

## A DESCOBERTA DA MORTE E O MUNDO HOMÉRICO.

---

A insistência com que os historiadores da filosofia apresentam o mundo grego a partir do naturalismo jônio, com breves referências ao pensamento helênico anterior, leva-nos algumas vezes a aceitar a *ordem natural* como a primeira sugestão para um pensamento racional, nela procurando a própria origem da noção de devir.

Este risco, que não é tão grave quando se tem em vista apenas o racionalismo grego, em seu desenvolvimento posterior às vagas de misticismo do século VI, ameaça comprometer o sentido mais profundo da ética grega em que a imagem da morte e a noção de destino têm uma importância especial.

Acreditamos que a própria noção de devir é, originariamente, de conteúdo ético. O seu primeiro aparecimento no pensamento helênico é em termos míticos e transcendentais à vida terrena. O que especialmente preocupa o espírito da Grécia, antes de sua tendência racionalista que só virá a partir das escolas jônia e eleata, é a imagem de uma vida do além, diversamente sentida dentro das várias tradições espúrias que nela se encontrarão. E nessa imagem, há uma noção de devir, nascida de uma meditação sobre o homem e seu destino. Não o devir dentro da existência, mas um devir depois da existência; e a morte é o primeiro termo desse devir. E a própria cosmologia grega nos falará na *morte do mundo* e sua volta ao caos.

Assim é que com relação aos gregos que “llegaron al verdadero descubrimiento de la muerte, que es el que hace entrar a los pueblos, como a los hombres, en la puberdade espiritual” (1), a importância desta descoberta marca precisamente o início da espiritualidade grega e imprime uma significação especial à existência. “Si l’elan de vie détourne tous les autres vivants de la représentation de la mort, la pensée de la mort doit ralentir chez l’homme le mouvement de la vie. Elle pourra plus tard s’encadrer dans une philosophie qui élèvera l’humanité au dessus d’elle-même et lui donnera plus de force pour agir. Mais elle est d’abord déprimante”. . . (2). Este posterior enquadramento da idéia de morte numa filo-

(1). — M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, pág. 57.

(2). — H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pág. 136.

sofia que eleve a humanidade será, em parte, ensaiado pelo platonismo, e constituirá o tema central do cristianismo. Até então, a idéia de morte e a imagem da vida do além permanecem na consciência grega com uma significação altamente pessimista. "The overwhelming consciousness of mortality darkens the whole main current of Greek reflection upon life" (3).

Entretanto, não devemos concluir que o pessimismo revelado especialmente até ao século VI a. C., derivaria apenas de uma peculiar figuração da vida do além, pois se de um lado esta imagem de vida futura serve para explicar a existência, emprestando-lhe uma significação especial, por outro, é nas próprias condições da existência que devemos procurar a sua gênese e seu sentido pessimista.

Ora, "nenhum povo veio à terra tão sereno e coberto de sol como o povo grego nos dias juvenis de sua existência histórica... mas nenhum povo mudou tão completamente a sua noção do valor da vida. O helenismo que termina nas especulações religiosas do neo-pitagorismo e do neo-platonismo considerava êste mundo, que tão alegre e iluminado lhe pareceu a um tempo, como a morada de trevas e erros, e a existência terrena como um período de provações que nunca passaria tão depressa quanto se desejava" (4).

Só mais tarde, a *razão esclarecida* encontraria na morte uma solução para a existência de lutas e sofrimentos. Nesta nova *ciência da virtude*, a morte não aparecerá apenas como o último termo de uma melancolia que arrasta o pensamento grego ao pessimismo e ao desespero; ao contrário, ela aí aparece como o primeiro passo de uma libertação em relação à qual a própria vida se define por uma atitude de serenidade e resignação. Ao sentimento trágico dos antigos e ao sentido heróico da epopéia, vemos substituir-se uma alma idílica e despreocupada que, entretanto, não consegue vencer a nova contradição imposta pela sabedoria moral: a de uma serenidade da razão e de um devenir de lágrimas.

Quando Renan (5) procura ressaltar êste sentido da sabedoria moral que se revela numa serenidade da alma helênica, negando aos gregos um sentido mais profundo do destino humano, apenas nos aparece esta razão esclarecida que não consegue desvendar todo o mistério. Esta mesma tendência em interpretar a alma grega como serenidade, é a que se vê em Paul Valéry (6), ao disserter sobre a angústia de Pascal, onde assinala o contraste entre a angústia do silêncio eterno dos espaços infinitos e a música das

---

(3). — F. M. Cornford, *Greek Religions Thought*, pág. XVI.

(4). — Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, cit. por Unamano, *op. cit.*, pág. 56.

(5). — *Les Apôtres*, págs. 324-328.

(6). — *La Revue Hebdomadaire*, julho, 1923, cit. por Newton Macedo, in "A luta pela liberdade no pensamento europeu", t. I, *A alvorada helênica*, pág. 19.

esferas, como harmonia de razão. Mas a serenidade, que é da razão, não esconde o mistério pascaliano, e na *Antologia* encontramos a mesma angústia: “eu odeio este mundo, por causa do seu mistério” (7).

Chevalier, repetindo as teses de Rohde e Levy-Bruhl (8), encontra na morte o primeiro enigma que aparece ao Homem. “L’homme ne se préoccupe pas de résoudre l’énigme de la vie. Nul ne se demande ce qu’il a pu être ou faire, comme le dit Madame de Noailles d’elle même: *Au temps infini où je n’étais pas née!* Mais tous s’efforcent de percer l’énigme de la mort” (9).

Da importância que a significação da morte assume na explicação da existência, conclui Chevalier: “Deux conceptions de la vie s’affrontent ici, et elles s’affrontent sur le problème de la mort, parce que s’affrontent deux conceptions de la mort elle-même. Pour les uns la mort est un fin, pour les autres elle est un commencement. Et cette perspective change la perspective de la vie tout entière” (10).

Estas duas concepções da morte são, todavia, posteriores ao seu primitivo entendimento como uma simples continuação do presente: “As imagens do além preocupam, em todos os tempos, os espíritos dos homens... Primeiramente, este futuro aparece como uma simples continuação do presente. Os felizes o esperam com alegria e os infelizes, com sombria apreensão. Para os príncipes e nobres, o além é uma série quase ininterrupta de caçadas e banquetes; os servos e escravos nele vêem uma série indefinida de trabalhos pesados” (11).

E’ fácil de ver, nesta primitiva imagem do além, uma interpretação pessimista da existência. Os destinos humanos não só se prolongam para além da morte, mas, também, nesse prolongamento encontram uma legitimação transcendente. Na continuação do presente, além da morte, está implícita a afirmação de que os príncipes e nobres, como os servos e escravos, assim se conservarão em toda a sua existência terrena.

Se ao lado, desta figuração lembrarmos mais que estes destinos são distribuídos pelos deuses, como se verá em Homero, nenhuma esperança de progresso poderá subsistir para uma ou outra existência.

A esta primeira figuração sucede uma concepção da vida futura como retribuição ao sofrimento ou castigo aos crimes cometidos.

(7). — X, 96.

(8). — Cf. E. Rohde, *Psyché*; L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, pág. 83; Olivier Leroy, *La raison primitive*, pág. 20; P. L. Landsberg, *Essai sur l’expérience de la mort*.

(9). — J. Chevalier, *La vie morale et l’au delà*, pág. 43.

(10). — J. Chevalier, *op. cit.*, pág. 40.

(11). — Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. francesa de M. A. Reymond, t. I, pág. 112.

