



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Campus de Araraquara

THÁREA RAIZZA HERNANDES

**HOMENS E DEUSES NA *ILÍADA*:
AÇÃO E RESPONSABILIDADE NO MUNDO HOMÉRICO**



ARARAQUARA – SP

2011

THÁREA RAIZZA HERNANDES

**Homens e deuses na *Ilíada*:
ação e responsabilidade no mundo homérico**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Faculdade de Ciências e Letras - UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Linha de Pesquisa: História Literária e Crítica

Orientador: Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos

ARARAQUARA - SP

2011

Hernandes, Thárea Raizza

Homens e deuses na Ilíada: ação e responsabilidade no mundo homérico / Thárea Raizza Hernandez. – 2011

116 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara

Orientador: Fernando Brandão dos Santos

1. Literatura grega. 2. Homero. 3. Ilíada. I. Título.

THÁREA RAIZZA HERNANDES

**Homens e deuses na *Ilíada*:
ação e responsabilidade no mundo homérico**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Faculdade de Ciências e Letras - UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Linha de Pesquisa: História Literária e Crítica

Orientador: Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos

Data da qualificação: 13/ 05 / 2011

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Membro Titular: Prof. Dra. Anise de Abreu Gonçalves D' Orange Ferreira

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Membro Titular: Prof. Dra. Marisa Giannecchini Gonçalves de Souza

UNAERP – Universidade de Ribeirão Preto

Local: Universidade Estadual Paulista

Faculdade de Ciências e Letras

UNESP – Campus de Araraquara

A minha mãe, aos meus amigos e professores.

Aos meus padrinhos.

Ao meu eterno namorado pois, a morte é maior que a vida, mas o nosso amor é maior que os dois.

AGRADECIMENTOS

Aos amigos pela força e companheirismo ao longo de um árduo período.

Àqueles que sempre acreditaram que eu seria capaz de atingir meus objetivos.

Aos professores que, com boa vontade, colaboraram para a concretização deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos pelas sugestões, sem as quais este trabalho seria impossível.

A Walter Fonseca Junior pelo amor, compreensão e paciência ao longo dos anos e ajuda com a língua alemã para esse trabalho.

“Como leões carnívoros se lançaram os
troianos
contra as naus , cumprindo as ordens de Zeus
[...]
Intentando estas coisas, incitou nas côncavas
naus
Heitor Priamida, ele que de si estava já muito
incitado.” (*Il.* XV,592-604)

RESUMO

Este trabalho analisa a relação entre o humano e o divino no âmbito das ações realizadas pelos homens e a responsabilidade que eles teriam ou não sobre elas, na *Ilíada*. Para tanto, verifica a concepção de homem em Homero, buscando mostrar o homem como unidade capaz de realizar ações e analisa a concepção divina associada às ideias de vontade de Zeus e de Destino, que afetariam a noção de responsabilidade na ação humana. Portanto, desejamos mostrar que as decisões próprias do homem não alteram o curso dos acontecimentos, uma vez que, na *Ilíada*, deparamos com a mentalidade mítica na qual divindade e homem se completam através de oposições.

Palavras-chave: homens; deuses; destino; ação; responsabilidade; *Ilíada*; Homero.

ABSTRACT

This study analyzes the relationship between the human and the divine in the context of the actions carried out by men, and the responsibility that they would have on them or not, in the *Iliad*. To do so, it verifies the conception of man in Homer, trying to show the man as a unit capable of performing actions and analyzes the divine conception associated with the ideas of will of Zeus and Destiny, which would affect the notion of responsibility in the human action. Therefore, we wish to show that the man's own decisions do not change the sequences of events, once, in the *Iliad*, we faced with the mythical mentality in which divinity and man complete each other through opposition.

Keywords: men; gods; Destiny; action; responsibility; *Iliad* ; Homer.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 – A CONCEPÇÃO DO HOMEM DE HOMERO.....	20
2 – RELAÇÃO ENTRE HOMENS E DEUSES: CAPACIDADE DE AÇÃO DE ZEUS E DAS PARTES	40
3 – O HERÓI DE HOMERO E O IDEAL GUERREIRO	73
4 – AÇÃO E RESPONSABILIDADE NA <i>ILÍADA</i>	93
CONCLUSÃO	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114

INTRODUÇÃO

A poesia épica, que tem suas imagens extraídas do mundo do poeta, era centrada no passado heroico e mostrava as emoções e qualidades dos heróis. A partir da guerra, Homero trabalha, na *Ilíada*, o enigma da condição humana, no qual encontramos as ações dos heróis, que seguem o ideal guerreiro diante da morte, destino comum aos mortais. Essa morte, por sua vez, está ligada à vontade de Zeus de eliminar todos os heróis, uma vez que os homens mortais não deveriam ter contato com as divindades.

Dessa forma, vemos que o poeta, considerando os temas da honra e da morte presentes na trama da *Ilíada*, mistura as ações dos deuses com a dos homens de forma que temos a presença das musas, fala divina capaz de retomar pela memória as façanhas dos heróis do passado; a cólera de Aquiles; o encadeamento de mortes e a vontade de Zeus. A morte aparece como fado dos mortais, sobre o qual os deuses não possuem poder algum, podendo colaborar para efetivação e aceitar o cumprimento de uma ordem maior.

No âmbito da morte, outros elementos aparecem no poema como as práticas funerárias, a crença na existência pós-morte e a concepção do mundo dos mortos que associada aos aspectos da vida trazem a ideia de mortalidade e imortalidade. Isso nos leva à oposição entre a condição humana e a divina estabelecida por efemeridade e permanência, impotência e potência, infelicidade e felicidade, espaço e alimentação. Todavia, devemos atentar para o fato de que em Homero o humano e o divino não devem ser compreendidos separadamente, mas como formas complementares, para assim entender qual a concepção dos deuses para o homem retratado pelo poeta e de como ela era relacionada à condição humana. Antes disso ainda, devemos analisar a concepção que esse homem tinha de si mesmo e de como isso afetava sua ação.

O corpo humano (σῶμα) não seria o mesmo que 'corpo', como encontramos em Platão ou textos modernos, mas significaria cadáver, em Homero. Assim também a ψυχή seria um duplo do homem como um todo e não uma parte dele como θυμός, νόος e φρήν, palavras usadas para designar a sede da emoção, consciência e pensamentos. Para entendermos esse termos na concepção do homem e de como eles afetam a noção do agir humano e sua consequente responsabilidade ou não utilizaremos como base teórica o livro *A descoberta do espírito* de Bruno Snell (2003) e *The origins of European thought* de Onians (1954).

No decorrer do trabalho, buscando compreender a relação do homem com o divino e a concepção desse associada às ideias de vontade de Zeus e de Destino, que afetariam a noção de responsabilidade na ação humana, nos basearemos em *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector* de Redfield (1975), *O sentido de Zeus: o mito do mundo e o modo mítico do ser no mundo* de Jaa Torrano (1987) bem como *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Chantraine (1968/1980) e os dicionários *Dictionnaire Grec-Français* Anatole Bailly (1950) e *A Greek-English Lexicon* Lidell-Scott (1940) – nos quais todos os termos do trabalho e seus significados foram pesquisados. Seguindo para o capítulo final, no qual relacionaremos o que vimos até então com as ações dos heróis na *Ilíada*, analisando-as para ver até que ponto elas se dariam como próprias ou como motivadas pela divindade, ou seja, se trariam ou não a esse homem retratado responsabilidade sobre a ação, utilizaremos *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Lesky (1961) e *A selvagem perdição: erro e ruína na Ilíada*, de André Malta (2006).

Em seu trabalho, Snell (2003) aborda a consciência do homem retratado por Homero, o conceito de pessoa individualizada e de alma, baseado na lexicografia, e o surgimento de um ‘eu interiorizado’. Através disso, ele buscou uma ‘história do espírito’ na Grécia, que é questionado por Cunha Corrêa (1998). Para ela, uma parte do equívoco cometido deve-se ao fato de existir em Homero palavras que foram descartadas por Snell, além do uso do método lexicográfico que é baseado no conceito de falta de palavra, ausência de conceito, pois como os poetas faziam um recorte na linguagem não podemos afirmar que o que é inexistente em Homero seria no vocabulário corrente.

Vale ressaltar que Snell busca fundamentos em dados arqueológicos onde compara representações do corpo humano em cerâmicas com as feitas por ‘nossas crianças’, que representam o corpo com uma parte central, enquanto os primeiros mostrariam a mobilidade do corpo, sem um centro como parte principal, com músculos fortes e bem definidos, unidos por juntas. A partir de sua pesquisa, Snell concluiu que se o homem retratado por Homero não apresentava uma unidade física de corpo, também não teria unidade de espírito, ou seja, seria desprovido de subjetivismo interior.

Dessa forma, o homem de Homero caracterizado como incapaz de abstração, bem como, sem consciência de sua unidade física e espiritual não apresentaria tensões no espírito, deliberação, emoções parciais ou capacidade de reunir forças a partir de si mesmo – como processo psicológico -, já que o aumento de forças seria o resultado de intervenções externas, principalmente, divinas. (SNELL, 2003, p.42-44). Essas intervenções se tornam importantes mesmo em cenas nas quais o herói reflete, pois de acordo com Snell (2003), esse

desconheceria a verdadeira decisão própria.

Lesky (1961), ao refletir sobre o estudo de Snell, nos coloca que só poderíamos atribuir responsabilidade ao homem de Homero se a qualidade do pessoal lhe fosse dada, não aparecendo, exclusivamente, como objeto da intervenção divina, mas como pessoa. Segundo ele, o homem retratado por Homero não seria tomado como uma soma de corpo e alma, mas como um todo que, apesar de sofrer intervenções divinas, seria capaz de tomar uma decisão própria.

Assim, em Homero, mesmo havendo a intervenção divina, pura e simples, a ação dos heróis pode ser de dupla motivação, ou seja, uma motivação humana acompanhada da influência divina, uma vez que o relacionamento das causas da ação não precisa ser, necessariamente, de mútua exclusão. Além disso, para Lesky, há também uma motivação exclusivamente humana sobre a qual Cunha Corrêa (1998), baseada em Dodds e Lesky, afirma que “o herói homérico é capaz de tomar decisão, é evidente, havendo até uma fórmula para expressá-la; a existência de uma noção de responsabilidade evidencia-se pela necessidade que sente de reparar seu erro.” (CUNHA CORRÊA, 1998, p.44).

Vernant também se dedicou ao estudo da ação e responsabilidade humana e como vimos, assim como Snell, não acredita na existência de delimitação entre ser humano e natureza, em Homero. Assim, o herói homérico, não apresentando a dimensão interior, não poderia ser dado como responsável por suas ações, as quais teriam origem e resultado fora dele e seriam apenas consideradas exemplares e estereotipadas.

Devemos atentar para o fato de que Vernant (2008), ao tratar das questões de responsabilidade sobre a ação, nos fala sobre a constituição da pessoa e da vontade que é “a pessoa vista em seu aspecto de agente, o eu visto como fonte de atos pelos quais ele não somente é responsável diante de outrem, mas também aos quais se sente preso interiormente.” (VERNANT, 2008, p.25). Essa vontade se manifesta no ato da decisão e assim, a partir do momento em que um sujeito se decide por uma opinião ele se constitui como agente “autônomo” e “responsável”. Portanto, considerando o pensamento grego antigo no qual o agente não seria individualizado, sendo fonte e centro da ação, não haveria ação responsável.

