 632.

rait faire qu'il en soit autrement" — permitindo-se pensar num destino ainda a ser determinado. Ora, o texto diz: (59) "sim, aí estão os fatos já decididos", ou, o que mais se entende, "o quanto disseste, em verdade, já está consumado, e já agora Zeus não poderia fazer de outro modo"; donde se vê que Zeus só é escravo do destino já *acontecido*, ou por êle já determinado.

Ao cair novamente nas mãos de Aquiles, Licaão implora a vinda dizendo: "o funesto Destino — "moira" outra vez me põe em tuas mãos; por certo, devo ser odiado por Zeus Pai que de novo a ti me entregou" (60). Se por vêzes, não é diretamente à vontade de Zeus que se referem os heróis preferindo ver na *moira* a razão do revés, entretanto, nunca esta referência aparece sem que de algum modo se lembre a vontade de Zeus. Se o destino — *moira* de Licaão — lhe é tão adverso, é porque Zeus o odeia. Êste nos parece ser um elemento importante que nos permite, com a cautela antes indicada, preferir entender o Destino como a própria vontade de Zeus que, uma vez revelada, não deverá ser alterada.

Esta interpretação mais ampla permite-nos passar à *Odisséia*, onde a idéia de Destino não se distancia, nas suas incertezas, do que vimos acontecer na *Iliada*. Talvez a separação entre o destino — *moira* e a onipotência dos deuses seja mais clara na *Odisséia*; mas, por outro lado, consente-se menos na intervenção contra o Destino.

Telêmaco interrompe a Nestor que lhe falava da proteção especial de Hera ao seu pai, dizendo-lhe: "Não creio que o teu desêjo possa realizar-se, . . . apesar da minha esperança, tais coisas não poderiam acontecer, mesmo se os deuses assim o quisessem" quando interveio Atena: "um deus pode facilmente, se assim o quiser, salvar um homem, mesmo de longe. . . entretanto, mesmo a quem preza não poderia salvar da morte, se a funesta *moira* viesse para levá-lo ao túmulo" (61).

A aparente contradição entre o poder de um deus primeiramente afirmado, e a sua negação a seguir, permite duas explicações: a primeira, a nosso ver, menos homérica, é a de que, embora podendo revogar o destino, os deuses *não querem* fazê-lo; e as considerações de Hera, no clássico episódio de Zeus, ilustram bem a situação do Olimpo, se todos, dentre os muitos deuses que o habitam, viessem a alterar o Destino e a *ordem* para salvar seus prediletos. A outra explicação, que preferimos, parece distinguir entre um e outro momento do Destino: os deuses podem salvar da morte, desde que ela ainda não esteja prometida ou até que o Destino ainda não se tenha determinado. Esta distinção é difícil de ser enten-

(59). — *Il.*, XIV, 53.

(60). — *Il.*, XXI, 83 e segs.

(61). — *Od.*, III, 266 e segs.

dida ao lado da noção cristã de onipotência divina, mas não podemos esquecer que o deus homérico nos aparece mais como *razão* — e razão humana, do que como onipotência. E é importante, na análise do texto homérico, distinguir as situações em que o poder divino é referido. Atena, ao falar do poder dos deuses em salvar da morte não refere o destino; ao contrário, quando a seguir diz que “mesmo a quem preza não poderia um deus salvar da morte”, assim conclui em razão do que logo antes dissera: “é certo que a morte é o nosso destino comum”.

Sem negar a onipotência de Zeus — que é indispensável à epopéia, a idéia de Destino irá limitá-la apenas num sentido racional; e a subordinação de Zeus ao Destino em nada diminui o seu poder, uma vez que nesse Destino deve entender-se a própria vontade de Zeus que, uma vez revelada, permanecerá sempre a mesma.