Numa tentativa de explicação mais psicológica — e sem ter em conta que estas imagens, algumas vêzes, coexistem como expressões religiosas de clases diversas, preferindo os príncipes e nobres aceitar o além como continuação de seus privilégios e os servos e escravos como retribuição ao seu sofrimento, Gompers prossegue: “Mas todo futuro é incerto e deixa margem às perspectivas mais diversas: pressentimentos angustiantes, esperanças exaltadas. Pois se o desejo pode ser dito pai do pensamento, a inquietude é a sua mãe; e nos descendentes se encontram os seus traços, em proporções variadas. Quando a vida terrena nos oferece uma abundância de bens, o futuro nos aparece facilmente como o reflexo terno e vaporoso dessa existência; mas quando ela nos dá lugar a pesares e desejos, a fantasia mergulha o seu pincel nas côres da esperança...”. “...Não é difícil perceber os motivos que, no curso dos séculos, produziram uma evolução desta imagem. O último térmo da transformação se encontra nesta concepção da vida futura que podemos designar pelo nome de retributiva. Ora, o primeiro esbôço desta concepção está contido numa observação de fato: que a sorte presente dos individuos é determinada, em muitos respeitos pelas suas disposições intellectuais e morais” (12).

A predominância desta imagem retributiva no pensamento grego difficilmente se encontra dentro da agitada história da Grécia homérica em que a virtude de seus heróis é recompensada, nas batalhas, pela morte. Sòmente na idéia de arrebatamento — onde nem sempre há a virtude, poderíamos encontrá-la. Mas não é só a esperança que nos permite a nova fantasia; mais que a esperança é a própria razão que nos leva, por êsse modo, a explicar os males e a esperar a recompensa.

Já, em Hesíodo, a justificação do sofrimento ou do sacrificio, numa época em que os sonhos do além se confundem com a imagem dos dias melhores de outros tempos, não poderia encontrar-se numa imagem do além que apenas garantisse a continuação do presente. Ao contrário, sòmente a imagem retributiva poderia atender a “um presente saturado em todos os sentidos” que “tanto absorve o futuro longínquo como o passado distante”, como diz Gomperz.

O que nos parece importante assinalar é que esta imagem retributiva não deslocou pròpriamente do pensamento grego a figuração anterior: apenas fêz recuar para os tempos mais felizes o presente que deveria continuar. No desenvolvimento posterior desta primeira opposição veremos nascer na consciência grega, como retribuição aos sofrimentos do presente, a esperança de retorno à *idade de ouro*. Na volta ao passado, que a nostalgia agravada pela ima-

---

(12). — Th. Gomperz, *op. cit.*, págs. 112-113.

gem do presente irá ornar de fantasias, estará uma das soluções encontradas para a alternativa do além.

Para a época de Hesíodo “o presente é triste e o desejo de glória e felicidade leva a imaginação a ornar tanto o passado quanto o futuro. Os homens se voltam com pesar para uma idade de ouro há muito desaparecida” (13).

A importância desta solução está, a nosso ver, numa rudimentar *historização* do além que irá levar o pensamento grego a uma concepção cíclica da História.

A seu lado, e ainda em termos que ultrapassam o plano histórico, encontraremos uma curiosa solução de *compromisso* entre aquelas imagens, e na qual a prece e o sacrifício aparecem como a condição de merecimento junto aos deuses. A superioridade, na terra, dos prediletos dos deuses e seus descendentes há de repetir-se no mundo do além, onde continuarão como superiores aos que “nenhum laço dessa natureza guardam para com os mestres dos destinos humanos”. “E se a prece e o sacrifício têm por fim cativar a complacência dos deuses, é natural que o favor assim conseguido se transporte à sorte futura dos homens” (14).

Destas duas soluções derivam duas tendências que, não se opondo diretamente, marcam os sucessivos impulsos de misticismo e historicismo do pensamento grego, curiosamente comprometidos um pelo outro. A vaga de misticismo que parece vencer em seus mistérios a consciência da Grécia ao século VI, não consegue libertar-se da explicação *histórica* da decadência da alma e de sua salvação pela reconquista de um passado divino. De outro lado, no fatalismo histórico de “Kronos” que se desenvolve como a *roda da existência*, fazendo novamente voltar o passado desaparecido, outra vez se oferecerá ao Homem a *ocasião perdida* ou a oportunidade de salvação.

Na repetição do mesmo curso fatal, a idéia de *Kairós* reintroduz o providencialismo da salvação.

A ocasião perdida — e já passada, novamente será dada ao Homem; e a sua previsão pode ser encontrada no próprio conhecimento do passado que tem uma importância especial na mântica grega.

Homero diz-nos que Calchas conhecia o presente, o futuro e o passado (15). A mântica de Epimênides referia-se exclusivamente ao passado (16), aliás obscuro. “O próprio Hesíodo, ou, em todo o caso o autor do prólogo da *Teogonia* aparece como um profeta, o inspirado, a quem as Musas ensinaram a cantar o futuro •

(13). — Th. Gomperz, *op. cit.*, pág. 144.

(14). — *Ibidem*, pág. 113.

(15). — *Ilíada*, I, 69-70.

(16). — Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1418 a, 21.

o passado” (17). Mas a mântica não é apenas a previsão; “Il s’agit d’expliquer des maux présents par des fautes anciennes inexpiables” (18). O oráculo de Delfos revela a Créonte que a peste que assola Tebas se deve ao assassinio de Laio. O passado não é pois um simples momento de duração — nele está toda a magia do presente — e todo o ideal futuro. A oportunidade perdida — *Kairos*, novamente se oferecerá ao homem: e aos que praticam a Justiça, que é a lei que Zeus deu aos homens, talvez novamente, será dada a idade de ouro.

Na significação da morte e na imagem da vida do além, deveriam estar os primeiros dados da espiritualidade grega para a explicação da existência e seu peculiar sentido pessimista. Entretanto, a variedade de tradições locais correspondente à própria diversidade de origem dos vários povos que constituem a Grécia antiga não nos permite identificar prontamente uma crença comum.

A essa diversidade concorrerão mais as profundas transformações por que passa o mundo helênico e que o levam a uma revisão das tradições mais antigas às quais se vão casando as novidades nascidas de seu próprio desenvolvimento. “Nesse curso tranqüilo, nada foi inteiramente esquecido apesar do muito que se aprendeu” diz Rohde.

“Mas na verdade, as transformações mais profundas da história, da cultura e da religião gregas se produziram, sem dúvida, antes da epopéia homérica, e pode bem acontecer que nesta antiguidade longínqua se tenham produzido os abalos mais violentos que criaram o povo grego tal como nós o conhecemos. Para nós, o mundo grego só começa realmente com Homero. A completa unidade que o helenismo então parece alcançar, tal como se revela nos poemas homéricos, se dissolve, é verdade, no movimento progressivo dos tempos posteriores. Aparecem novas tendências; rasgam-se os véus com que a poesia épica havia tudo recoberto; do mais antigo e do que é novo nascem novas formas que a epopéia não permitira sequer pressentir... A moral e a religião homérica perderam progressivamente o império absoluto que exerciam sobre as almas, mas nunca houve uma ruptura violenta” (19).

Não intentaremos levar além de Homero a nossa investigação, muito embora o mundo grego por êle começado já se situi posteriormente ao *mistério da morte*, e a um tempo em que a imagem feliz do além só aparece fugitivamente (20).

Após Homero, veremos ressurgir tradições a êle anteriores e ultrapassadas pela epopéia — e onde melhor se percebe a impor-

(17). — R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, trad. francesa de Jean Gouillard, pág. 117.

(18). — P. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, pág. 47.

(19). — E. Rohde, *Psyché*, ed. francesa por Auguste Reymond, pág. 93.

(20). — *Od.*, 560 e segs.

tância da imagem do além e da significação da morte para a explicação da vida.

Em Homero, entretanto, o destino da alma não parece ter nenhuma significação moral. “Bien souvent — diz Chevalier, la destinée de l'âme après la mort paraît être tout à fait indépendante de la conduite que l'homme a eue sur la terre, ou bien elle dépend de qualifications sans rapport avec le bien et le mal, le juste et l'injuste” (21). E' precisamente êsse o estado da epopéia na qual a vida do além, admitida apenas como um “desdobramento do eu”, nenhuma significação tem para a conduta do homem, na terra.