Vernant nos diz que “Ésquilo coloca seus heróis no limiar da ação, diante da necessidade de agir” (2008, p.27), em oposição a Homero e aos líricos. O herói, na tragédia, diante de duas opções e após um debate interior, toma uma decisão, que segundo Snell (2003) seria livre e pessoal e faria com que o herói enfrentasse suas responsabilidades. Vernant (2008, p.27) critica esse pensamento de Snell uma vez que o papel das forças divinas é subestimado, pois segundo o estudioso francês, as potências estariam presentes no exterior e

no interior dos sujeitos, intervindo na decisão e coagindo à escolha.

Dessa maneira, na tragédia, a decisão tomada pelo agente não seria livre, mas engendrada por uma “ἀνάγκη imposta pelos deuses, a necessidade” (2008, p.27) e a deliberação do herói apenas verificaria a única alternativa que se abre para ele, motivando-o a uma opção. Isso mostra “não a livre escolha do sujeito, mas o reconhecimento dessa necessidade de ordem religiosa da qual a personagem não pode subtrair-se e que faz dela um ser forçado interiormente” (2008, p.28), o que não impede o sujeito assumir sua responsabilidade.

Outros estudiosos, segundo Vernant, mesmo reconhecendo o papel importante das divindades na ação do herói trágico, mantém a autonomia do sujeito, dando espaço para a motivação livre na decisão. Lesky é retomado com sua teoria da dupla motivação, sabendo que, na epopeia, a ação pode admitir duas explicações – efeito de inspiração divina ou propriamente humana, estando os dois níveis quase sempre ligados.

Assim, em *Ésquilo*, o herói estaria em confronto com uma necessidade superior imposta, “que o dirige”, mas que por ele é apropriada tornando-se sua “ao ponto de querer” o que é levado a fazer - conferindo uma margem de livre escolha. Entretanto, esse agir na tragédia, apresentado por Vernant, do herói deliberar consigo mesmo e também contar como o desconhecido, não parece ser tão diferente de casos de deliberação e ação de heróis na *épica* - os quais foram discutidos por Lesky (1961) como *Il. XI*, 402 ss. e que serão apresentados mais à frente. O que não haveria na *épica*, de acordo com Cunha Corrêa (1998) seria o debate sobre as “categorias de culpabilidade, das noções de intenção e responsabilidade” (p.45), colocadas em cena pela tragédia.

Segundo Vernant (2008, p.29) as formas da vontade entre os gregos seria baseada em uma decisão sem escolhas e responsabilidade, que independe das intenções, pois de acordo com A. Rivier o termo vontade é usado para mostrar que o herói esquiliano não é passivo, mesmo sendo privado de escolha, já que “a dependência em relação ao divino não submete o homem [...]” não “inibe a vontade do homem [...], pois que, ao contrário, desenvolve sua energia moral, aprofunda seus recursos de ação [...]” (RIVIER apud VERNANT, 2008, p.29).

Toda a questão para Vernant é procurar saber como os gregos entendiam a escolha e sua ausência, e a responsabilidade com ou sem intenção, pois as nossas noções de vontade, livre escolha, responsabilidade e intenção não podem ser aplicadas diretamente à mentalidade dos gregos em que apresentam valores diferentes.

Dessa forma, em sua busca por definição de vontade, escolha e decisão, entre os

gregos, Vernant (2008) investigou, em Aristóteles (*Ética à Nicômaco*, Paris: Louvain, 1959) os significados dos termos: ἐκόν, ἐκούσιος, ἄκον, ἀκούσιος, προαίρεσις, βούλησις, βούλευσις. A partir disso, conclui que a noção de vontade, se houvesse, estaria presa ao divino que a inspira, pois para ele essa noção estaria ligada à existência de atos humanos, que formariam uma conduta unificada; noção de indivíduo como agente, de mérito e culpa pessoal; responsabilidade subjetiva e análise de intenções e realização de atos.

A ação voluntária (ἐκούσιος), de acordo com Aristóteles (*E N*), teria origem no próprio agente que conhece as circunstâncias nas quais a realiza, enquanto que a ação involuntária (ἀκούσιος) ocorreria pela ignorância ou coerção. Entre as ações voluntárias temos as passionais que são causadas pelo impulso (θυμός) ou pelo desejo (ἐπιθυμία), admitindo-se assim que crianças ou animais possam agir voluntariamente. Assim, para Aristóteles, as ações originadas em nós são voluntárias, uma vez que se o homem é o autor de seus atos e é nele mesmo que devemos buscar as origens da ação.

Entretanto, ao não reconhecer os conceitos de ἐκόν e ἄκον – geralmente traduzidos, desde Homero, como 'de bom grado' e 'constrangido' - como pertencentes à categoria de vontade, Vernant (2008, p.30-31), ao contrário de Aristóteles, acredita que se alguém age ἐκόν não apresenta uma ação intencional ou que seja realizada após reflexão e decisão pois, mesmo que seja uma ação voluntária, ela surge do θυμός ou ἐπιθυμία. A προαίρεσις, que é a “ação sob forma de decisão, privilégio exclusivo do homem, enquanto ser dotado de razão” é também voluntária, mas privada às crianças e aos animais, pois, apesar de realizarem ações voluntárias, essas não são de προαίρεσις (2008, p.30).

Essa προαίρεσις se apoia num desejo que é racional, uma aspiração (βούλησις), que com inteligência busca o objeto prático já apresentado à alma pelo pensamento; além disso, tem como antecedente um processo de deliberação (βούλευσις) e por objeto tudo o que pode ser realizado pelo sujeito. A deliberação, por sua vez, pertence o “intelecto prático” e diz respeito não ao fim (objeto de desejo), mas aos meios, que seriam nada menos que o objeto de deliberação e decisão, cabendo a ela avaliar as ações realizáveis, ou seja, o que pode ser obtido através da agência do sujeito. Assim, o objeto da προαίρεσις seria algo que é desejado

após deliberação, o desejo de algo em nosso poder – primeiro há a deliberação, depois a escolha e o desejo de acordo com ela, segundo Aristóteles.

Por outro lado, a βούλησις, “a aspiração penetrada de razão” (2008, p.32), tem qualquer objeto e uma orientação para o fim da ação - o que move a alma para o bem e a faz pertencer à ordem do desejo. A questão para Vernant (2008, p.32) está no fato de que essa “função desejante” é “passiva”, a aspiração “orienta a alma para um fim racional, mas um fim que lhe é imposto e que ela, a aspiração, não escolheu.”

Contudo, Cunha Corrêa (1998, p.47) diz que a βούλησις deve querer e não escolher – o que se quer é o que parece ser bom e isso é escolhido pelo homem -, e de acordo com Aristóteles, o homem bom aspira ao bem, pois julga o que é bom, do contrário pode escolher errado devido a um julgamento equivocado.

Segundo Vernant (2008, p.31), alguns estudiosos reconhecem na προαίρεσις “um livre poder de escolha de que disporia o sujeito em sua decisão”, outros atribuem “esse poder à razão”, que determinaria os fins da ação. Outros ainda identificam-na como um “verdadeiro querer”, uma capacidade de determinar-se, que permanece “acima dos apetites”, dirigidos ao prazer na ἐπιθυμία e para o bem na βούλησις. Todavia, baseando-se em Gauthier-Jolif, Vernant diz que essas considerações não se sustentam, pois, seguindo Aristóteles (*E N* 113a17-20), a προαίρεσις não seria independente das únicas faculdades que “agem na ação moral”: a parte desejante da alma (τὸ ὀρεκτικόν) e o intelecto (νοῦς).

Assim, para uma boa escolha ser feita seria necessário um desejo e um princípio verdadeiro que se encontram diante de coisas boas e más – o que é escolhido se deve ao fato de parecer bom e ser avaliado pela opinião do sujeito. No entanto, para Vernant “a opção da προαίρεσις não se dá entre o bem e o mal, entre os quais teria livre poder de escolha.” (2008, p.32), uma vez que, fixado um fim, a deliberação seria formada por julgamentos através dos quais a razão busca os meios práticos que levam a esse fim. Ao final da deliberação, o último julgamento apresenta um meio não apenas como possível, mas como “imediatamente realizável” (2008, p.32).

Dessa forma, em Aristóteles, as formas de vontade e escolha, para Vernant, seriam necessárias e não livres, embora não seja uma necessidade externa e imposta ao agente, por uma divindade ou por outro, mas humana e interna. O livre poder de decisão ainda seria

estranho ao pensamento grego antigo, não aparecendo nas questões sobre ação responsável, quer seja escolha deliberada ou ato de bom grado.

Vernant (2008) não acredita que o agente possa ser um centro de decisão, ou seja, uma fonte de seus atos. Para ele, a aspiração e a deliberação implicam “um impulso da alma em direção ao seu objeto” (p.39), mas esse último não seria a causalidade da ação do sujeito, pois

“O que põe o sujeito em movimento é sempre um fim que orienta, como que do exterior, a sua conduta: seja o objeto para o qual tende espontaneamente seu desejo, seja o que a reflexão apresenta ao seu pensamento como um bem. Num caso, a intenção do agente aparece ligado e submisso ao desejo, no outro é impelida pelo conhecimento intelectual do melhor. Mas, entre o movimento espontâneo do desejo e a visão poética do bem, esse plano não aparece onde a vontade poderia encontrar seu campo próprio de aplicação e o sujeito poderia, no e pelo querer, constituir-se em centro autônomo de decisão, fonte verdadeira de seus atos.” (VERNANT, 2008, p.39)

Baseado em Aristóteles, para quem a ação depende do próprio homem, o estudioso francês segue dizendo que esse *αὐτός*, quando aproximado da fórmula que mostra os seres vivos com o poder de “mover-se a si mesmos” (2008, p.39), não se apresenta como um eu pessoal, nem racional, o qual teria poder próprio de se opor às paixões. O *αὐτός* “se refere ao indivíduo humano tomado no seu todo, concebido como o conjunto de disposições que formam seu caráter particular.” (p.40). Todavia, Aristóteles não se questiona sobre o papel de diferentes forças na formação do caráter individual, mesmo não ignorando o papel da natureza, legislação e educação, o que leva Vernant a dizer que o “sujeito se apaga diante das coações sociais.” (p.40). O propósito de Aristóteles é moral, por isso bastava relacionar o caráter e o indivíduo, de onde surgiria a responsabilidade subjetiva do agente – os atos teriam origem no homem, encontrando nele o princípio e a causa, causalidade essa negativa, já que quando não se pode atribuí-la a uma causa exterior ela se encontra no homem, que agiria de boa vontade. (VERNANT, 2008, p.40-41).

Assim, em Aristóteles, a causalidade e a responsabilidade do sujeito não se referem à vontade, mas tem uma “assimilação do interno, do espontâneo e do propriamente autônomo.” Isso mostra que o indivíduo, ao assumir a responsabilidade, por todos os atos de bom grado, “permanece muito fechado nas determinações de seu caráter, muito estreitamente preso às

disposições internas que comandam a prática dos vícios e das virtudes, para libertar-se plenamente como centro de decisão pessoal e afirmar-se, enquanto αὐτός, em sua verdadeira dimensão de agente.” (VERNANT, 2008, p.41).