Nesta evolução da noção de Destino em Homero, de vontade arbitrária à razão superior, e já acentuada por Rohde, ao insistir no racionalismo da epopéia homérica, vai-se anunciando o advento do naturalismo. Primeiramente, a vontade de Zeus aparece subordinada ao Destino, para, a seguir, a êle identificar-se: “Assim como no homem a Razão ocupa um lugar de privilégio na escala dos valores espirituais, como poder capaz de disciplinar, clarificando-as, as manifestações obscuras e desordenadas do Instinto e da Paixão, assim também nos deuses, acima do irracional afetivo da sua vontade caprichosa se levanta o poder mais alto da *Moira*, que inicialmente considerado como cega Necessidade, se vai a pouco e pouco depurando ética e racionalmente” (62). E’ que “em face do curso regular da natureza, o grego pressente que há nela alguma coisa mais do que a vontade caprichosa dos deuses” sendo “levado a conceber acima dos deuses a invencível necessidade das coisas” (63). Em Homero já se encontra êsse ensaio de racionalismo inspirado talvez pela ordem natural. “Há nele — diz Croiset, uma tendência para identificar essa ordem suprema como a própria vontade de Zeus; o poeta procura já elevar êsse deus supremo acima das contingências e confundí-lo com a própria regularidade da natureza. A expressão *destino de Zeus* que frequentemente se encontra nos poemas homéricos, mostra-nos, pela singular aproximação das duas palavras, que no espírito do poeta se esboça a idéia de que o Destino coincide com a vontade do deus supremo” (64). Êste Zeus será precisamente o Zeus da *Odisséia*.

(62). — Newton Macedo, *op. cit.*, pág. 62.

(63). — Habert, *La religion de la Grèce antique*, pág. 266.

(64). — *Révue de Cours et Conférences*, março de 1901.

Em outras passagens da *Odisséia*, o poeta se serve do nome de “demônio” em lugar de Destino ou vontade de Zeus (65); mas não nos parece que essa alteração — quando se tem em vista a significação especial de demônio, eqüivalente a deus imortal (66), deva levar-nos a outras dificuldades, sobretudo se lembrarmos que em trechos seguintes as primeiras expressões voltam a aparecer.

Em geral, a incerteza de significação e a variedade de nomes com que a idéa de Destino aparece em Homero, distinguindo-se por vêzes a boa e a má parte reservada aos homens (67) ao lado de um “mau demônio” (68), provêm do ençontro em Homero de várias tradições e crenças que não alcançaram na epopéa uma expressão única. “Como êle — Homero, não nos apresenta nunca como dêle, as idéias sôbre Deus, o mundo e o Destino, temos o direito de crer que o seu público as reconhecia como prôpriamente suas” (69). Referindo-se aos poemas homéricos diz Dickinson: “poems which were almost the Bible of the Greek, his ultimate appeal both in religion and in ethics; which were taught in the schools, quoted in the law corts, receited in the street; and from which the teacher drew his moral instances, the rhetorician his allusions, the artist his models, everyman his conception of the gods” (70).

Mas a importância desta idéa de Destino torna-se maior quando nos lembramos de que nada valem os homens sem os deuses; e a ação humana — especialmente quando julgada pelo êxito alcançado, não é possível sem a intervenção divina, quer apenas como inspiração (71) ou mesmo como intervenção real e direta (72). E apesar de quase sempre acontecer em tórno dos episódios guerreiros, que constituem o grande tema da *Iliada*, encontramos também a mesma intervenção inspirando o amor que unirá Helena e Páris (73).

O que nos importa, especialmente, assinalar na intervenção divina inspirando ou dirigindo a ação dos homens nos combates, no amor e na vida em geral, é o protecionismo dispensado apenas aos prediletos dos deuses. Na *Iliada*, pelo menos, de nada vale o mérito ou o talento dos mortais contra a oportuna intervenção di-

(65). — *Od.*, XII, 295; XIX, 488; XVII, 243; XIX, 138 e 201.

(66). — E. Rohde, *op. cit.*, pág. 79.

(67). — *Od.*, XX, 75.

(68). — *Od.*, XXIV, 149.

(69). — E. Rohde, *op. cit.*, pág. 33.