Especialmente, na *Iliada*, o bem e o mal, o justo e o injusto, não se encontram por qualquer forma referidos à responsabilidade humana e, a partir daí, a uma especial imagem da vida futura.

A descontinuidade entre êste e o outro mundo, e os arbitrários destinos além da morte impedem qualquer qualificação moral da existência em têrmos de vida futura.

A virtude, em Homero, nada tem de ver com uma especial disposição da alma levada a uma imagem retributiva do além. Ao contrário, a “salvação pela graça”, dispensada em têrmos de predestinação por sangue nobre, domina tôda a literatura dos tempos homéricos em que a virtude é “uma dádiva espontânea da Natureza e dos deuses, uma qualidade inata cuja posse não depende do esforço individual, mas sim do acaso do nascimento ou do capricho divino” (22).

A esta moral que Zilienski chamou filomônica (23) prende-se uma peculiar atitude da consciência moral em que desaparece o indivíduo imerso na sua linhagem.

“Assim como na vida social, nessa época em que a aristocracia de sangue dominava ainda, o filho dum nobre era nobre, *agathos*, e o filho dum vilão, vilão também, *kakos*, assim, no domínio moral, a virtude era um bem que se transmitia por herança, sendo em regra considerado virtuoso aquêle a quem o acaso do nascimento concedera um pai virtuoso” (24).

Freqüentemente os heróis homéricos invocam a sua alta linhagem, não apenas nobre, mas divina. E se à importância dêste *jus sanguinis* lembrarmos mais a contínua e arbitrária interferência dos deuses na conduta humana, torna-se fácil imaginar êste mundo homérico, onde não há qualquer preocupação especial pelo destino da alma, ou pelo além, como fundamento de uma qualificação ética da vida.

---

(21). — *Op. cit.*, pág. 157.

(22). — Newton de Macedo, *op. cit.*, pág. 113.

(23). — *La Religion de la Grèce antique*, pág. 109.

(24). — Newton de Macedo, *op. cit.*, pág. 113.

Mas os deuses de Homero não são todos os deuses gregos, nem a sua religião é tóda a religião da Grécia. O posterior ressurgimento dos cultos populares fará reaparecer, com sua tradição do culto aos mortos, uma peculiar imagem do além com significação moral para a existência.

A ausência, na poesia homérica, de uma preocupação ética em que a conduta do homem se refira de algum modo a uma imagem do além, torna-se mais compreensível se lembrarmos as limitações próprias aos cultos olímpicos que procuravam, em lugar da comunhão com a divindade, uma simples “conformação lógica da Razão humana com a Razão universal”.

Neste culto olímpico, estava presente a imagem de uma ordem que já na *Odisséia* se torna a *ordem racional* e à qual correspondia uma *ordem social* em que apenas a nobreza despertava a atenção. E’ o que observa Pettazzoni, ao dizer que a poesia de Homero “é uma poesia *cavaleiresca* destinada a uma sociedade de *senhores* para os quais somente aquelas figuras pareciam dignas de homens de ilustre linhagem, entregues às armas e ao mar. Esta religião ignorava conscientemente a religião do pobre camponês debruçado sobre a terra; e ainda mais se inclinava a escamotear as sombrias realidades da morte e do miserável destino da alma” (25). “The relation of the Homeric sovereign to his princes was, in fact, a feudal one. Olympus repeats the same form of government. There Zeus is monarch simply because he wields the thunder. When Heré wishes to rebel, Hephaestus advises her to submit because Zeus can root up the world, or hurl them all from the crystal parapet of heaven. Such, then, in the society of Kings and princes in Homer. They stand forth in brilliant relief against the background, gray and misty, of the common people. The masses of the nation, like the chorus in tragedy, kneel passive, deedless, appealing to heaven, trembling at the strokes of fate, watching with anxiety the action of the heroes. Meanwhile the heroes enact their drama for themselves” (26).

O escamoteamento das sombrias realidades do além — e, aliás, também da realidade social, levará a poesia homérica a incertezas que por si mesmas revelam o quanto a exaltação da vida houvera desviado dos grandes senhores a realidade da morte e do destino da alma.

Não se encontra em Homero uma resposta ao “problema inquietante do Além” que irá marcar o misticismo dos séculos posteriores no qual ressurgem os antigos cultos populares.

---

(25). — R. Pettazzoni, *op. cit.*, pág. 49.

(26). — J. A. Symonds, *Studies of Greek poets*, vol. I, pág. 8.



O processo geral de humanização do divino leva o herói homérico a um desmedido amor pela vida, mesmo quando ela lhe parece “um vale de sombras e lágrimas”.

Se a epopéia nos mostra um mundo em que os grandes senhores vivem alheios ao mundo dos mortos, nem por isso ela consegue livrar êsses senhores do terror que a morte lhes inspira, levando-os ao amor à vida.

“A convicção naturalista — diz Newton de Macedo, depois de acentuar a presença de uma visão naturalista na religião homérica, da maior valia da vida terrena em comparação com a vida do Além, tendo por consequência a maior atenção dedicada àquela, manifesta-se claramente na circunstância de o gênio transfigurador de Homero não ter conseguido depurar a noção primitiva de alma das contradições de que enfermava. Como Erwin Rohde o mostrou, na sua monumental *Psyché*, ao estudar a evolução, na Grécia, da crença na imortalidade, os poemas homéricos refletem ainda a modalidade primitiva dessa crença. A alma é ainda concebida como uma espécie de *duplo* do eu; e embora sobrevivendo a êste, já diminuída, tornada numa sombra espectral, insensível e sem vontade, o seu destino é também figurado de duas maneiras logicamente contraditórias: em certos passos da escatologia homérica a alma continua ligada ao corpo; noutros, libertas dos corpos, as almas, rebanhos de sombras tendo como pastores as divindades ctônicas, vão reunir-se num país longínquo, inacessível”... “A mesma incerteza se nota, revelando a mesma falta de preocupação pelo problema do Além, no que diz respeito à localização do país dos mortos”... “A mesma confusão se observa ainda na diversidade dos nomes da região dos mortos: o Tártaro, região sombria onde os deuses precipitam os seus inimigos, o Hades, além do rio Oceano, e para além dêste também os Campos Elísios onde alguns favoritos dos deuses levam uma vida fácil, numa sorridente paisagem, sem chuvas, sem neves, sem longos invernos”... “O problema das sanções futuras teve também em Homero soluções contraditórias; os deuses, umas vêzes julgam dentro de um critério de moralidade, outras vêzes limitam-se, caprichosamente, a castigar os seus inimigos pessoais e a recompensar os seus favoritos” (27).

Será conveniente lembrar que a *sanção futura* nada tem de comum com o *juízo final* e as penas do inferno, numa vida do além. A punição se realiza neste mundo; e a justiça de Zeus é mais de natureza penal que moral. Na verdade, não se encontra em Homero — pelo menos de maneira a permitir-nos uma doutrina de recompensa, uma idéia de justiça em que à virtude se dispensa o prêmio. Sua idéia de justiça limita-se à punição do mal, e mesmo

(27). — N. de Macedo, *op. cit.*, págs. 71-72-73.

esta certeza nem sempre existe. Menelau, convencido da excelência de seu propósito em punir a seu adversário que violara as leis da hospitalidade, para assim dar exemplo às gerações futuras (28) termina por duvidar da justiça de Zeus que não lhe permitiu castigar a um culpado (29) de quem somente conseguira com seu dardo, rasgar a túnica. Uma explicação para o insucesso de Menelau pode ser encontrada nas consoladoras palavras de Agamenon a seu irmão ferido por Pândaro, depois de prometida a trégua e seladas as promessas: “não, não foi em vão que se assinou o tratado com sangue de cordeiro”. . . “Se o deus do Olimpo não interveio ao mesmo instante, êle o fará mais tarde; e êles pagarão, com grandes jurros (o preço de sua perjura), por suas cabeças, pelas de suas mulheres e de seus filhos. Pois disso estou certo em espírito e coração: um dia virá em que perecerá a divina Tróia, e com ela Príamo, o bom lanceiro, e todo o seu povo; e Zeus o filho de Cronos, no alto assentado, de sua etérea morada haverá de agitar sobre todos sua égide negra, indignado pela traição cometida. E tudo haverá de ser cumprido” (30). Se a justiça de Zeus pode tardar, permitindo que Menelau dela duvide, é certo que não faltará; e por sua demora se tornará mais terrível. A perjura parece ser o crime mais grave em Homero. Além dela, somente o insulto aos deuses: “Commettre l’injustice, manquer de loyauté, c’est s’attirer, sans faute, la haine du ciel et sa vengeance; a plus forte raison outrager la divinité elle-même directement” (31).