A partir disso, Cunha Corrêa (1998) questiona até que ponto poderíamos colocar a vontade e a escolha desvinculadas do desejo e do intelecto, como Vernant, que, afim de reforçar os argumentos, segue para um método lexicográfico, mostrando que, na Grécia antiga, não haveria termos que expressassem a vontade, livre arbítrio e ação voluntária.

Dessa forma, assim como para Snell, o homem de Homero aqui age de acordo com uma compulsão externa, não possuindo qualquer forma de vontade, consciência de si e subjetividade, mas segue preceitos morais fixados pela tradição. Essa consciência homérica, segundo Snell (2003), seria uma apreensão visual do objeto, uma vez que ela não existiria no homem como uma reflexão de si mesmo pois, apesar de ele poder refletir sobre seu θυμός ou φρήν, esses seria, apenas órgãos físicos e não partes do 'eu', visto como um todo.

Baseando-nos nas considerações feitas e buscando um melhor entendimento sobre as intervenções e de como isso afeta o pensamento em relação à existência ou não de responsabilidade sobre as decisões e os atos, dividimos o trabalho em três partes, considerando, inicialmente, duas concepções distintas: Snell (2003) para quem o homem, em Homero, não se concebia como origem das decisões e atribuía as ações a fatores externos; Lesky (1961) para quem a falta de uma palavra que reúna os aspectos de θυμός e ψυχή, não significa que o homem não se concebesse como unidade, pois essa seria expressa em falas e atos das personagens, havendo assim, uma motivação humana da ação.

Dessa forma, faremos uma primeira parte, que poderia se dizer, explicativa da concepção de homem em Homero, na qual explicaremos sobre os órgãos anímicos e o porquê de haver uma consideração sobre a falta de unidade espiritual, que levaria à falta de sentimentos mistos, em um mesmo órgão, e reflexão sobre os atos. Em seguida, partiremos para as considerações sobre os deuses na *Ilíada*, seu modo de agir e as intervenções feitas. Nesse momento, refletiremos sobre o fato de existir uma ordem maior, um destino, sob o qual os deuses não têm poder de mudança, mas, ao mesmo tempo, esse mesmo destino se confundiria com a vontade de Zeus. Após essas reflexões, caminharemos, enfim, para as questões de motivação dos atos e responsabilidade, uma vez que já teremos visto como são as intervenções divinas. Partiremos então para averiguar se, mesmo com elas, o homem também realiza suas decisões e se responsabiliza por elas.

Vale ressaltar que, para o presente trabalho, como não havia o intuito de propor uma nova tradução, para os termos ou trechos relevantes da *Ilíada* que são usados como exemplo, nós utilizamos as traduções de Carlos Alberto Nunes (1951) e Frederico Lourenço (2005), de acordo com o que achamos mais conveniente em termos de adequação ao trecho referido.

1 - A CONCEPÇÃO DO HOMEM EM HOMERO

O homem homérico tem sido alvo de muitos estudos ao longo de anos, bem como suas ideias e seu modo de vida. Contudo, não podemos cair no erro de analisá-lo sob uma perspectiva de nosso mundo e com nossas ideias. Devemos, portanto, compreender o mundo espiritual homérico e interpretar sua linguagem a partir do que encontramos no próprio Homero, e não cometer enganos de tomá-la como uma linguagem que serviria a qualquer homem, pois existem noções que são muito usuais para nós que não eram à época retratada por Homero e vice-versa.

Muitos equívocos ocorrem quando nós nos deparamos com palavras, que correspondem a termos mais gerais, como espírito, alma e corpo, os quais expressam a nossa concepção psicológica do homem, pois procurar uma correspondência exata, traduzindo-as com nossas noções, não seria correto. Contudo, não podemos pensar que essas noções não existiam em Homero, mas sim, que se encontravam de uma forma diferente da qual conhecemos.

De acordo com Bruno Snell (2003), o homem homérico não via seus atos como resultados da ‘ação voluntária e espiritual em unidade’, mas isso não significa que eles não tivessem uma noção ou refletissem sobre o ‘espírito’. O lugar da concepção espiritual seria preenchido pela visão mítica do mundo, a qual, com o passar do tempo e desenvolvimento das ideias, conduziu o mundo grego antigo na formulação de uma concepção de alma, resultando em discussões morais, filosóficas e religiosas, sobretudo na filosofia.

Na Grécia, surgiram representações do homem e seu pensamento, em pinturas e na literatura, que serviram de base para todo desenvolvimento intelectual posterior no ocidente. No entanto, segundo Snell (2003), a linguagem homérica estaria longe disso, uma vez que as línguas primitivas não apresentavam abstrações, possuindo expressões que se voltavam para o concreto e o sensível. Homero enfatizaria a linguagem das coisas concretas e não se preocuparia com as definições abstratas, apresentando a linguagem do singular e não do universal.

Assim, a epopeia, que narra os grandes feitos e ações guerreiras dos homens no campo de batalha, enaltece o espetáculo da vida de forma grandiosa, tendo o estilo, que se poderia dizer, da objetividade, de acordo com Snell (2003). Segundo Snell, quando Homero fala do corpo humano, o que lhe interessa é a realidade concreta do mesmo, na diversidade de suas configurações e limites. Todavia, precisamos compreender a forma como o homem é retratado por Homero e qual noção de corpo e espírito esse mesmo homem apresenta. Essa noção interfere no modo em que vemos a capacidade de ação do homem, uma vez que, se considerarmos que ele não se via como unidade de corpo e alma para a realização de seus

atos, ele apenas se encontraria aberto a intervenções e motivações exteriores. Dessa forma, o homem de Homero não realizaria ações por si próprio nem assumiria responsabilidade por elas.

Bruno Snell, em *A descoberta do espírito* (2003), estudou os diferentes verbos da visão, nos poemas homéricos, e procurou compreender a percepção ótica que o homem de Homero teria de si mesmo, chegando à conclusão de que nenhum desses verbos designaria propriamente a visão como função específica dos olhos, apenas modos concretos do ver.

Dessa forma, os verbos de visão estariam ligados a uma maneira de ver determinada, com gestos ou sentimentos envolvidos na ação, assim como quando Aquiles diz a Pátroclo que esse chora como criança ao querer o colo da mãe “e lagrimosa a contempla até que ela nos braços a tome” (“δακρυόεσσα δέ μιν ποτιδέρκεται, ὄφρ’ ἀνέληται”, *Il.* XVI,10 – Trad. NUNES, 1950). O verbo λεύσσειν também denota sentimentos tidos no ato de olhar e, segundo Snell (2003, p.22), tem um sentido específico que depende do objeto que é visto e dos sentimentos que o acompanham, assim como em *Il.* XIX,19 – “αὐτὰρ ἐπεὶ φρεσὶν ᾗσι τετάρπετο δαίδαλα λεύσσων” (“depois que se deleitou no espírito a olhar para seu esplendor” - Trad. LOURENÇO, 2005).

Ao longo do tempo, nas várias tradições poéticas, a maioria dos verbos deixou de ser usada assim que a língua passou a expressar a função visual com o uso de verbos objetivos (θεωρεῖν, βλέπειν), percebendo os objetos por meio dos olhos. Todavia, vale ressaltar, como Paula Cunha Corrêa (1998) que Snell não discute os verbos ὁράω, ἰδεῖν e ὄψεσθαι, que não apresentariam aspectos palpáveis da visão, e poderiam, assim, traduzir a função ativa do ver que os outros verbos apresentados não trariam.

A partir de seu estudo com os verbos, Snell viu que a função própria do olhar não seria muito importante para os heróis homéricos, os quais não apresentavam para ela nenhuma palavra específica e, portanto, não a conceberiam como tal. Segundo o estudioso, as palavras usadas por Homero para designar a ação de ver nos mostra que o poeta não as compreendia como faculdade do olho de transmitir impressões. Portanto, podemos dizer que, enquanto faltava uma síntese para o entendimento da visão como algo uno, nesse período, Snell argumenta que a falta seria da análise, a qual leva ao entendimento da visão como uma função sensitiva.

No entanto, não podemos concluir que esses verbos fizessem referência apenas à

modalidade do ver e não ao ver em si, pois não devemos considerar que os homens de Homero deixassem de lado meios de expressão que designavam a visão como faculdade humana de compreensão do mundo. Assim, seria mais fácil supor que esses verbos, que denotam a ação com o lado afetivo, estivessem relacionados a uma convenção do gênero épico que associava ação e emoção.

Junto a essas conclusões Snell questionou-se sobre a designação do corpo e do espírito em Homero, buscando o entendimento de um quadro do homem ou mundo homérico pela existência de unidade corporal e espiritual, ou não. O estudioso então iniciou a investigação sobre qual palavra, em Homero, designaria a ideia de corpo e poderia ser traduzida como tal; para tanto, os termos como σῶμα, δέμας e χρώς foram sendo descartados, uma vez que a primeira é usada na designação de cadáver, a segunda faz referência ao aspecto e à estatura do corpo e não ao corpo em si e a última indicaria a superfície do corpo enquanto limite - que pode ser ferido.

Restariam apenas os plurais γυῖα, μέλεα e os ῥέθη que designam os membros (SNELL, 2003, p.24-26, 30-33) que, de acordo com o estudioso, seriam verdadeiros plurais que se referem aos membros em força e velocidade, mas que poderiam ser usadas na forma singular. A partir disso, Snell nos diz que o corpo representado em Homero não apresentava unidade, pois as palavras usadas pelo poeta ao se referir a ele estão no plural e designariam os membros.

Segundo Aristarco¹ a palavra σῶμα não designaria corpo vivo, apenas cadáver, pelo menos Homero, utilizando a palavra em seu poema, não a usaria no sentido de corpo. Assim, para Aristarco o corpo vivo seria δέμας, mas Snell não considera esse termo, alegando ser um “substituto insatisfatório de corpo” (2003, p.24), pois só ocorre na forma de acusativo de relação, estando restrito a algumas expressões que passam a ideia de estrutura ou forma (pequeno, grande, semelhante). Nesse sentido, Lesky (1961, p.8) prefere a expressão ἰερὴ ἰς Τηλεμάχοιο (“força de Telêmaco”) - que a seu ver se refere à pessoa como um todo -, ao traduzir δέμας por corpo.

Entretanto, segundo Cunha Corrêa (1998) δέμας representaria o corpo vivo em sua

1 LEHRS, K. *De Aristarchi studiis Homericis*. G. Olms. Hildesheim, 1964.

totalidade e seria adequado como em *Il.* I,115, visto que, de acordo com *Dictionnaire Grec/Français* Anatole Bailly (1950), é uma palavra neutra usada somente no nominativo e acusativo singular e significa ‘corpo’, ‘tamanho’ e ‘estatura’ – “οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὔτ’ ἄρ φρένας οὔτε τι ἔργα” (“nem de corpo, nem de estatura, nem na inteligência, nem nos labores” – Trad. LOURENÇO, 2005).