(70). — G. Lowes Dickinson, *The Greek view of life*, pág. 43.

(71). — Ver, por exemplo, a inspiração de Ulisses por Atena, *Il.*, II, 155-210; a de Agamenon por Hera, que detém a derrota dos aqueus, *Il.*, VIII, 218; a de Priamo por Hermes, abandonando a tenda de Aquiles e voltando a Tróia, *Il.*, XXIV, 682; a de Heitor por Apolo, vencendo Pátroclo, *Il.*, XVI, 712-725.

(72). — Atena faz desviar de Diomedes o dardo enviado por Ares e sustenta-lhe a lança que irá ferir Ares, *Il.*, V, 853-860; Poseidon intervêm em favor de Antiloco livrando-o dos golpes que recebe de Adamante, *Il.*, XII, 555 e segs.

(73). — E' Afrodite quem consegue a união do casal, *Il.*, III, 383 e segs., IV, 10-12.

vina (74), e mesmo quando a virtude e a coragem é que determinaram a ação, podem os deuses impedir-lhes o êxito (75). São vários os episódios de guerreiros justos e piedosos mortos em combate (76), e a moral que se pode procurar nas relações dos homens com os deuses capazes de deslealdades como a de arrebataram nas nuvens o predileto em perigo, envolvê-lo em névoas, ou mesmo transportá-lo para longe do adversário, não permite prescindir da proteção divina que deve ser implorada como dever de piedade. Nada poderá o guerreiro que esquecer a prece reduzindo-se às suas próprias fôrças (77) e Zeus, ao ver em pranto Agamenon, que em pungente prece (78) lhe implora a salvação dos aqueus ameaçados pelos troianos, tem piedade e salva o seu exército.

Entretanto, ao dever de piedade nem sempre corresponde um compromisso divino. As súplicas dos troianos não é atendida por Atena (79) nem Aquiles consegue que os deuses salvem Pátroclo, seu amigo e por êle enviado à luta contra os troianos (80).

Não é fácil — nem intentaremos fazê-lo, conciliar a indispensável piedade que a moral da *Iliáda* impõe aos homens, com a aparente arbitrariedade com que os deuses atendem às preces dos mortais. Na verdade, também sôbre êles pesa um destino que não podem alterar, — o que, aliás, torna mais grave a dificuldade em justificar a prece quando além de tôda virtude e piedade há um destino irremediável.

— Todo o equilíbrio do mundo olímpico repousa nesta idéia de destino que é também a fronteira da ação divina, e em favor da qual, — o que é mais curioso, os próprios deuses se decidem.

A aparente arbitrariedade só existe até aos limites de um destino superior onde se encontra o limite da intervenção divina.

A maneira pela qual coexistem no pensamento homérico a arbitrária proteção divina aos prediletos e a idéia de um destino superior muitas vêzes à própria vontade de Zeus e ao qual as próprias divindades estão subordinadas, leva-nos a entender esta idéia de destino como um último recurso de explicação racional para os insucessos humanos.

A oposição entre uma concepção retributiva, em que o talento, a virtude e a piedade nos levam ao êxito, e uma determinação fatal

(74). — Quando Menelau varando o escudo de Páris o acredita morto, vê que com a proteção de Afrodite seu inimigo se esquivara. Ora, Menelau, de quem se engrandece a coragem e a piedade lutara contra Páris que lhe raptara a esposa e a proteção a Páris leva Menelau ao ridículo.

(75). — Ver *Il.*, V, 59-61; VI, 15-18.

(76). — *Il.*, XXIII, 850-883.

(77). — *Il.*, VIII, 236-246.

(78). — *Il.*, VI, 309-310.

(79). — *Il.*, XVI, 220-256.

(80). — *Il.*, XVI, 435-442.

contra a qual nada podem os homens, repete-se várias vèzes na epopéia homérica e na *Iliada* mais especialmente; mas nem tudo se resolve apenas numa opposição. A intervenção divina se realiza, às vèzes em favor do destino ameaçado ou comprometido pelo talento humano (81), e seria difícil situar nesse mundo olímpico que várias vèzes se revela ao homem por enganadora inspiração divina, um lugar ao humano, ao mérito e à moral.