Na *Odisséia*, a justiça divina se dilui na acusação das faltas humanas, e a figura de Zeus como distribuidor de castigos é menos visível. Um dia, Zeus lamentava aos demais deuses que os homens lhes imputassem todos os males, algumas vezes mesmo contra a vontade dos céus, quando êstes males se deviam a sua própria perversidade (32). E’ que já na *Odisséia* se anuncia uma ordem natural entre os crimes e castigos ou para os males que êles trazem, entendendo-se a justiça divina, como a dos homens, como guardas dessa ordem. E’ o que se vê no apêlo de Telêmaco a Themis (33), deusa da ordem e da equidade. Nestor nos conta que o desastre dos gregos em que tantos pereceram pela vontade de Zeus se devia a que “nem todos foram sábios e justos” (34). Sômente Ulisses se salva da vingança de Hélios (35), pois somente êle não tomara parte no crime de seus companheiros — e mesmo assim vemos

(28). — *Il.*, III, 351.

(29). — *Il.*, III, 365.

(30). — *Il.*, IV, 158-168.

(31). — A. Rousset, *La Religion dans Homère*, pág. 187.

(32). — *Od.*, I, 32.

(33). — *Od.*, II, 66.

(34). — *Od.*, III, 133; IV, 173.

(35). — *Od.*, VII, 249; XII, 349.

perseguir-lhes a cólera dos deuses (36). Como curiosidade e sem grande significação moral, a menos que se tenha em vista que os castigos dispensados pelos demais deuses poderiam perturbar a ordem guardada pela justiça de Zeus, vemos Poseidon pedir a Zeus, seu irmão, consentimento para castigar as injúrias recebidas dos feácios, ao que respondeu Zeus: ...“tens sempre o infalível poder de vingar-te, faze como desejas e como teu coração ordenar”, — ao que Poseidon responde — “Já teria tomado a vingança que dizes se não temesse tua cólera e não evitasse despertá-la (37). A descrença no poder da justiça — ou vingança divina, parece ser o maior dos crimes (38) e a morte é a pena máxima que se lhes assinala (39), pois a punição divina parece a Laertes a própria prova da existência dos deuses (40). Os limites desta vingança, quando em nome dos deuses ela se exerce pelos homens, mostram bem uma consciência mais evoluída da justiça divina que ultrapassa a simples noção de vingança assinalando-lhe uma proporção para com o crime. Atena ordena a Ulisses que massacrava os parentes dos culpados: “Pára! Termina a luta, nesta guerra indecisa, para não despertares a ira de Zeus todo poderoso, e filho de Cronos” (41).

De qualquer modo, as contradições anotadas, que mais se acen-tuariam e se tornariam mais numerosas se nos referíssemos indistintamente à *Iliada* e à *Odisséia*, revelam, pelo menos, que os temas em questão ainda existem, como crenças, nos tempos de Homero. Não se poderá, nessas diversas crenças populares que apenas se refletem em Homero, procurar uma ou outra *crença homérica* na vida do além. E nem mesmo constituem elas a semente de onde, mais tarde nasceriam os *deuses das cavernas* e as religiões dos mistérios que, como demonstra Rohde, provém de outras tradições e especialmente do culto de Dionísio, da Trácia.

Éstes novos cultos iriam encontrar entre os camponeses esquecidos da epopéia, uma alma inquieta, à procura de uma significação da morte e de um destino do além. E de tal sorte a epopéia homérica se distancia do pobre camponês debruçado sôbre a terra, o qual, aliás, será o grande tema de Hesíodo, que Pettazzoni não hesita em afirmar: “Homero marca, com relação à religião dos mortos uma espécie de solução de continuidade, a interrupção de uma linha que de um lado se perde no seio da idade miceniana, nos tempos pré-históricos, e de outro, prossegue através dos séculos posteriores. Esta interrupção, mais aparente que real, permite-nos pensar que

---

(36). — *Od.*, XIX, 275; XIV, 305.

(37). — *Od.*, XIII, 127.

(38). — *Od.*, XX, 215.

(39). — *Od.*, XXII, 39; XIII, 63.

(40). — *Od.*, XXIV, 351.

(41). — *Od.*, XXIV, 544.

a descontinuidade superficial poderia bem esconder uma continuidade intacta a um nível mais profundo (42).

Enquanto Rohde encontra na epopéia um marco decisivo de libertação do pensamento grego das crenças supersticiosas do além, Pettazzoni não vê em Homero mais que a expressão particular de uma religião de senhores, acentuando uma continuidade inviolável a um nível mais profundo. “Este nível — diz Pettazzoni, nós o encontramos realmente na mãe pátria onde, aos monumentos funerários de Micenas sucedem os de Dipilon que representam, apesar da diferença eventual de ritos, a continuidade da religião dos mortos” (43).

Ao lado desse trecho, e para bem caracterizar o sentido da epopéia homérica, convém transcrever de Rohde: “Assim, a sociedade homérica vive em bela serenidade; ela não conhece os espectros noturnos”... “Nela a morte não inspira nenhum medo ao vivo... O seu mundo é governado apenas pelos deuses, que não são pálidos fantasmas mas seres robustos de quem o poder se estende ao longe...” (44).

Nesse trecho o que Rohde tem em vista é o mundo dos mortos e não propriamente a morte que mais do que o grande terror que inspira aos heróis homéricos é também, como o destino, irremediável.

E' em razão do terror que ela inspira que a vida, apesar de triste, vale a pena ser vivida. Não encontramos em Aquiles nenhuma indicação de felicidade, na terra; entretanto, é ele que nos diz preferir: “como servo de bois, viver a serviço de outrem, de um pobre rendeiro, sem grandes posses, a reinar sobre os mortos, sobre todo esse povo extinto” (45).

Uma das grandes dificuldades em justificar-se o pessimismo que serve de clima a toda a epopéia homérica, ao lado de sua insistente exaltação da vida, quando é certo que esse mesmo pessimismo agravado nos séculos posteriores nos leva a preferir a morte, está precisamente na ausência de uma teologia moral que possa garantir, no além, pelo menos o descanso e a libertação do sofrimento (46). A fragilidade da vida e o aniquilamento final são duas noções de igual desespero que imprimem à epopéia uma patética melancolia que o *grandioso* heróico não consegue esconder. Apolo fala dos homens como seres: “semelhantes às folhas que ora vivem cheias de brilho, comendo o fruto da terra, ora se consomem e caem no nada...” (47) e Zeus, ao referir-se à condição dos mortais não

(42). — R. Pettazzoni, *op. cit.*, pág. 49.

(43). — *Op. cit.*, pág. 49.

(44). — *Op. cit.*, pág. 9.

(45). — *Od.*, XI, 489 e segs.

(46). — *Od.*, XI, 541-542.

(47). — *Il.*, XXI, 464-465.

encontra comparação para a miséria do homem: “nada mais miserável do que o homem entre todos os seres que respiram e caminham, sôbre a terra” (48).

Apesar dêsse pessimismo que, em Solon ou Teognis, nos fará ter por maior das dádivas a de nunca ter nascido, nem sempre sabem os heróis homéricos suportar a visão da morte sem antes suplicar a vida (49).