Na *Ilíada*, em expressões que utilizariam a palavra corpo (denominado σῶμα, no século V), Homero emprega χρώς - seja o termo usado apenas por uma questão de métrica, correspondente a duas breves. O que importa é atentarmos para o fato de que ele conserva o sentido de pele enquanto superfície que limita o corpo e não de corpo propriamente dito.

ἦν ἐφόρει ἔρυμα χροὸς ἔρκος ἀκόντων,

ἢ οἱ πλείστο ἔρυτο· διὰ πρὸ δὲ εἷσατο καὶ τῆς.

Ἀκρότατον δ’ ἄρ’ οἷστός ἐπέγραψε χροά φωτός·”

“A própria malha, que o rei costumava trazer sobre o corpo

Como anteparo, por certo, eficaz, foi, também, transpassada;

Mas a epiderme somente esflorada ficou pelo dardo.” (*Il.* IV,137-139 – Trad. NUNES, 1950)

No entanto, o uso mais frequente é o emprego de palavras no plural como γυῖα (“ἀμφοτέρω κεκόπων πλήσεν μένεος κρατεροῖο,/ γυῖα δ’ ἔθηκεν ἐλαφρὰ πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεν.” – “em ambos, logo, tocou, infundindo-lhes força invencível,/ leves lhes torna ele os membros, os braços e as pernas robustas.” *Il.* XIII,60-61 – Trad. NUNES, 1950) e μέλας (“θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω.” – “dos membros partisse a alma para a mansão de Hades.” *Il.* VII,131- Trad. LOURENÇO, 2005), que denotam a corporeidade do corpo. Carlos Alberto Nunes traduz por “da existência privado”, o que daria o mesmo sentido, uma vez que os membros não mais se moveriam.

Dessa maneira, Snell (2003) concluiu que o corpo do homem em Homero não era visto como unidade, mas sim, como uma pluralidade de membros. Esse fato foi relacionado com os verbos de visão, pois assim como nesses, se a função não fosse reconhecida, não seria expressa, havendo uma consciência de sua existência. Faltaria, portanto, uma consciência

unitária do corpo vivo o que faria a atenção ser centrada nas diferentes partes.

Não encontrando, nos poemas de Homero, um termo que designasse o corpo como um todo, Snell (2003) considerou que não haveria nenhuma palavra para espírito ou alma como unidade, pois para ele onde não existisse representação do corpo não poderia haver a da alma (SNELL, 2003, p.28). Assim, nos deparamos novamente com a dificuldade de tradução, pois Homero não conheceria uma palavra exata para tal; apesar disso, a concepção homérica de *ψυχή*, usada mais tarde como alma que sente e pensa, não se encontra separada por um abismo das concepções posteriores, mas serve de matéria prima para a evolução ulterior.

A *ψυχή* seria o princípio de vida, o sopro que habita o homem e o mantém vivo, um fator explicativo para a passagem da vida para morte do ponto de vista dos que permaneciam vivos, segundo Snell. No entanto a *ψυχή* não possui uma localização precisa nem exerce atividade ou participa na consciência do ser vivo.

Homero nada nos diz a respeito do modo específico de agir da *ψυχή* no homem vivo, afirmando apenas que ela é expirada ou sai pelas feridas ou narinas e segue para o Hades (“*ψυχή δὲ κατὰ χθονὸς ἥϊτε καπνὸς/ῶχετο τετριγυῖα*” – “com um sibilo, qual fumo, na terra/desaparece.” *Il.* XXIII,100 – Trad. NUNES, 1950) - como uma imagem do morto, uma sombra -, ou ainda, é motivo pelo qual o guerreiro luta em um combate, podendo ser entendida como vida (“*οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ’ ὅσα φασὶν/Ἰλιον ἐκτῆσθαι*” – “A minha vida, sem dúvida, vale bem mais do que quanto/ dizem que Troia possuía” *Il.* IX,401-402 – Trad. NUNES, 1950).

Devemos atentar que esse tipo de tradução nos sugere um sentido duplo de *ψυχή*, o qual é dissipado quando consideramos outras passagens como *Il.* XVI,453, que dificulta a relação de *ψυχή* com o sentido de “vida” (“*αὐτὰρ ἐπὶν δὴ τὸν γε λίπη ψυχή τε καὶ αἰών*” – “Porém quando a alma e a vida o tiverem deixado”- Trad. LOURENÇO, 2005). Com isso, temos a ideia de alento vital que abandona o homem na hora da morte e nos faz lembrar que o homem é mortal (“*ἐν δὲ ἴα ψυχή, θνητὸν δὲ ἔ φασ’ ἄνθρωποι/ ἔμμεναι*” – “uma alma, apenas, possui; que também é mortal dizem todos” *Il.* XXI,569 – Trad. NUNES, 1950), ou seja, a palavra parece não estar ligada à vida do homem, mas ao momento em que esse a perde. Notamos ainda que Homero não utiliza *ψυχή* para se referir a esse mesmo alento,

enquanto permanece no homem vivo ou quando sua vida está por um fio, referindo-se a uma força (μένη) que coloca o homem em ação (“ἐν στήθεσσι μένη καί μοι φίλα γούνατ’ ὀρώρη” – “[até quando] no peito alento sentir e puderem os joelhos mover-se-lhe” *Il.* X, 89 – Trad. NUNES, 1950).

No encontro entre a ψυχή de Pátroclo e Aquiles, no canto XXIII da *Ilíada*, notamos que ψυχή possui os traços figurativos do morto, mas é destituída de suas características físicas, sendo um vazio que não possui φρένες. Teríamos, portanto, a noção homérica de ψυχή na passagem do canto XXIII,103-104 (ὦ πόπποι ἦ ῥά τίς ἐστὶ καὶ εἰν Ἀΐδαιο δόμοισι/ ψυχή καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν· - “Ora a certeza adquirir de que no Hades, realmente, se encontram/ almas e imagens dos vivos, privadas, contudo, de alento.” - Trad. NUNES, 1950.

O termo φρένες ou φρήν possui vários sentidos, estando, em algumas passagens, ligados aos sentimentos, enquanto em outras exprimem o que é relacionado à mente (sede de representações). As φρένες são consideradas órgãos físicos e são traduzidas como diafragma - se atentarmos para o fato de que antes do século V a C. o intelecto era situado próximo ao coração. Mas em Homero, as φρένες seriam entranhas úmidas do tórax, que abriam para um leque de estados de consciência, pensamentos, impressões, emoções e atitudes psíquicas onde encontramos a complexidade da experiência humana. Essa ideia é defendida por Onians, que parece crer que as φρένες, na verdade, seriam os pulmões.

Sendo assim, de acordo com Onians (1954), elas exerceriam mais ou menos a mesma função que atribuímos ao cérebro, ou seja, o de sede das atividades anímicas - racional, emocional, sensória ou conativa. Buscando a localização da sede da consciência, o pesquisador demonstrou que as φρένες se encontravam na região central do peito e não na parte de baixo - onde o diafragma separa os pulmões do abdômen -, e constatou que a atividade pulmonar, na época, estava relacionada à atividade mental, levando-o à identificação de φρένες como pulmões.

Além disso, Onians indica a ausência da palavra pulmão (πνεύμων), em Homero -

que aparece uma única vez em *Il.* IV,528 - concluindo que essa não seria a palavra mais comum no uso mais geral para a designação dos pulmões, e que assim, φρένες preencheria esse vácuo, como sede da consciência.

Em Homero, a concepção usual da alma humana corresponderia a um tipo mais primitivo que seria a de ‘almas corporais’, pois a substância da alma ou sua potência se encontraria em partes do corpo. Essas partes, em si, não compreenderiam por completo a potencialidade da alma, e mesmo que a substância da mesma possa ser encontrada no conjunto do corpo, ela é designada de acordo com o lugar em que sua potência se manifesta.

Dessa forma, assim como o corpo não era concebido em unidade (membros e órgãos) por Homero segundo Snell, a alma (espiritual anímico) também seria concebida como uma série de órgãos anímicos articulados, sedes de suas atividades distintas: θυμός- sede das emoções, que suscita movimentos e reações (“ἔγχεϊ χαλκείῳ μεμαῶς ἀπὸ θυμὸν ἐλέσθαι.”- “com a lança de bronze, desejoso de o privar da vida.” *Il.* V,852 – Trad. LOURENÇO, 2005); νόος- órgão do pensamento, sede dos conceitos (“ἄλλ’ οὐ λήθε Διὸς πυκινὸν νόον,” – “mas não passou despercebido à mente sábia de Zeus” *Il.* XV,461 – Trad. LOURENÇO, 2005); φρήν- sede emoção/reflexão (“οὐδέ οἱ ἀτρέμας ἦσθαι ἐρητύετ’ ἐν φρεσὶ θυμός” – “de ânimo inquieto no peito, não pode tranquilo manter-se” *Il.* XIII,280 – Trad. NUNES, 1950) que mais se aproxima de órgãos físicos, assim como καρδίη (“ἐν δέ τέ οἱ κραδίη μεγάλα στέρνοισι πατάσσει” – “saltando-lhe dentro do peito o coração, com violência” *Il.* XIII, 281 – Trad. NUNES, 1950). A ψυχή não deve ser entendida como órgão anímico, em paridade a esses citados, a não ser quando ocorre uma ‘confusão’ com θυμός, como veremos a seguir.

Devemos nos lembrar de que os poemas de Homero não são um tratado de psicologia, no qual as linhas divisórias entre as atividades anímicas estão previstas, e assim, não devemos querer construir uma psicologia do homem retratado pelo poeta, baseando-nos nas expressões para os órgãos anímicos e em algum manual. Para ele, a vida anímica constitui, acima de tudo, uma unidade e os vários termos, usados para designá-la, não

representam um esforço de análise consciente, mas tem sua origem na variedade de experiências que provocam seu uso.

Em oposição às poucas informações sobre a atuação da *ψυχή*, Homero se revela muito explícito sobre as funções dos órgãos anímicos, que, de certa maneira, preenchem a lacuna da falta de correspondência entre a concepção da *ψυχή* e a nossa noção de alma.

O *θυμός*, cerne da vida e sede da coragem, em algumas passagens, abandona o homem na morte, podendo nos levar a considerá-lo como alma em oposição à *ψυχή* (“ὥκα δὲ θυμὸς/ ὥχεται ἀπὸ μελέων, στυγερὸς δ’ ἄρα μιν σκότος εἶλεν.” – “dos membros o espírito/ rapidamente lhe foge, envolvendo-o funesta caligem.” *Il.* XIII,671-672 – Trad. NUNES, 1950). Devemos notar que, como órgão das emoções, também determina o movimento corporal e, de certo modo, abandona o corpo na morte, indo habitar o Hades, - sendo traduzido, algumas vezes por ‘vida’/ ‘existência’ (“ἀλλ’ ἄμφω θυμὸν ἀπηύρα” – “mas a ambos privou de vida,” *Il.* VI,17 – Trad. LOURENÇO, 2005). Contudo, o *θυμός* deixa os *μέλεα* (a expressão que se refere aos ossos e membros), e com isso, o que dava movimento ao corpo desaparece, não existindo, assim, após a morte.