Uma vez, vemos aparecer a Agamenon um sonho enviado por Zeus, prometendo-lhe a vitória (82). E o sentido dêste sonho é o de reconduzê-lo à luta para a sua derrota e a dos aqueus. Em seu discurso aos valentes aqueus (83), Aquiles percebe que Zeus o havia enganado: “Zeus, pai, é grande a cegueira que aos homens costumás enviar. A não ser assim, jamais terias inflamado a ira de Agamenon”. Mas Zeus desejava certo apressar a morte de muitos aqueus. Episódios semelhantes, dentre outros, são o de Pândaro, enganado para que se reiniciasse a luta entre aqueus e troianos (84), como era do Destino acontecer, e o de Heitor que acreditou na vitória assegurada por Zeus e anunciada por Iris (85).

A solução homérica para o conseqüente pessimismo que decorre de uma desqualificação geral da ação humana, especialmente quanto ao mérito, não poderia ser outra senão a resignação diante de uma sorte que coloca o homem homérico no absurdo. Êsse pessimismo se revela em Aquiles ao perceber as conseqüências desastrosas de uma ação que julgava sábia e de inspiração divina; e também em Heitor quando afinal compreende e aceita o seu destino (86).

A humildade do herói homérico que não procura nem o talento nem a inteligência, mas sòmente a proteção divina à qual defere todo o mérito do êxito alcançado, é uma conseqüência da própria idéia de Destino que, existindo como ordem dos deuses, será a *boa resolução*. Várias vèzes vemos o herói diante do *absurdo*, incapaz de compreender a *razão* de seu destino. E apesar da “colera de seu coração” êle aceita êsse destino como último recurso de explicação racional para o absurdo em que vive, nele reconhecendo não só um poder, mas também uma sabedoria superior.

E’ o que se vê nestas palavras de Aquiles: “uma ordem que vós dais, deusa, pertence àquela que se observa. Qualquer que seja

(81). — *Il.*, *IV*, 62-67; 70-73; *XXII*, 273 e segs.

(82). — *Il.*, *II*, 5 e 43.

(83). — *Il.*, *XIX*, 270-275.

(84). — *Il.*, *IV*, 82-109.

(85). — *Il.*, *XI*, 195-210.

(86). — *Il.*, *XIX*, 270-275; *XXII*, 297-305.

a ira, que guardo em meu coração: é a boa resolução. Quem obedece aos deuses, dos deuses é ouvido” (87).

O lugar da prece só pode ser entendido com referência a essa mesma humildade em que há mais de resignação do que de certeza em alcançar os favores divinos. De caráter essencialmente prático e ocasional, sempre relativa à oportunidade em vista, não serve a prece como um sentimento de exaltação dionisíaca, levando o homem a uma comunhão permanente e desinteressada; ao contrário, ela se limita sempre às fronteiras mais imediatas da ação, livre de qualquer misticismo, e, quando muito, procurando legitimar-se numa proteção passada, já dispensada.

Diomedes, ferido por Pândaro, e sem poder alcançá-lo, pede a Atena: “Ouve-me, filha de Zeus, que sustém a égide, ó! Infatigável! Se alguma vez, clemente a meu pai, tu o assististe no combate mortífero, hoje, por minha vez, ama-me ó! Atena! Concede-me matar êste homem, e para tanto faze-o vir ao golpe de minha lança, êle que me tocou primeiro, e que com isso triunfa, e pretende que eu não deva, por mais tempo, ver a brilhante luz do sol” (88).

O mesmo Diomedes, antes da expedição noturna, em companhia de Odisseus, invoca a proteção divina, já antes dispensada ao seu pai: “Ouve-me agora, por minha vez, filha de Zeus, ó! Infatigável! e acompanha-me, como acompanhaste meu pai a Tebas” . . . “Da mesma forma, hoje, digna-te assistir-me e proteger-me” (89).