Outra dificuldade que nos impede de justificar a súplica pela vida que mais de uma vez aparece como último lamento dos heróis homéricos, é a maneira irremediável por que a morte é referida, determinada pelo destino e além do arbítrio humano. “A morte e o destino o possuem”, “a morte e o negro traspasso te esperam” (50). Outra vez, ao tentar arrebatá-lo dos troianos o corpo de Pátroclo, diz o poeta dos heróis da empresa: “Pobres loucos, a mais de um, sôbre êste corpo, Ajax arrebatará a vida” (51). A morte ultrapassa o próprio poder dos deuses; e ao lado do lamento de Tetis ao pensar que não mais verá seu filho amado, o grande Aquiles (52), o próprio Zeus haverá de aceitar um destino que irá ferir seu filho Sarpedão... Ao ver-lhe hesitar o coração que com piedade exclama “meu coração está ansioso e no meu íntimo agita um duplo destino”, Hera lhe responde: “Que? Um simples mortal, já há muito prometido a seu destino, quererias livrar da morte?” (53).

O próprio Aquiles que não esquece sua descendência divina, tem a morte por irremediável: “Eu mesmo, não vês como sou grande? — descendo dum nobre pai, e uma deusa foi minha mãe e apesar de tudo, a morte pende sôbre minha cabeça, e o imperioso destino... Manhã virá — ou tarde, ou meio-dia —, em que, no combate, me arrebatará também a mim a vida” (54).

A fatalidade da morte, e a geral resignação que Homero procura encontrar para os seus heróis num curioso racionalismo que os distancia do *mundo dos mortos* sem contudo libertá-los do terror da morte, não impede que o filho de Alastor suplique a vida a qualquer preço: “E’ Troo, filho de Alastor, que vem cair aos seus joelhos, na esperança de que, fazendo-o prisioneiro, êle o poupe, e, em lugar de matá-lo, lhe deixe a vida... Pobre tolo, não sabe que não

---

(48). — *Il.*, XVII, 446-447.

(49). — O exemplo de Penélope, *Od.*, XX, 61-65, 79 e segs., que em seu sofrimento aspira ou à morte imediata ou ao arrebatamento, marca uma evolução do pensamento homérico e não serve como negação ao amor à vida tantas vezes revelado na *Iliada*.

(50). — *Il.*, XI, 443-444.

(51). — *Il.*, XVII, 236.

(52). — *Il.*, XVIII, 59-60.

(53). — *Il.*, XVI, 435-442.

(54). — *Il.*, XXI, 108-112.

será ouvido... (55). O terror que a morte inspira a Licaão: "...aproxima-se, assombrado, quer tocar-lhe os joelhos, e seu coração, acima de tudo, deseja escapar à morte cruel e ao negro traspasso"... (56) leva-o a esquecer a solidariedade ao seu irmão Heitor: "não me mates; não saí do mesmo seio que Heitor, que matou o teu bom e forte amigo" (57).

A súplica pela vida, que por várias vèzes aparece entre os heróis homéricos, não deriva, a nosso ver, de qualquer sentimento de alegria e encantamento pela existência. Mesmo o sentido heróico da epopéia não é suficiente para dar aos seus personagens uma realidade além do humano, vítimas que são das mesmas vicissitudes. E' simplesmente o terror da morte que lhes inspira a súplica. E se além de uma simples oposição lembrarmos o cenário que lhe é próprio — o das guerras, — veremos como se enriquece a contradição, aparecendo a morte como a derrota e a vida como a vitória. Mesmo assim, o sofrimento e a melancolia parecem vencer a alegria da vitória. E' o que observa Newton de Macedo: "Já na *Iliada* que tem como estribilho a morte próxima, inevitável de Aquiles, encontramos a cada passo repetida a nota melancólica da fragilidade do destino humano, um grito de ternura e de sofrimento, uma melancolia ampla, universal, um sentimento de profunda compaixão pelas dores e pelas lágrimas da humanidade, sentimento que, dominando o clamor das batalhas e a alegria da vitória, atenua a distinção entre gregos e troianos" (58).

Esta maneira pela qual a morte é referida e a indisfarçável fraqueza de alguns heróis em suportá-la testemunham a visão desconcertante de um além de quase total aniquilamento.

\* \*  
\*

Antes, porém, de procurar a noção de alma e seu destino, — ou de vida do além, em Homero, convém explicar porque ela aparece independente de conduta do Homem na terra e sem relação alguma com o bem e o mal, com o justo ou injusto.

Veremos a seguir, que o heróico e o grandioso de tal modo dominam a epopéia que o maior dos males — a morte, encontra nesse clima uma razão: a glória da posteridade. Apesar do terror que inspira, ela é própria do destino e assim aceita com resignação.

Essa mesma noção de destino, como arbítrio dos deuses, servirá para explicar os demais males, raramente existindo — e só na *Odisseia*, uma referência às faltas humanas. Em princípio, tal co-

(55). — *Il.*, **XX**, 463 e segs.

(56). — *Il.*, **XXI**, 64-66.

(57). — *Il.*, **XXI**, 95-96.

(58). — *Op. cit.*, págs. 14 e 15.

mo os deuses distribuem os bens dêste mundo, também êles reparam os males.

Príamo chora a morte de seu filho Heitor, e, Aquiles que lamentava a de seu amigo Pátroclo, diz-lhe: “De nada vale lamentar a dor que gela os corações, pois essa é a sorte que os deuses, que vivem alheios a todo cuidado, decretaram aos pobres mortais: a de viver em pranto. No solo de Zeus dois tonéis se acham postos: um contém os bens e outro, os males que nos dispensa. Aquêlé a quem Zeus tonante dispensar a mistura de suas dádivas, encontrará hoje a desgraça e amanhã a felicidade. Mas aquêlé a quem Zeus só distribui misérias, êle o tornará vítima do escárneo; a fome devoradora o perseguirá pela terra imensa, não sendo estimado nem por deuses nem pelos mortais. E’ assim que a Peleu, já em seu nascimento, os deuses dispensaram esplêndidas dádivas, fazendo-o maior do que todos os homens em felicidade e riquezas... e embora mortal, dos céus recebeu uma deusa por espôsa. Entretanto, também a êle a divindade, a seguir, infligiu a desgraça não lhe dando filhos que o reino pudesse herdar; mas sòmente um único filho destinado a cêdo morrer. E agora, pois que me encôntro em Tróia, longe da pátria, causando-te desdi’as, a ti e aos teus filhos, não estou perto dêle para cuidar da sua velhice. E tu também, velho ancião, pelo que soube, já fôstes feliz... A todos sobrepujava, diz-se, com tesouros e filhos; e eis que os habitantes do Olimpo te enviaram esta desgraça e por tôda a parte, em tórno aos teus muros, batalhas e mortes! Não atormentes sem tréguas a tua alma” (59).

Os destinos humanos são assim, em Homero, arbítrio de Zeus que “distribui — diz Helena, os bens e os males a cada um, pois êle é todo poderoso” (60).

O discurso de Aquiles a Príamo, em que se revela o que há de essencial na doutrina homérica sôbre a distribuição dos bens e dos males, não nos permite entrever nenhuma justiça na distribuição dos destinos. Entretanto, a figura justiceira de Zeus aparece várias vêzes na *Iliada* e na *Odisséia*, como já vimos. Mas o conteúdo moral que se pode aí encontrar é pequeno e quase desaparece anie a idéia dominante do Destino. Por outro lado, — é o que nos importa por ora lembrar, a justiça de Zeus se realiza neste mundo; e seu castigo é um mal acontecido nesta vida, sem qualquer referência às penas eternas numa vida do além. O destino da alma não tem nenhuma significação moral, nem mesmo como prêmio à virtude, uma vez que a justiça divina só existe como punição.

E’ o que justifica a ausência, na epopéia, de qualquer preocupação pelo além, e a sua doutrina da imortalidade — de uma

(59). — *Il.*, 525-549.