Segundo Onians (1954, p.50), o *θυμός* poderia ser definido como alento, uma consciência dinâmica que sofreria variações de acordo as mudanças de sentimentos e pensamentos, os quais não eram separáveis até então, pois, nesse mesmo órgão, localizavam-se as atividades emotivas e intelectivas, assim como afirma Lesky, (1961, p.8). Portanto, o *θυμός*, interagindo com o ar externo dentro da *φρένες* (*Il.* VIII,202 “[...] ἐν φρεσὶ θυμός.”) seria a sede das emoções, ativo e não mencionado após a morte, já que abandona o corpo, cessando a consciência e respiração. Dessa forma, poderíamos considerá-lo também como um princípio vital, que estaria ligado ao sentir e pensar do homem.

Há passagens nas quais *θυμός* e *ψυχή* se confundem ou são permutáveis e que são vistas como problemas de composição ou contaminação por outros trechos, a partir de equivalência entre os termos como os apresentados por Snell (2003). Dessa forma temos *Il.* XXII,67-68 em que *θυμός* é tirado dos *ρέθη* (“ἐπεὶ κέ τις ὀξεί χαλκῶ/ τύψας ἡὲ βαλὼν

ῥεθέων ἐκ θυμὸν ἔλθται” – “[qualquer Dânao] me houver da existência privado,/ com bronze agudo ferindo-me” - Trad. NUNES, 1950) e *Il.* XXII,362 em que a ψυχή é que sai voando do mesmo lugar (“ψυχή δ’ ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει” – “a alma dos membros saindo, para o Hades, baixou” - Trad. NUNES, 1950).

Snell nos explica isso como uma questão de correspondência feita entre θυμός = ψυχή e μέλα = ῥέθη. Sabendo que habitualmente a ψυχή sai pela boca (“ἄνδρὸς δὲ ψυχή πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λείσται/ οὔθ’ ἐλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων.” – “mas a alma humana, uma vez escapada do encerro dos dentes,/ não mais se deixa prender, sem podermos, de novo, ganhá-la” *Il.* IX,408-409 – Trad. NUNES, 1950) ou pelas feridas (“ψυχή δὲ κατ’ οὐταμένην ὠτειλήν/ ἔσσυτ’ ἐπειγομένη, τὸν δὲ σκότος ὅσσε κάλυψε.” – “a alma escapou-se depressa pela ferida/ aberta e a escuridão cobriu-lhe os olhos” *Il.* XIV,518 – Trad. LOURENÇO, 2005), em seus estudos, Snell supõe, em Homero, a equivalência de ῥέθη e boca, uma vez que encontrou em Safo e Alceu ῥέθος como rosto.

Esse tipo de problema ocorre em passagens como *Il.* VII,131 (“θυμὸν ἀπὸ μελέων δῶναι δόμον Ἄϊδος εἴσω.” – “dos membros partisse a alma para a mansão de Hades.” - Trad. LOURENÇO, 2005), na qual o θυμός sai dos membros e vai para o Hades, o que, segundo Snell, teria sido uma contaminação por *Il.* XIII,671-672 (“ῶκα δὲ θυμὸς/ ὥχετ’ ἀπὸ μελέων, στυγερός δ’ ἄρα μιν σκότος εἶλεν.”), que se refere aos μέλα e por *Il.* XVI,856 = XXII,362 (“ψυχή δ’ ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει”), em que a ψυχή deixa os ῥέθη e vai para o Hades.

No entanto, não haveria um grande problema na troca entre θυμός e ψυχή, desde que reconheçamos, como Onians (1954), que as duas noções apresentam diferentes funções nas categorias conhecidas por Homero, pois o θυμός é muitas vezes descrito como órgão do pensamento e do sentimento, enquanto a ψυχή refere-se à vida do ser humano.

Segundo Onians (1954) o θυμός seria algo vaporoso, um sopro, e a ψυχή poderia ser entendida como “gasosamente insubstancial, embora visível” (1954, p.93). Dessa forma, a ψυχή não seria o θυμός, propriamente, mas representaria outra coisa no homem vivo, algo gasoso ligado ao sopro - uma vez que sai pela boca ou feridas -, identificada como 'sombra', após a morte. Contudo, mesmo não fazendo parte do significado de θυμός ser uma ausência, mas considerando que é pouco descrito, ele pôde assumir a função da ψυχή na morte. Como o poema expressa a mentalidade coletiva e indefinida não há problemas com a ambiguidade e, dessa, forma, diferentemente da ideia de Snell, o θυμός não é idêntico à ψυχή, mas também não é uma noção de todo separada, podendo ser confundido e até chegar a ser a mesma coisa.

Além disso, os termos θυμός e φρήν, θυμός e καρδίη podem aparecer coordenados em uma mesma sentença (“τοῦ δέ τ’ ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμός ἀγήνωρ” – e o coração e o ânimo orgulhoso do parente é refreado” *Il.* IX,635 – Trad. LOURENÇO, 2005) ou ora um ora outro como fonte de um prazer ou ação, por exemplo. Com isso, temos *Il.* IX,185-189, na qual o prazer sentido com a lira é localizados no φρήν, mas também no θυμός.

“Μυρμιδόνων δ’ ἐπὶ τε κλισίας καὶ νῆας ἰκέσθην,

τὸν δ’ εὖρον φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείῃ

καλῇ δαιδαλέῃ, [...]

τῇ ὃ γε θυμὸν ἔτερπεν, ᾄδει δ’ ἄρα κλέα ἀνδρῶν.”

“Chegaram às naus e às tendas dos Mirmidões

e encontraram-no a deleitar-se com a lira de límpido som,

bela e bem trabalhada, [...]

Com ela deleitava o seu coração, cantando os feitos gloriosos dos homens”

(Trad. LOURENÇO, 2005)

Assim também, quando Nestor repreende Agamémnon por ter ofendido Aquiles, fala da influência do θυμός do rei, enquanto esse coloca a causa de tudo em seu φρήν (*Il.* IX,108,119).

“μάλα γάρ τοι ἔγωγε

πόλλ’ ἀπεμυθεόμην· σὺ δὲ σῶ μεγαλήτορι θυμῷ [...]

τὸν δ’ αὖτε προσέειπεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων·

ὦ γέρον οὐ τι ψεύδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξ

ἁσάμην, οὐδ’ αὐτὸς ἀναίνομαι. [...]

ἀλλ’ ἐπεὶ ἁσάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας,”

“Na verdade eu próprio

Tudo fiz para te dissuadir; mas tu cedeste ao teu espírito altivo [...]

A ele deu resposta Agamémnon, soberano dos homens:

‘Ó ancião, não foi com mentiras que narrastes meus desvarios.

Fiquei desvairado, nem eu próprio posso o nego. [...]

Visto que desvairarei e cedi a funestos pensamentos.” (Trad. LOURENÇO, 2005)

Encontramos outra dificuldade, na verificação dos limites entre os termos, quando nos deparamos com θυμός e νόος, havendo interferências entre o órgão anímico, que gera os movimentos e se relaciona mais às emoções, e o órgão que recebe as impressões referindo-se mais ao intelecto. No entanto, como nos mostra Snell (2003), - sabendo que o θυμός põe o homem em ação -, em *Il.* XIV,61-62 é usado νοός, pois é feito pedido de reflexão, ou seja, representação intelectual (“ἡμεῖς δὲ φραζώμεθ’ ὅπως ἔσται τάδε ἔργα/ εἴ τι νόος ῥέξει.” – “Mas pensemos nós agora como se passarão estes trabalhos/ se é que o pensamento ajuda.” - Trad. LOURENÇO, 2005) ; enquanto em *Il.* II,409, o saber é localizado no θυμός (sede das reações anímicas), uma vez que não é adquirido por conhecimento, mas por um pressentimento movido pela relação fraternal (“Αὐτόματος δὲ οἱ ἦλθε βοήν ἀγαθὸς Μενέλαος/ ἦδεε γὰρ κατὰ θυμὸν ἀδελφεὸν ὥς ἐπονείτο.” – Vem Menelau sem convite, o guerreiro de voz retumbante,/ pois bem sabia os cuidados que na alma do irmão se agitavam” - Trad. NUNES, 1950).

Poderíamos dizer que o engano cometido por Snell (2003) se deve ao fato de ter

atribuído um valor conceitual ao que era apenas uma noção na mentalidade mítico- poética de Homero. Snell acredita que o θυμός (coração) e o νόος (mente) não devem ser entendidos como semelhantes às partes da alma sobre as quais nos fala Platão, porque não são integrados num todo - sendo órgãos separados que não se distinguem dos órgãos do corpo. Contudo, Onians nos mostra que o pensamento de Platão separava esses princípios e suas funções de uma forma mais clara que a mentalidade mítico-poética – onde emoção e conação se relacionam igualmente.

Além disso, devemos nos lembrar de que o texto, como um todo, é produto não só da elaboração poética, mas também do imaginário coletivo que oferece vários símbolos de significação, atribuindo sentido ao texto oral não só à palavra isolada. Dessa maneira, não haveria problema em usar um termo no lugar do outro, pois o valor está no que se diz com ela, já que o pensamento de Homero parece não se preocupar com uma verdade eterna, mas uma que se apresente por meio da fala e mostre sua função.

Seguindo os estudos de Snell, entendemos que νόος seria o órgão do discernimento, um ver com percepção espiritual, ou seja, o espírito enquanto representações claras que podemos encontrar em *Il.* XVI,688 em que se fala do νόος de Zeus ser o mais poderoso (“ἀλλ’ αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢ ἐπερ ἀνδρῶν” – “Mas a vontade de Zeus é mais forte que o arbítrio dos homens” - Trad. NUNES, 1950). Assim, a vontade de Zeus se coloca acima do livre arbítrio dos homens, tendo o deus supremo um olhar, um conhecimento muito claro sobre os fatos.

O νόος pode designar sua própria função, o que denota a capacidade de ter ideias, a inteligência vista em *Il.* XIII,730-733, em que a divindade concede façanhas guerreiras a uns e bom νόος a outros (“ἄλλω μὲν γὰρ ἔδωκε θεὸς πολέμηϊα ἔργα, [...] ἄλλω δ’ ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεὺς/ἔσθλόν” – “É que a um homem dá o deus as façanhas guerreiras, [...] e no peito de outro coloca Zeus, que vê ao longe,/ uma mente excelente” - Trad. LOURENÇO, 2005). Isso nos leva a relacionar com o sentido posterior dado a νόος, - o de entendimento -, pois, como sendo função permanente (capacidade de ter ideias) poderíamos empregar a palavra inteligência, tanto para espírito quanto para a sua atividade.

Essa ‘evolução’ do sentido também ocorre com θυμός, que, a partir da designação

do órgão, passa a significar a vontade ou caráter, e às vezes, um impulso concreto. Isso explicaria, segundo Snell (2003, p.39), a transição do órgão para sua função e nos ajudaria a entender o composto como ἄθυμός, que não pressupõe para o θυμός valor abstrato, apenas o uso do órgão no lugar da função, assim como na expressão ‘sem cabeça’ (capacidade de pensar) que designa a falta da função de pesamento.