A humildade no êxito e a resignação na adversidade parecem assim constituir os dois limites extremos da moral homérica que na *Iliada*, especialmente, “nada conhece de punição ou recompensa além do mundo terrestre. Ela ignora completamente, como tôdas as morais antigas, a noção de dever, de consciência, de mérito ou falta” (90).

Ao lado dêsse paradigma — e sem a mesma importância, é certo, vemos esparsamente episódios de ternura e generosidade que, entretanto, não nos permitem perceber a intenção de uma moral menos voltada para a bravura e resignação.

Referindo-se a Aquiles, diz Isis a Poseidon: “Por vêzes êste coração de bravo deixa-se dobrar” (91) e a delicadeza de sentimento revelada pelos heróis parece anunciar uma evolução da alma grega para novos temas desconhecidos da moral guerreira. Assim, a estima de Enéias e Heitor por Aquiles (92); a bondade de Menelau, pronto a conceder a vida aos inimigos; a disposição de Aquiles em poupar a vida aos adversários; a ternura de Andrômaca, o com-

(87). — *Il.*, I, 216-218.

(88). — *Il.*, V, 115-120.

(89). — *Il.*, X, 289-294.

(90). — P. Mazon, *Introduction, à l'Iliade*, pág. 28.

(91). — *Il.*, XX, 200; 434.

(92). — *Il.*, VI, 51-54.

padecimento de Pátroclo pelas desgraças da mulher enviuvada pela espada de Aquiles (93), são passagens significativas quando se tem em vista, por exemplo, a resposta de Diomedes a Dolão que lhe suplica a vida: “Se hoje nós te libertássemos, deixando-te ir, tu voltarias algum outro dia . . . ou para espionar ou mesmo para afrontar-nos num combate (94).

E' certo que, também, na *Odisséia*, predomina a idéia de Destino e igualmente aparece a ação enganadora da divindade (95) dispensando proteção aos seus prediletos — mas, apesar da mesma legitimação teológica, a moral homérica na *Odisséia* já permite uma concepção retributiva em que a proteção divina é dispensada na medida do mérito moral.

A inspiração divina permanece, e, a seu lado, o mesmo sentimento de piedade: “Sem um deus esta idéia não me teria ocorrido” — diz Telêmaco (96). O seu despertar para a adolescência (97), e o despertar para o amor de Nausica, donzela, quando lhe aparece Ulisses, é a inspiração de Atena que, falando ao seu coração, a tornou mulher.

Entretanto, à evolução quantitativa de redução das divindades que, na *Odisséia* são quase unicamente Poseidon e Atena, restando às demais uma saginificação meramente episódica, corresponde também uma evolução qualitativa pela qual a proteção divina não é mais dispensada arbitrariamente. Esta evolução irá alargar as perspectivas da moral, tornando o socorro divino quase um prêmio ao merecimento humano e não mais a condição indispensável da ação, arbitrariamente dispensado.

A exaltação do homem é mais clara na *Odisséia*. Pela sua coragem e prudência, Ulisses consegue, a sós, vencer as dificuldades que o atormentam. O que mais se acentua nas *Narrativas de Ulisses* é a rara virtude do herói posto à prova; a intervenção divina aí aparece como o contôrno fantástico acidental e não como a explicação do êxito do herói que, na *Iliada*, nada poderia sem o auxílio de um deus protetor.

Não se haverá de concluir pelo desaparecimento, na *Odisséia*, de toda a teologia em que se desenvolve a *Iliada*. Já insistimos em lembrar a sua permanência — e é importante ter presente que Ulisses sempre se revelou piedoso. O que acontece não é pròpriamente uma libertação do quadro teológico da moral, mas uma inversão de planos, sobrepondo-se na *Odisséia*, o plano moral ao da teologia. A própria virtude de Telêmaco basta para atrair-lhe a proteção divina, e se ainda, na *Odisséia*, vemos a cólera de Poseidon perseguir Uli-

(93). — *Il.*, XIX, 287.