(60). — *Od.*, IV, 236.

imortalidade, aliás, relativa, em que predomina o sentimento de resignação. Pátroclo que já experimentou a morte, diz: “o odioso traspasso já me enguliu”, e Aquiles, ao tentar abraçá-lo, fala com espanto (61): “Ah! sem dúvida, um não sei que ainda vive no Hades; uma alma, uma sombra, na qual, entretanto, já não habita o espírito”. Aquiles refere-se aos mortos como “fantasmas invisíveis dos humanos exauridos” (62). “Os mortos são cabeças sem fôrças” (63) “sêres sem nervos”, iguais a sombras. A visão desconcertante do além é dada no patético encôntro de Ulisses e Anticlêia: . . . “A saudade e a ternura que a mim dedicavas, tiraram-me a vida” — diz Anticlêia ao seu filho Ulisses que a seguir nos conta: “Assim ela dizia e, meditando em suas palavras, desejava, ao menos, apertar entre meus braços a sombra de minha mãe desaparecida. Por três vêzes a ela atirei-me e, com todo meu coração, queria agarrá-la; e por três vêzes ela se desvaneceu de meus braços, semelhante a uma sombra ou a um sonho. A angústia, maior que antes, apoderou-se de meu coração e, dirigindo-me a ela, disse-lhe estas palavras aladas: — Minha mãe, por que de mim te vais abraçando, possamos nós dois suportar os gelados lamentos! . . . A nobre Perséfone, ao despertar a tua sombra não quis mais do que multiplicar a minha pena e o meu sofrimento? Assim disse e a Augusta mãe me respondeu: Ah! meu filho, o mais infeliz dos sêres! Não! A filha de Zeus, Perséfone, não quis enganar-te! Mas para todos nós, quando a morte nos toma, êste é o destino fatal: os nervos já não prendem nem a carne, nem os ossos; tudo cede à energia da chama ardente quando a alma abandona a branca ossatura; e a alma voa e se vai como um sonho” . . . (64). Das ágeis pernas de Agamenon não restam nem fôrças nem músculos (65). Privados de todo sentido, nada podem os mortos, embora no Hades “se encontrem tôdas as preocupações e rancores dêste mundo” (66). Esta última referência parece incompatível com a noção de quase aniquilamento da alma que domina a teologia homérica; mas o que aí se tem vista é apenas a representação da vida futura sem ação, e apenas como uma continuação da vida terrena em dores e sofrimentos. E’ o que permite a aproximação da idéia de Hades mais a inferno que a Paraíso. Mesmo assim a dificuldade permanece.

De qualquer modo, e apesar de tôdas as dificuldades em saber-se ao certo o que significa a vida do além para Homero, pode-

---

(61). — *Il.*, XVIII, 78-79; 100-104.

(62). — *Od.*, XI, 489.

(63). — *Od.*, XI, 49.

(64). — *Od.*, XI, 204 e segs.

(65). — *Od.*, XI, 393-394.

(66). — *Od.*, XI, 541-542.



mos dizer que não há, na sua noção de imortalidade, qualquer conteúdo moral.

A própria ausência, na epopéia, de uma esperança além do Destino, que por si responde a tôda inquietação, haveria de impedir uma imagem retributiva do além que não existe na epopéia. E' o que bem observa Rohde: "A idéia de Homero sôbre a vida apagada das almas dos mortos é fruto da resignação, não do desêjo. O desêjo jamais teria imaginado um estado que não oferecesse ao homem, depois da morte, nem continuação da ação nem repouso das fadigas da existência, mas que faz peregrinar a sua psique, inquieta e sem rumo; um estado que lhe deixa a vida, é certo, mas sem nenhum conteúdo que possa torná-la digna de ser vivida" (67).

Os heróis da epopéia não escondem o sofrimento que os deuses impuseram aos homens, nem nos falam da alegria e dos prazeres da vida. E nem mesmo a condição humana que contrasta com a felicidade dos deuses (68), os leva a preferir a morte. Mas rão é difícil compreender a alienação do além em que vive o mundo homérico, apesar de as vicissitudes da existência imprimirem uma significação pessimista à vida, se tivermos presente o caráter "cavaleiresco" da epopéia em que se reduz o mundo homérico e onde apenas vivem os fortes e poderosos. Nesse mundo, a tentação da morte em nada perturba a serenidade em que vivem os poderosos que encontram na ação o prazer e a dignidade da existência terrena". "Tudo o que podemos concluir — diz Rohde, é que a inaginação religiosa dos gregos em meio dos quais cantava Homero, tomara uma direção tal que a fé nos espíritos e nas almas não encontrava ali nenhum alimento" (69). A morada dos mortos é inacessível aos vivos e êles em nada podem intervir na existência inteiramente entregue às mãos dos deuses. A alma, uma vez chegada ao Hades, já não tem qualquer significação; e a sua existência, como um desdobraimento invisível do eu e que irá quase desaparecer com a destruição final do corpo, não pode ter nenhuma significação para a vida moral.

E' verdade que na passagem dos funerais de Pátroclo, por exemplo, vemos reaparecer, com hesitações, é certo, ritos destinados a acalmar a alma de um morto e sua cólera. Entretanto, esta alma se encontra *ainda* no lugar do sacrifício, à frente ou perto da morada do Hades. De qualquer modo, a solenidade dos ritos contrasta com a idéia que Homero, outras vêzes, tem da alma; e Rohde prefera, acentuando a concepção homérica da alma, que, separada do

(67). — E. Rohde, *op. cit.*, pág. 56.

(68). — "O mesmo contraste entre a felicidade dos deuses que vivem facilmente e a perturbada existência que êles deram aos homens, reaparece nos hinos homéricos a Apolo Pítico e a Demeter" (Newton de Macedo, *op. cit.*, pág. 15).

(69). — E. Rohde, *op. cit.*, pág. 35.

corpo se torna um *nada*, ver nesses ritos e cerimônias um sacrifício às divindades: “Se, em tais holocaustos, vemos uma oblação às divindades ctonianas e freqüentemente também às do Olimpo, não temos direito de atribuir outro valor às cerimônias realizadas em honra de Pátroclo” (70).

Independente de qualquer interferência ou ação dos mortos que nem sequer continuarão uma “existência”, não poderia a vida terrena ser julgada com o recurso de qualquer imagem do além. A sua significação estará inteiramente nas mãos dos deuses.

E no próprio desenvolvimento da epopéia, vemos a passagem de uma primeira concepção da interferência arbitrária dos deuses a uma ordem superior e racional, na qual o próprio sofrimento aparecerá também como a consequência de uma falta humana.

As afirmações de que o quinhão do mortal é o de viver em lamento, de que Zeus dispensa como bem lhe agrada, a felicidade ou a desgraça (71), que ao homem cumpre aceitar o que Zeus ordenou (72), vemos opor-se que erradamente o mortal considera os deuses como autores dos males que a sorte lhes destinou e que eles mesmos aumentam, por sua estultície (73).

As misérias e a fragilidade da vida que, em lugar da esperança retributiva do além, levam, em Homero, ao abandono à vontade divina, aparecem como consequentes às próprias faltas humanas na medida em que se anuncia na própria epopéia, um mundo que é a *boa ordem*. “O grego de Homero sente muito profundamente a sua dependência a poderes que agem fora dêle; lembrar-se desta dependência e submeter-se ao seu destino, constitui a sua piedade. Acima dêle reinam os deuses; o seu poder provém da magia e muitas vezes é um simples prazer sem sabedoria, mas vai aparecendo a concepção de uma ordem geral do universo; começa-se a perceber que os incidentes da vida dos indivíduos e do mundo, por mais enredados que possam parecer, se sujeitam a uma vontade superior (*moira*); o poder arbitrário do demônio particular é limitado pela vontade do maior dos deuses. Anuncia-se a crença de que o mundo é um *Kosmos*, ou *boa ordem*, algo de parecido ao que os Estados dos homens se esforçam por criar. Em presença desta maneira de ver as coisas, a crença na atividade desordenada de espectros não podia prosperar; na realidade, o que é próprio desta crença é deixar tôda liberdade ao capricho e a malícia dos poderes invisíveis, fazendo-as agir de encontro ao que é verdadeiramente divino e sem nenhuma ligação com o conjunto da natureza. O elemento de crença nos espíritos e espectros é o irracional, o inexplicável; e o que

(70). — *Op. cit.*, pág. 4.