Portanto, a falta de um conceito preciso de alma leva à ausência de distinção clara entre o físico e o psíquico, sendo o homem de Homero não uma soma de corpo e alma, mas um todo do qual se destacam determinados órgãos, mantendo uma relação entre a pluralidade do homem vivo e a unidade. No encontro de Aquiles com a ψυχή de Pátroclo vemos que o corpo se apresenta como conjunto de partes, mas percebemos que a integração do todo se desfaz no momento da morte, levando o cadáver a ser fragmentado em relação ao corpo do homem vivo – multiplicidade tanto no nível anímico quanto corpóreo.

Dessa forma, as pernas ágeis seriam um órgão do homem, não do corpo do homem, bem como o θυμός é um órgão do homem e não da alma do homem. Podemos assim, atribuir atividades anímicas a todo o homem ou a cada um de seus membros, pois ele era compreendido como unidade e um atuante que mantinha no seu todo a coerência entre as partes. O ‘eu’ é expresso por expressões como “minha força poderosa”, minha lança (“ἔμῳ ἔγχος” *Il.* VI,126), “minhas mãos”/braços (“χεῖρες ἐμαί” *Il.* I,166), e a descrição do processo, pelo qual o guerreiro recobra os ânimos, também apresenta um caminho físico (“ἦ καὶ σκηπανίῳ γαιήοχος ἐννοσίγαιος/ ἀμφοτέρω κεκόπων πλήσεν μένεος κρατεροῖο,” – “Isso dizendo, Posido, que a terra sacode, com o cetro/ em ambos, logo, tocou, infundindo-lhes força invencível” *Il.* XIII,59 – Trad. NUNES, 1950).

O herói se mostra sensível aos estímulos, tendo reações violentas que repercutem em sensações físicas, pelas quais localiza determinados impulsos e sentimentos. Com isso, seu coração, enquanto órgão físico pode ser transpassado, mas também bater agitado pela expectativa de um combate, ou o diafragma pode ser a sede da raiva, quando excitado por insulto (“Ἀλλὰ μάλ’ οὐκ Ἀχιλῆϊ χόλος φρεσίν, ἀλλὰ μεθήμων.” – “Na verdade não há raiva no coração de Aquiles: não quer saber.” *Il.* II,241 – Trad. LOURENÇO, 2005). Essas expressões dificultam a distinção entre o físico e o psíquico e, embora a primeira significação

tenha sido física, elas passaram por evoluções de ajustes contrários.

Segundo Snell (2003), o *θυμός*, em Homero, assim como o coração, seria um órgão das emoções anímicas que não se diferenciava dos órgãos corporais, noção essa que mudou com os líricos a partir de novas concepções de *θυμός* e *ψυχή*. Para ele, os líricos não concebiam a alma em relação aos órgãos corporais e tendiam para uma ideia mais abstrata do anímico, chegando à dicotomia corpo-alma. Em seus estudos, o autor se baseou em fragmentos de Arquíloco, nos quais examinou um diferente tratamento dado ao *θυμός* e a *καρδίη* (coração), que revelariam a abstração através de expressões que Homero não conhecia.

Homero conhecia o coração como órgão corporal fonte de coragem (“*τῶν τότε Μυρμιδόνες καρδίην καὶ θυμὸν ἔχοντες/ ἐκ νηῶν ἐχέοντο*” – “com igual coração e ânimo se derramaram os Mirmidões/das naus” *Il.* XVI,266 - Trad. LOURENÇO, 2005) e tinha a ideia de que o homem ou seus *φρένες* podem se encher de *θάρσος* (*Il.* XVII,573), *μένος* (*Il.* I,103) ou *ἀλήη* (*Il.* XVII,211,499). Enquanto isso, Arquíloco, segundo Snell (2003), usava a palavra *καρδίη* no lugar dessas forças, dando um significado mais abstrato. No entanto, para Paula Cunha Corrêa (1998) os exemplos utilizados por Snell não parecem revelar uma noção mais concreta da alma, visto que em *Il.* X,244-245, *καρδίη* pode ser colocado como a própria coragem. (“*οὐ πέρι μὲν πρόφρων καρδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ/ ἐν πάντεσσι πόνοισι*” – “cuja coragem, nos grande perigos, e o espírito ardente/ sempre se afirmam” - Trad. NUNES, 1950).

Seria importante lembrarmos a observação feita por Dodds (1951) de que o *θυμός*, no herói de Homero, também aparece como uma voz interior, podendo ser de origem natural ou divina. Com isso, o estudioso nos coloca que, para esse mesmo homem, o *θυμός* poderia se manifestar como duas vozes contrárias, aparecendo, portanto, como uma voz da consciência, uma “voz interior independente” (1951, p. 24). Assim, o *θυμός* não seria nem a alma nem parte dela, mas um órgão independente que não era sentido como parte do ‘eu’.

Essa objetivação dos impulsos emocionais, segundo Dodds, deve ter levantado a ideia sobre a intervenção psíquica, que agiria no θυμός (“τότε δ’ αὔτε μαχήσεται ὅππότε κέν μιν/ θυμός ἐνὶ στήθεσσιν ἀνώγη καὶ θεὸς ὄρση.” – “Novamente combaterá, quando o coração no peito/o mandar e uma divindade o incitar” *Il.* IX,702-703 – Trad. LOURENÇO, 2005) ou em um lugar físico, como o diafragma (“τὸν δ’ ἄτη φρένας εἶλε, λύθεν δ’ ὑπὸ φαίδιμα γυῖα,/σπῆ δὲ ταφών.” – “Então o desvario tomou-lhe a mente e deslassou-lhe os membros:/ estava ali de pé, atordoado” *Il.* XVI,805 – Trad. LOURENÇO, 2005) ou peito e não diretamente sobre o homem.

Vimos, portanto que o corpo humano, em Homero, não é o mesmo que encontramos em Platão ou textos posteriores, mas sabemos que σῶμα é entendido como cadáver, da mesma forma que ψυχή não é propriamente o sopro vital, mas, em relação com a morte, um duplo do morto - não apenas uma parte do ser humano, mas uma cópia do homem como um todo.

Seguindo seus estudos, Snell (2003) afirmou que a alma em Homero não apresentava a unidade que, por sua vez, teria surgido com a filosofia. Contudo, vemos que a falta de palavras para designar corpo e as várias usadas para “alma” não retira a unidade de sentido dessas noções na poesia épica, pois podemos admitir que elas fizessem parte da noção de homem, que as englobavam em unidade.

A visão de alma oposta a fenômenos físicos, ou seja, ilimitada e intensiva, é encontrada pela primeira vez em Heráclito, de acordo com Snell (2003), onde temos o homem βαθύφρων, de pensamentos profundos, em uma dimensão do invisível, enquanto em Homero ele é πολύφρων, de muitos pensamentos, com noção de quantidade. O estudioso acredita que os órgãos espirituais seriam apenas órgãos nos quais não haveria nenhuma origem de emoção, pois a ação do espírito seria o resultado de forças que agem a partir do exterior.

Devido a isso, Snell (2003) considera que os líricos tenham apresentado um novo homem e novo mundo, uma vez que teriam procedido a avanços no vocabulário, indicando maior abstração em relação à alma e teriam conduzido à dicotomia corpo-alma, que seriam concebidos em sua unidade. Essa dicotomia seria ignorada pelos homens em Homero, que não diferenciavam o espiritual do corporal, percebidos apenas na morte, e por isso, não conheceriam sentimentos mistos, nem reflexão com a própria alma, pois as contradições não

ocorrerem em um único órgão. Dessa maneira, Snell (2003) concluiu que faltava a esses homens um ponto central para que pudessem conceber como fonte de emoção e origem de decisões, e, portanto, atribuíam as iniciativas aos deuses ou agentes externos, não existindo a capacidade de ação própria e a noção de responsabilidade humana.

Estudiosos que seguem o pensamento de Snell enfatizam as transformações na mentalidade grega: a de Homero, caracterizada pela falta de subjetividade interior e autoconsciência fragmentada, e a de Platão, onde encontramos as discussões sobre a alma imortal. Isso, para alguns estudiosos, indicaria que o surgimento de formas mais elaboradas no pensamento grego ocorreu como uma explosão do espírito subjetivo, o que segundo Cunha Corrêa (1998) deveria ser balanceado, investigando as causas sociais que contribuíram para o surgimento de uma nova maneira de pensar.

Para Vernant (1990, p. 333-346), o corpo, em Homero, também não seria unificado - apenas no cadáver -, e sim, composto por órgãos com função físico-psíquicas, onde não há distinção entre corpo e alma. Entretanto, o estudioso ao falar da mudança de sentidos de σῶμα e ψυχή, busca a formação de um novo conceito de alma em cultos à margem da religião oficial. A ψυχή deixa de ser a “fumaça inconsistente” de Homero e passa a ser uma força “no interior do homem vivo”, com a consistência de um ser real e, ao mesmo tempo, parte do homem imortal, unificada e divina.

Assim, sendo “realidade objetiva e experiência vivida na intimidade do sujeito”, a ψυχή permite, pela primeira vez, que o mundo interior se torne objetivo e inicie a construção das estruturas do 'eu', ou seja, uma elaboração do mundo das experiências internas diante do mundo exterior. A origem religiosa, segundo Vernant foi de grande importância, uma vez que a descoberta da interioridade liga-se ao dualismo psico-somático, no qual a alma é definida como contrária ao corpo, e assim, ganha sua objetividade e existência.

Contudo, a alma, sendo divina, não exprimiria “a singularidade dos sujeitos humanos” e ligada ao δαίμων (princípio divino) faria parte do que anima a natureza. Portanto, para Vernant, vemos que a noção de pessoa, nesse período, não diz respeito ao indivíduo singular, único, nem no que apresenta de humano em relação à natureza; ela se orienta pela “fusão dos particulares com o todo.” Para ele, esses valores religiosos impediram a construção da noção de delimitação da pessoa, pois ela se prolongava na natureza, e assim, sem contornos, não se separava do mundo mítico nem se fixava.

Em relação aos estudos da concepção do homem em Homero, Lesky (1961) retoma a

afirmação de que σῶμα designaria o cadáver, colocando que o corpo não seria tomado como um todo, mas suas partes é que seriam consideradas. Ao falar da alma, o estudioso afirma que em Homero ela não aparece oposta ao corpo, uma vez que os órgãos corporais e espirituais estariam relacionados da mesma forma com o 'eu'.

Para Lesky (1961), a afirmação de Snell de que θυμός, νοῦς e ψυχή são órgãos separados e apresentam funções específicas nos revela que ψυχή é algo à parte, o fundamento de emoções da alma no homem vivo, referida e sentida como qualquer sensação corporal, de acordo com Otto Regenbogen (LESKY, 1961, p.7). Assim, ψυχή não poderia ser colocada no mesmo nível de θυμός ou φρήν como aspecto parcial da vida interior; além disso, como Homero não diz nada a respeito da natureza da alma e seu comportamento nos homens vivos, não devemos buscar na ψυχή uma base para as decisões próprias do homem.

Deveríamos, portanto, segundo Lesky, construir uma psicologia do homem homérico que fosse baseada nas várias expressões para órgãos dos impulsos da alma, compreendendo melhor esse homem e suas contradições. Os estudos de E.L. Harrison (LESKY, 1961, p.8) sobre as expressões trazem a cada uma dessas uma região central e zonas marginais onde ocorrem interferências, o que segundo Lesky seria importante para a construção do homem de Homero, podendo ser os termos trocados sem ocasionar grandes linhas de separações, como feito por ele com as palavras φρήν, θυμός, κραδίη e ἥτορ, no canto XX da *Odisséia*.