(94). — *Il.*, X, 448.

(95). — *Od.*, XVIII, 746.

(96). — *Od.*, II, 372.

(97). — *Od.*, II, 310; 320.

ses, essa vingança divina logo encontrará por t ermo a virtude do herói.

Esta evolução torna-se mais clara se atentarmos também para os erros humanos. A inexistência, na *Iliada*, de qualquer lugar para a responsabilidade moral impedia falar-se em virtude e êrro. Já nesta linguagem há uma novidade da *Odis eia*, e se o castigo ainda aí permanece como obra dos deuses, êle se explica também pelas faltas humanas. “E’ uma impiedade triunfar sôbre os mortos — diz Ulisses a Euricl eia, e êsse foi o destino que os matou e seus crimes”... “foi sua loucura que lhes causou sorte vergonhosa” (98).

Em geral, a proteção divina se dispensa à virtude, e a cólera dos deuses se volta para punir o mal. “Os deuses felizes detestam a injustiça: e o céu sempre recompensa a boa conduta e a equidade! os piores dos bandidos”... “poderão voltar com seus navios repletos: mas o m edo e o remorso recairão sôbre os seus cora oes” (99). Os deuses, como guardi es da moral, observam a conduta dos homens, diz o c oro a Antinoo: “Que vergonha, insensato Antinoo, ferir a um mendigo infeliz! Os próprios deuses, tomando as fei oes de um viajor estrangeiro, e em formas as mais diversas, v o de cidade em cidade para ver as virtudes e os crimes humanos” (100).

O sentido normativo, que não aparece sem um primeiro convite   reflexão,   mais claro na *Odis eia*. Enquanto na *Iliada* predominava o sentido indicativo da moral, através da “apresenta o” de um paradigma, já na *Odis eia*, vemos um convite   reflexão moral: “Procura saber em teu cora o e dize aos outros que ao crime   preferível a virtude” (101).

E na exorta o de Ulisses (102) vemos os versos: “Sôbre a terra, nada há de mais frágil do que o homem: e quando os Imortais lhe d o a felicidade e lhe garantem a fôrça, êle crê que jamais o mal o alcançará; mas, quando recebe dos Felizes a sua por o de males,   com o cora o contrariado que suporta a vida. Neste mundo, dize-me, que têm os homens em sua alma? — o que, em cada manhã, o Pai dos humanos e dos deuses nela puser! Eu também tive por sorte viver entre os homens felizes, mas levado pela fôrça pratiquei muitos atos injustos”... “Ante êsse exemplo, ninguém deve mostrar-se injusto ou impiedoso, mas, antes, em silêncio, desfrutar os favores que os deuses lhes deram”.

Nestas palavras de Ulisses encontramos mais do que a simples indica o de um “paradigma”, um “argumento”, em que se revela a inten o de transportar a moral para o plano da razão, permitindo-se um modo de *reflexão* sôbre o Destino.

(98). — *Od.*, XXII, 412-416.

(99). — *Od.*, XIV, 83-88.

(100). — *Od.*, XVII, 483-489.

(101). — *Od.*, XXII, 373-374.

(102). — *Od.*, XVIII, 129-142.

Sem ocultar as misérias da vida, nem disfarçar o alto pessimismo que nos leva ainda a temer a morte, a moral homérica da *Odisséia* traz para a espiritualidade grega a esperança de um prêmio ao mérito e a nova fé na virtude moral.

“In the *Iliada* each satisfaction of passion or pride is paid for by sorrow or death; the *Odyssey* triumphantly vindicates the divine order, and virtue and vice receive their rewards” (103).

E' o que Aristóteles (104) procura indicar, caracterizando a *Iliada* como um “poema simples e patético” e a *Odisséia* como um poema ético.

LINNEU DE CAMARGO SCHÜTZER

Assistente da Cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

(103). — W. C. Grene, *op. cit.*, pág. 19.

(104). — *Poética*, 1459b.