(71). — *Od.*, XVIII, 129; II., VI, 146; XXI, 464; XXIV, 525.

(72). — *Od.*, VI, 188.

(73). — *Od.*, I, 32.

há nela de aterrorizante é a instabilidade das formas que ela toma. A religião homérica vive no racional; seus deuses são plenamente concebíveis para a inteligência grega; suas formas e atitudes são perfeitamente nítidas e nitidamente acessíveis à imaginação helênica” (74).

A importância deste racionalismo que Rohde acentua a ponto de nele encontrar, ao lado de uma tendência *leiga* uma longínqua ameaça a todo o mundo de criações plásticas da Antiguidade, fazendo perecer a “mitologia do homem interior”, só se revelará aos séculos posteriores com a criação da ciência da natureza e da filosofia.

Nos primeiros tempos que se seguem à epopéia, as vagas de exotismo irão suplantá-lo, e, dentre elas, especialmente o culto exaltado de Dionísio, ao lado do ressurgimento dos cultos agrários.

Esta circunstância que, historicamente, se explica pelo recuo da cidade e declínio da aristocracia (75) fazendo “rasgarem-se os véus de que a poesia épica havia tudo recoberto, e reaparecer, muitas vêzes, o elemento antigo” (76) nos permite perguntar: até que ponto o racionalismo homérico respondia, mesmo com resignação, à inquietude da alma grega que das misérias e fragilidade desta vida procurava no destino das almas uma recompensa para a existência?

Ao lado do aniquilamento da alma que parece constituir um tema próprio de Homero, encontramos na própria *Odisséia* a promessa de retôrno às Ilhas dos Felizes, feita por Proteu a Menelau: “quanto a ti, ó! divino Menelau, descendente de Zeus, o teu destino não é o de sujeitar-se à sorte comum nem o de morrer no Argos... mas os deuses te enviarão aos confins da terra, num prado elísio... Lá será dada aos humanos uma vida fácil... E este será o teu destino, porque és espôso de Helena e filho de Zeus” (77).

A dificuldade em conciliar estes dois destinos da alma — embora se trate de uma indicação única nos poemas homéricos, e introduzida talvez posteriormente (78), se resolve na promessa de que os prediletos dos deuses não sofrerão a morte e serão transportados aos confins da terra sem que suas psiques se separem de seus corpos. A descrição deste prado elísio, sem neve nem longo inverno (79) se aproxima da própria morada dos deuses, no Olím-

(74). — E. Rohde, *op. cit.*, págs. 35-36.

(75). — R. Pettazzoni, *op. cit.*, caps. III e IV.

(76). — E. Rohde, *op. cit.*, pág. 93.

(77). — *Od.*, 561-569. Ainda que o último verso seja repudiado pela crítica, êle marca, da mesma forma, uma tradição, ou um ensaio de explicação.

(78). — F. Nietzsche, *Anm. Zur Odyssee*, III, pág. 352, citado por Rohde, *op. cit.*, pág. 57.

(79). — *Od.*, IV, 566-568. Compare-se a descrição deste *paraíso*, com a que aparecerá em Hesíodo, para alguns dos heróis da quarta idade (T. e D. 171 e segs.).

po (80), o que nos permite logo distinguir os *Campos Elísios* do *Hades*. Neste país não habitarão as almas dos mortos mas sòmente aquêles que para lá se transportaram com o seu corpo, pois, assim poderão desfrutar as alegrias da vida (81).

Contra os argumentos que pretendem ver nessa passagem uma contribuição espúria ao pensamento homérico, e mesmo posterior — o que, aliás, é de pouca importância para o que temos em vista neste trabalho, lembramos as inúmeras vêzes em que, na *Iliada* os prediletos dos deuses são por êles arrebatados (82) ou “tornados invisíveis” aos mortais.

E’ curioso perceber que a idéia de aniquilamento da alma, no *Hades*, impedindo qualquer figuração moral da existência com relação ao além não conseguiu prevalecer a ponto de negar para os prediletos dos deuses uma vida imortal.

Entretanto, esta vida imortal que pressupõe a imortalidade também do eu visível ou corpóreo, não aparece rigorosamente como a continuação do presente. Há nela também uma esperança retributiva. E’ o que se vê, por exemplo, em Penélope que aspira, em seu sofrimento, ou à morte imediata ou ao arrebatamento (83). E’ de pouca importância saber, para o nosso propósito, se êste desejo de morte se opõe ao de arrebatamento que no caso de Penélope deveria conduzi-la às portas do reino dos mortos. Mesmo aí — na prece de Penélope, pode entender-se que o seu arrebatamento se opõe à morte e à morada no *Hades*. Em todo o caso — e é o que nos parece mais importante nessa passagem, a libertação desta existência de dor aparece de uma ou outra forma, como retribuição ao seu sofrimento. Penélope aspira a êste arrebatamento que é uma crença homérica, porque a terra dos vivos lhe parece insuportável.

O *Hades* e os *Campos Elísios* (84) permanecem assim como os dois destinos possíveis; mas êste reino divino que é a morada da felicidade sòmente é dado ao homem a quem o próprio Zeus, em cujo nome agem as demais divindades, concedeu a graça de torná-lo também *deus* ou *imortal*.

Vemos bem a independência pelo menos, na *Iliada*, entre a conduta dos homens e a vida do além que não guardam entre si nenhuma relação de qualificação moral. Da crença de que os deuses podem dispensar a imortalidade aos mortais, recebendo-os em

(80). — *Od.*, VI, 43-45.

(81). — *Od.*, IV, 565.

(82). — O arrebatamento de Paris por Afrodite, *Il.*, III, 380; de Enéias por Apolo, V, 334; de Ideu por Hefesto, V, 23; de Heitor por Apolo, XX, 443; de Enéias por Poseidon, XX, 325; de Agenor por Apolo, XXI, 596; Sarpedão por Zeus, II, 436 e outros.

(83). — *Od.*, XX, 61-65, 79 e segs.

(84). — A rigor, os *Campos Elísios* são, já em Homero, uma morada especial destinada aos que foram raptados pelos deuses, e não a própria morada dos deuses em que vivem os imortais. A identificação do texto refere-se a crenças anteriores a Homero.

seu reino, não pode o homem esperar mais do que êsse *milagre* para o qual em nada deverá contribuir.

A dispensação arbitrária de Zeus aparece claramente quando Nausicaa, dirigindo-se a Ulisses, explica: “E’ o próprio Zeus Olímpico que dá superioridade aos homens, sejam êles bons ou maus, e a cada um como bem lhe apraz; o teu quinhão foi dado por êle, e tens que suportá-lo” (85).

Poderíamos mesmo notar um indisfarçável egoísmo dos deuses neste mito do arrebatamento: Calipso quer tornar Ulisses “imortal e sempre jovem” (86) não em retribuição aos seus méritos nem para atender à sua aspiração, *mas para que êle permaneça sempre ao lado dela*.

Êste preço da imortalidade, e pelo qual não cabe ao mortal decidir-se, repete-se outras vêzes na *Iliada* e na *Odisséia* (87); o que nos permite prevenir-nos contra sua aproximação a um paraíso de justos.

Trata-se de um mito de indiscutível importância na epopéia quer como criação nova ou nova expressão de tempos anteriores. Se de um lado se opõe ao *racionalismo* com que em Homero se destrói todo o mundo de criações plásticas da Antiguidade, de outro é a única alternativa para a imortalidade que a idéia de aniquilamento da alma não conseguiu apagar. E’ especialmente no desenvolvimento posterior da espiritualidade grega que veremos a sua importância como único resíduo de imortalidade herdado da epopéia.