Assim, para Lesky (1961) a expressão κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν (“na mente e no coração”, *Il.* XI,411 – Trad. NUNES, 1950) que expressa algo complementar ao que entendemos por vida interior, ficaria estranha se comparada à ἐξ φρένα θυμός ἀγέρθη (“tornando-lhe o espírito ao peito” *Il.* XXII,475 – Trad. NUNES, 1950), enquanto em *Il.* XVI,656 vemos que o θυμός é uma parte da pessoa que pode ser estimulada (“Ἑκτορι δὲ πρωτίστῳ ἀνάλκιδα θυμόν ἐνήκεν.” - “Frio desânimo, logo, no peito de Heitor ele (Zeus) insufla” – Trad. NUNES, 1950). Encontramos ainda, em *Od.* IX,302, Odisseu rejeitando um plano sobre o qual ele se sobrepõe e reflete em seu μεγαλήτωρ θυμός, por causa de seu ἕτερος θυμός, o que nos chama a atenção para um sentimento não originado apenas nas

emoções, mas antes no intelecto.

Esses conceitos, pouco nítidos, não oferecem nenhuma definição para a pessoa como um todo, segundo Lesky. Esse todo seria algo a mais do que a simples soma das partes seguindo a definição do psicólogo Rohrer, para quem “totalidades são conexões de componentes individuais, cuja influência oposta leva a conexão a mostrar características diferentes das de cada um de seus componentes.” (ROHRER apud LESKY 1961, p. 8). Pensando nisso é que Lesky diz preferir a expressão *ἰερὴ ἰς Τηλεμάχοιο*, como já apresentado, por fazer referência à pessoa inteira. Entretanto, para ele, esses princípios não comprovam que o homem em Homero não se via sozinho em seus órgãos, mas que possuía uma personalidade completa.

Lesky ainda lembra que Snell se baseou no fundamento de que a linguagem seria meio para a compreensão do que é reconhecido pelo homem como objeto de pensamento, ou seja, o que é refletido por ele, mas ressalta que buscar uma palavra exata para essa ação, em Homero, seria equivocado. O equívoco também ocorre quando se questiona sobre se a falta de representação do corpo como unidade, na épica, implicaria uma falta de conhecimento, por parte dos homens em Homero, ou se a ausência de uma palavra para o pensamento ou decisão significaria a não capacidade desses homens elaborarem seus próprios pensamentos ou tomar decisões.

Assim, Lesky retoma Dodds (1951), que anteriormente, havia dito que o homem, nessa época, não possuía o conceito de vontade, conduzindo à falta de um desejo próprio, de uma vontade livre, mas nada o impediria de distinguir entre as ações que tivessem origem no 'ego' daquelas que eles consideravam oriundas de intervenção psíquica.

No entanto, Lesky nos chama atenção para o fato de que, apesar de alguns outros estudiosos considerarem o vocabulário homérico suficiente para a determinação das características de seus homens, não deveríamos buscar uma tradução para a palavra 'pessoa' no léxico homérico. Segundo esse estudioso, os homens de Homero pouco refletiam sobre a unidade da pessoa, mas o contrário seria visto nas formas de lidar com ela, o que torna a ideia de partes do corpo mais uma confirmação do que negação.

Seria assim frequente, na épica, o diálogo entre a pessoa e seus pensamentos, fazendo referência ao *θυμός* e *κραδίη*, no qual ela pode ser aquele que fala ou sobre quem se fala, como vemos em *Il. XI,403* (“ὀχθήσας δ’ ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγάλητορα θυμόν.” “Desanimado assim disse ao seu magnânimo coração:” - Trad. LOURENÇO). De acordo com

Lesky, em nós mesmos ‘algo’ move-se no interior, estimulando-nos ou impedindo-nos através de conversa com a voz interior. O estudioso, baseando-se no ensaio de Rudolf Meringer, ressalta que não existe pensamento sem voz interior, sendo que, frequentemente, o pensamento está disfarçado como palavra interior e assim, pensar, ouvir e falar internamente geralmente é a mesma coisa.” (MERINGER apud LESKY, p.10, 1961).

Dessa forma, a característica de falar sobre os fenômenos internos não questionaria a personalidade do falante, como podemos ver na já citada passagem *Il.* XI,403 ss - na qual Odisseu se dirige ao θυμός e o censura -, se considerarmos o sujeito como todo, implícito no uso da primeira pessoa “οἶδα” e na indicação do verso 411 (“εἶος ὃ ταῦθ’ ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν” - “Enquanto assim ponderava no espírito e no coração” - Trad. LOURENÇO), em que o poeta mostra algo unificado que move os pensamentos.

O falante, portanto, para Lesky (1961), é tomado como um todo, ao qual pertencem os órgãos espirituais e nos quais ele se anima; ou seja, o homem de Homero não seria visto por uma divisão entre corpo e alma, mas um todo, no qual podemos encontrar determinadas partes - órgãos, que vêm da pessoa, de maneira espontânea. Assim, a expressão mais fácil para identidade da pessoa, através das frases de tratamento, seria o nome próprio, de acordo com Lesky (1961).

Portanto, podemos dizer que, no homem retratado por Homero corpo, alma, ação e intenção estão unidos, uma vez que, para Cunha Corrêa (1998, p.34) se falta alguma palavra que reúna os sentidos de θυμός, νοός, ψυχή não quer dizer, de maneira geral, que o homem dessa época não tivesse consciência de sua unidade. Assim, mesmo que não encontremos, na épica, uma “reflexão sobre a 'pessoa'”, sua unidade estaria expressa nas falas e atos das personagens, pois Homero as representa como 'agentes unitários'. Com isso, “se a 'pessoa' for definida como a que organiza e reúne atividades emotivas e intelectuais no indivíduo, o simples emprego do pronome 'eu' implica, por si, tal noção”. (CORRÊA, 1998, p.34).

Essa ideia se coloca em oposição à de Snell (2003), já apresentada, de que Homero desconhecia o verdadeiro ato de decisão humana, uma vez que, nas cenas de reflexão do herói, a intervenção divina é sempre uma parte importante e os órgãos espirituais θυμός e νοός seriam apenas órgãos onde não podemos ver origem de nenhuma emoção, o que torna a ação do espírito um efeito de forças exteriores ao homem o qual se encontra sujeito a várias forças. No entanto, não podemos retirar totalmente da ação humana a determinação pela

vontade própria, pelo fato de os deuses terem a capacidade de interferir diretamente na consciência humana.

Homero, ao expressar o pensamento dos homens por meio de um diálogo com o θυμός ou καρδίη, se limita a representar o raciocínio discursivo sem que isso implique algum problema íntimo ou conflito interno entre o homem e o órgão ao qual se dirige durante a fala. O homem homérico não distinguiria entre o que é de si mesmo e do ambiente, entre o físico e o psíquico dentro de si. Como o físico e o psíquico não estariam claramente separados, a substância da alma se encontraria no conjunto do corpo e se designaria com relação àquelas partes do corpo, nas quais sua potência é mais evidente.

A alma não seria vista como um princípio estruturante da personalidade ou atividade humana, sendo os homens motivados pelos deuses em suas deliberações de forma natural, pois viveriam naturalmente com o divino. Assim, a intervenção não interromperia a ordem das coisas, dando sentido aos acontecimentos do cotidiano, como por exemplo, o surgimento de uma nova força ou um comportamento além do esperado.

2 – RELAÇÃO ENTRE HOMENS E DEUSES: CAPACIDADE DE AÇÃO DE ZEUS E DAS PARTES

Na epopeia, vemos que há um entrelaçamento entre as ações dos homens e dos deuses, na *Ilíada* no âmbito da guerra (πόλεμος) e na *Odisséia* durante o retorno para a casa (νόστος) dos heróis sobreviventes da guerra de Troia. Ambos os poemas apresentam um herói principal, que tem o apreço do poeta por seus grandes feitos, e lidam com a descrição dos hábitos gregos em relação à morte, busca do ideal heroico, relação com os deuses e entre os homens.

A epopeia se desenvolve no âmbito dos deuses, que intervêm nas ações, enquanto os homens se encontram sob uma visão de justiça ligada aos deuses, designada pela palavra θέμις (lei divina), que significa não só o estatuto dado aos reis por Zeus, para administrar a justiça, mas também tudo o que é transformado em regra pela tradição. No início da *Ilíada*, estruturada a partir da cólera de Aquiles, nos é dito que todos os acontecimentos estariam de acordo com os desígnios de Zeus, ou seja, cumpririam sua vontade, o que se inicia com o sonho enviado a Agamémnon e sua incitação ao ataque.

Devemos notar que esse mesmo Zeus não tem permissão de salvar o próprio filho, Sarpédon, das determinações do destino (*Il.* XVI, 458), além de que, em outras passagens, como *Il.* VIII,69, Zeus aparece recorrendo à balança, o que nos conduz ao pensamento de que a ação de pesar o destino equivale à vontade divina. No mundo de Homero, no entanto, o destino não leva a um determinismo rígido, pois não só Zeus reflete sobre a possibilidade de salvar a vida de seu filho, como também vemos expressa a possibilidade de os homens sofrerem ou fazerem algo além do que está determinado (ὕπερ αἴσαν, ὑπὲρ μόνον), quando Zeus fala do temor sobre o fato de Aquiles assaltar as muralhas e desafiar o destino (*Il.* XX,30).

No poema homérico, mesmo com as referências aos deuses e ao seu poder, não aparecem prodígios, mas nada acontece sem a presença das divindades. Essa aproximação ocorre de forma natural, uma vez que um deus inspira e desperta ânimo no homem, dando ânimo, força e agilidade ao corpo humano. Entretanto, podemos notar momentos nos quais as forças humanas se concentram para decisão ou ação, mesmo que essas mudanças fossem vistas como manifestações dos deuses. Estes, por sua vez, estariam presentes em todas as formas e estados da vida, pois o divino não se manifestaria com poder soberano, mas como

essência do natural.

Assim, não sendo o homem um mero instrumento nas mãos dos deuses nem sua existência tida como um palco da atuação divina, devemos buscar entender como se dá a relação entre homens e deuses e de como a esfera divina influi na esfera humana compelindo-a à ação. Precisamos, portanto, compreender como há um aparente 'poder total' dos deuses, pois o contrário criaria uma contradição entre a identificação da divindade com a natureza e sua onipotência: em determinadas situações os deuses não podem intervir, pois o poder divino se encontra diante de um limite inabalável.

Na epopeia ainda notamos que a vontade ou plano de Zeus acompanha algumas personagens que não tiveram seus destinos cumpridos na guerra, mas os enfrentarão na volta para a casa, estabelecendo assim, que as mortes delas estariam traçadas de acordo com um plano elaborado por Zeus (observado no ciclo épico) e relacionando a concepção de destino (μοῖρα, ἀνάγκη) com a da morte (θάνατος).