Mas, se neste desenvolvimento, a idéia da imortalidade decorre dos méritos e virtudes da existência terrena, esta decorrência não existe em Homero.

Nas passagens citadas, não há uma só referência que nos permita entrever na morada dos imortais um paraíso para os justos. Nada em Homero consente concluir que se a virtude não nos leva à felicidade nesta existência, na terra prometida encontraremos o seu prêmio. Em Menelau não há uma só das virtudes da idade homérica, e a promessa de Proteu diz expressamente... “porque ês espôso de Helena e genro de Zeus”.

A graça da imortalidade se legitima apenas no Destino divino; nem o mérito, nem a virtude, dão lugar à felicidade futura.

Êste “último refúgio da esperança humana” que Rohde qualifica mais como criação poética que religiosa, se encontra além da terra habitada, donde conclui Rohde: “Se uma vida de inalterável felicidade sòmente pode ser imaginada nos confins mais afastados da terra, com ciúmes defendida contra os estrangeiros, bastará um passo a mais para concluirmos que tal felicidade se encontra apenas

(85). — *Od.*, VI, 187.

(86). — *Od.*, V, 135 e 209; *XXIII*, 335.

(87). — Cf. *Od.*, VI, 280; *Il.*, *XX*, 232; *XI*, 1 e *Od.*, V, 1.

onde nenhum homem pode ser conduzido, nem pelo acaso, nem por sua própria determinação, isto é... além de tôda a vida real). E' um desejo idílico que encontra a sua satisfação na fantástica terra elísia. A felicidade dos homens chamados e uma vida eterna não pareceriam inteiramente asseguradas a menos que subtraídas a tôda pesquisa e investigação. Esta felicidade é vista como um prazer contínuo sob um céu muito doce; onde, diz o poeta, a vida dos homens corre sem aflição, semelhante à vida dos deuses, mas ela é também uma vida sem desejos e sem ação. E' de se duvidar que o poeta da *Iliada* tenha tido êste futuro como digno de seus heróis e pode-se perguntar se tal felicidade teria sido para êle uma felicidade! (88).

\* \*  
\*

Na obra de Homero poderíamos ainda perceber uma valorização do passado como processo de educação moral. A educação da posteridade, num mundo cavaleiresco de grandes tradições, não se anima de qualquer sentido revolucionário, apesar de todos os progressos burgueses.

A poesia épica em si mesma encerra o ideal ético uma vez que "no primitivo pensamento grego a estética não se separa da ética" (89). A importância que nela assume o mito e a lenda heróica, como paradigma de conduta moral permite-nos ver no próprio mito o mundo ideal.

Por outro lado, no mito está o conhecimento do passado que assim se eleva a modelo da vida moral. Os grandes feitos dos homens e dos deuses são um processo de educação da posteridade.

Jaeger, recorrendo à concepção platônica do "terceiro gênero de possessão e delírio, de que as Musas são o princípio" e no qual "se a alma possuída é uma alma delicada e imaculada, ela assim desperta e atirada aos transportes que se exprimem nas odes e nas diversas poesias, pela glorificação de mil e mil feitos dos antigos realiza a educação da posteridade (90), não hesita em afirmar que se trata de uma concepção "originariamente helênica" que parte da união necessária de tôda a poesia com o mito" que é o "o conhecimento dos grandes feitos do passado" (91)... Assim é que "in the Homeric poems we saw that the interests of the present were subordinated to a splendid picture of the ideal past" (92). Em geral "os pensadores gregos voltam-se de preferência para o passa-

---

(88). — *Op. cit.*, pág. 69.

(89). — W. Jaeger, *Paidéia*, trad. inglesa de Gilbert Highet, vol. I, pág. 35.

(90). — *Fedro*, 245 a.

(91). — W. Jaeger, *op. cit.*, pág. 40.

(92). — J. A. Symonds, *op. cit.*, vol. I, pág. 14.

do e é aos seus heróis míticos que os oradores e escritores políticos vão pedir inspiração e ensinamentos. A própria filosofia é “amiga do mito” diz Aristóteles na sua *Metafísica* (Livro I)” (93).

A importância que na obra de Homero tem o conhecimento do passado — o que nos atesta o alto valor que empresta ao mito, se esclarece melhor se recorrermos aos pressupostos mais gerais da ação humana. No mundo homérico, animado de um racionalismo teológico, nada acontece de grandioso sem a intervenção dos deuses.

Esta inspiração divina que não se reduz a um sentido apenas normativo, mas que mais se aproxima da ordem necessária, torna a ética um quadro permanente de virtude. “Os últimos limites da ética — diz Jaeger, são para Homero, como para os gregos em geral, leis do ser e não apenas normas de obrigação moral” (94). A implicação divina nas ações humanas, que permite aos homens responsabilizarem os deuses pelos bens e males acontecidos terminará por encontrar em Zeus a última razão de todo acontecimento. “Esta intervenção dos deuses em tôdas as ações e sofrimentos humanos — prossegue Jaeger, obriga o poeta grego a ter sempre em mira a eterna significação das ações e destinos dos homens, colocando-os num esquema geral do mundo e julgando-os em referência aos mais altos padrões religiosos e morais (95).

Não há, pois no pensamento homérico, lugar para um julgamento relativo da ação humana. A ética pertence ao domínio do ser e em Zeus está a razão de todo acontecimento. Esta “ordem ética” que é necessária, é também a ordem do passado expressa nos vários mitos que a revelam aos homens. Todo o ideal de sabedoria e perfeição ética se volta assim para o conhecimento do passado.

Se além das linhas mais gerais do pensamento homérico quiséssemos analisar mais detidamente o conteúdo propriamente ético da epopéia, as pequenas contradições que de passagem se assinalaram e nas quais não nos detivemos, haveriam de exigir uma explicação mais rigorosa (96).

Mas, para o que temos em vista nesta introdução histórica à noção de progresso moral, não há inconveniente em supor a unidade da obra homérica, apenas distinguindo o indiscutível progresso que se vê da *Iliada* à *Odisséia*, que podem ser tomadas como espelhos fiéis de uma certa fase da sociedade grega.

A exigência de uma unidade entre essas duas obras, especialmente no que respeita à teologia e à moral, constitui precisamente

(93). — Newton de Macedo, *op cit.*, pág. 18.

(94). — *Op. cit.*, págs. 50-51.

(95). — *Ibidem*, pág. 52.

(96). — Estas dificuldades que ultrapassam o propósito dêste ensaio, têm levado estudiosos de Homero até mesmo a negar a sua existência histórica, ou pelo menos, a admitir, na sua obra, a presença de vários autores representando tradições diferentes que vieram, ao mesmo tempo, ou em tempos diversos, coexistir lado a lado numa só obra que se conheceu mais tarde pela epopéia homérica.

uma das razões que tem levado a contestar-se a sua identidade de origem. Em lugar de uma unidade, encontramos clara oposição entre a maneira por que Homero nos descreve o Olimpo, na *Iliada*, e a final onipotência de Zeus, na *Odisséia*. E não é só: o fatalismo pessimista da *Iliada* se atenua na *Odisséia* onde a variedade de deuses, antes igualmente vítimas do destino, desaparece ante a única vontade de Zeus. Com relação ao homem, esta evolução não é menos evidente: o sofrimento humano, na *Odisséia*, já encontra uma explicação na própria insensatez dos homens.

Em geral, da *Iliada* para a *Odisséia*, vemos a maturidade de um espírito sereno que irá corrigir os excessos de uma juventude inteiramente voltada para a ação.

Para bem se avaliar a importância deste progresso de espiritualidade a que correspondem imagens diversas da vida histórica, vendo-se, na *Iliada*, a exaltação da moral guerreira própria a um tempo de lutas, e, na *Odisséia*, o ideal de fidelidade e hospitalidade quando o problema do momento e talvez o da colonização do Ocidente, convêm opor mais particularmente ao lado da noção de Destino, as passagens que ilustram, numa e noutra obra, o ideal de vida moral.

**LINNEU DE CAMARGO SCHÜTZER**

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