O tema da vontade/plano de Zeus é frequente no ciclo épico e vemos sua origem no desentendimento entre Prometeu e o cronida, relacionado à vontade divina de eliminar todos os heróis (semideuses - ἡμίθεοι, ἥρωι) da terra, como vemos em Hesíodo (1978, fragmento 24. 98-103). Assim, devemos atentar para a participação dos deuses nos poemas épicos pois, se eles lidam com os desejos divinos é porque os deuses têm alguma importância na trama. Vemos, em Redfield (1975), que os deuses, na *Ilíada* e *Odisséia*, seriam divindades literárias, que estariam figurativizadas no texto e apresentariam suas características específicas descritas pelo poeta - seres das palavras.

“Os deuses da *Ilíada*, por outro lado, são geralmente frívolos, criaturas inconstantes, cuja amizade ou inimizade, tem pouco a ver com justiça humana. Eles não aparecem na narrativa como garantidores das normas humanas ou como as fontes do processo natural. Estes deuses *Iliádicos* podem usar os recursos da natureza – trovão e terremoto – mas eles não garantem um cosmos; suas intervenções são erráticas e pessoais. Mais importante, os deuses da *Ilíada* carecem de *numen*; eles são de fato a principal origem da comédia nos poemas. Nós podemos, eu penso, explicar essa diferença mais facilmente ao assumir que os deuses da *Ilíada* pertencem ao mundo convencional do épico e foram entendidos como tal pela audiência. Exatamente como o épico fala,

não de homens, mas de heróis, assim também ele narra histórias, não de deuses concebidos como reais, mas de deuses literários.”
(REDFIELD, 1975, p.76)

Contudo, seria um erro se considerássemos a ação dos deuses apenas no plano estético e da técnica poética, pois eles formariam um sistema de forças onde encontramos a totalidade da existência humana. Os deuses de Homero têm um papel fundamental na trama e percebemos isso pela atuação que apresentam e que, muitas vezes, colabora para o seguimento do enredo, pois existem momentos em que sem a intervenção divina não haveria continuidade. Um exemplo disso é o encontro de Aquiles e Príamo (*Il.* XXIV,141 ss.), já que, na esfera humana e nos eventos em situação de guerra, o encontro entre os dois poderia ser considerado impossível dentro das convenções em estado de combate, se não houvesse a intervenção de um deus.

Segundo Redfield (1975), os deuses em Homero carecem de *numen*, palavra traduzida do latim² que significa divindade, vontade divina, e que pode ser relacionada com o grego *θειότης* que significa natureza divina, divindade. Enquanto divindade, o *numen* é presença, força, nome e essência, como nos diz Torrano, em *O sentido de Zeus*: “[...] Deuses imortais, enquanto presidem a destinos particulares e assinalam-se as sinas, dizem-se Numes (*Daímones*) [...]” (1996, p.141). Contudo, os heróis homéricos, apresentando uma preocupação religiosa, fazem orações e sacrifícios e esperam receber ajuda e sorte dos deuses, o que seria difícil acontecer se os deuses fossem apenas literários e carentes de divindade. Para Jasper Griffin (1980) os deuses e os mortos são o pano de fundo para a épica de Homero, não havendo o épico sem eles:

“[...] As epopeias homéricas são poemas sobre as ações e o destino/ruínas de heróis, mas nós vemos tudo neles falsamente se nós não o vemos contra o pano de fundo dos deuses e do morto. Os deuses estão em casa na radiante claridade do Olimpo, o morto está na escuridão eterna; os homens vivem entre eles em um mundo no qual luz e trevas sucedem-se mutuamente. Os deuses gozam de eterna juventude e energia, os mortos estão sem poder ou atividade; os homens são capazes de ascender ao heroísmo e podem ser

2 CRETELLA JÚNIOR, J. & ULHÔA CINTRA, G. *Dicionário Latino-Português*. São Paulo: Nacional, 1956.

‘semelhantes aos deuses’, mas para todos os velhos e mortos são o destino final. Os deuses podem ser irresponsáveis na ação e não necessitam temer nenhuma consequência desastrosa; os homens estão dispostos de tal modo que o fim de todas as suas ações é a partida da alma, lamentação, a partida de sua juventude e força (GRIFFIN, 1980, p.162)

Dessa forma, a ideia de Redfield sobre a carência de divindade (dos deuses) perde seu sentido, uma vez que os homens estão sempre em atividade e possuem energia para executar suas ações, desastrosas ou não, nas quais os deuses fazem interferências defendendo seus protegidos e punindo os transgressores da ordem. Pela citação acima, percebemos que há três esferas de atuação no mundo dos heróis homéricos: o mundo dos deuses, cheio de brilho, o dos mortos na escuridão e o dos homens vivos com um pouco de cada uma dessas características.

Cada mundo recebe os habitantes considerando sua natureza e a condição de existência da mesma e, por isso, a esfera de atuação dos seres que neles vivem pode ser dividida em: mundo dos imortais (ἀθάνατοι – sem morte) formado pelos deuses (θεοί), mundo dos mortais (θνητοί/βρωτοί – com morte) ao qual pertencem os homens (άνθρωποι) e os semideuses (ήμίθεοι, ήρωι – com qualidades humanas e divinas) e mundo dos mortos - mundos esses que estão ligados.

Na crença homérica, os mortos não deixam de existir, mas passam a ter uma existência diferente das dos vivos, fator que levou esse reino a perder sua 'santidade', presente na crença anterior, e do qual os deuses olímpicos encontram-se separados por seu próprio ser (“οἰκία [...] σμερδαλέ’ εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοί περ” - “morada medonha e bafienta, que os deuses odeiam” *Il.* XX,65 - Trad. LOURENÇO, 2005). A morada de Hades causa horror aos olímpicos, principalmente na época clássica, mas em Homero, eles não temem aproximação com um cadáver (“εἰ δ’ ἄγε νῦν φίλε Φοῖβε, κελαινεφές αἶμα κάθηρον/ ἐλθὼν ἐκ βελέων Σαρπηδόνα [...]” - “Vá tu agora, ó Febo amado, e limpa o negro sangue de Sarpédon [...]” *Il.* XVI,667 – Trad. LOURENÇO, 2005).

Como dito no primeiro capítulo, o corpo do homem recebe força e ânimo da ψυχή

(alma), sem a qual o corpo pode ser considerado morto. Após sua liberação por alguma abertura no corpo, a ψυχή segue para o Hades (*Il.* XVI,856; XXII,362) onde é considerada uma sombra do guerreiro (σκία), uma imagem do morto (εἶδωλον – *Il.* XXII,93-107), que vaga entre as outras almas após receber os ritos fúnebres. Aqui, podemos estabelecer uma aproximação entre os mortos e os deuses, pois ambos perduram e são superiores aos homens vivos, embora apenas os segundos possam ser felizes em si mesmos.

O reino dos mortos, por sua vez, está localizado nos limites do Oceano, embaixo da terra³ e é essa ideia de limites que traz a de invisibilidade. Nos poemas homéricos, os limites são relacionados com a extensões da terra e do oceano, pois como a visão do homem não consegue alcançá-las elas exprimem o ilimitado que também é invisível. Assim, esse limite exerce uma função geográfica que separa o reino dos vivos e o dos mortos, obedecendo a regras definidas: há a preocupação de permitir a entrada apenas da alma que recebeu os ritos fúnebres, bem como não permitir que a mesma deixe o Hades e entre em contato com os vivos – a não ser que seja nutrida com sangue das vítimas de sacrifício (*Il.* XX,54-66).

Dessa forma, a ψυχή só poderá se comunicar com os vivos recebendo sangue ou através de sonhos. Nesse último caso, o contato estabelece a relação entre dois mundos muito parecidos, pois os sonhos e as almas são como fumaça, o que torna a relação possível, visto que a ψυχή de Pátroclo reclama os devidos rituais fúnebres a Aquiles (*Il.* XXIII,65ss). No outro caso, há a ligação entre algo material e imaterial, como se a alma fosse capaz de voltar à vida, por um instante.

Vemos também que a natureza divina dos deuses não é transmitida para seus filhos com mortais e por isso, os heróis compartilham com os homens comuns a morte e com os deuses, a possibilidade de serem chamados ‘divinos’. Nesse ponto consiste a ambiguidade do caráter heroico, pois, o herói está acima dos homens comuns, não chegando no entanto, a ser exatamente um imortal. Ele, portanto, é nem homem nem deus, é imbatível, mas ao mesmo tempo chora.

O herói seria a personificação de um ideal - a glória do guerreiro transformada em ação humana -, visto que a oposição entre o aspecto modelar do herói com excelência e o aspecto humano de cidadão é que conduziu ao conflito entre Aquiles e Agamémnon, logo no início da *Ilíada*. O grande herói da *Ilíada*, Aquiles, tinha consciência da mortalidade, o que

3 *Il.* VI,19; VII,330; XIV,457; XX,54-66; XXIII,100-101

nos leva a pensar como Vernant (1979, p.33) que, para o herói, sua própria existência humana estaria em jogo e assim, o reconhecimento deveria ser de forma absoluta como seu risco, o que o conduz à inflexibilidade.

De um lado temos o chefe político com suas funções sociais, que Vernant (1979, p.41) considera efêmero, de outro, a glória e prestígio do herói que morre no combate; enquanto um poder é derivado do estatuto civil e militar o outro, distante de uma vivência passageira, busca a morte e a imortalidade, ou seja, a imortalidade através da morte.

“Ultrapassa-se a morte acolhendo-a em vez de a sofrer, tornando-a a aposta constante de uma vida que toma, assim, valor exemplar e que os homens celebrarão como um modelo de 'glória imorredoura'. O que o herói perde em honras prestadas à sua pessoa viva, ao renunciar à longa vida para escolher a pronta morte, ele o torna a ganhar cem vezes mais na glória de que fica aureolada, por todos os tempos vindouros, sua personagem de defunto. [...] Ultrapassar a morte é também escapar da velhice [...] Aos olhos dos homens vindouros, cuja memória habitará, ele se acha, pelo traspasso, fixado no fulgor de uma juventude definitiva.” (VERNANT, 1979, p.41-44)

Essa durabilidade diferencia a figura do herói do guerreiro e homem comuns. A distinção se encontra nas ações que se tornam proezas heroicas, tanto pelo fato de o herói executá-las acima da capacidade humana, quanto por receberem auxílio de seus protetores divinos. Através dessas ações o herói busca honra e com uma morte honrada (bela morte - καλὸς θάνατος), a glória imorredoura, fazendo seu nome permanecer entre as gerações, uma vez que, pela morte imposta a todos os mortais, sua ψυχή ficará no esquecimento.

Contudo, na *Ilíada*, talvez não fosse correto afirmar que o herói se colocasse em risco absoluto, uma vez que a vida humana seria um bem natural e absoluto que não encontraria felicidade após a morte. Dessa forma, esse risco de tornaria nulo, pois no poema tudo ocorre de acordo com a lógica do mito, ou seja, conforme foi tecido pelo destino. Lembrando que o destino da morte se prende a cada um individualmente, Aquiles, que é o herói exemplar, mais um caráter do que uma pessoa, não seria quem é nem realizaria suas proezas sem sua Moira particular. Ele estava, portanto, enredado pelo destino e sempre esteve ciente disso, preferindo uma vida breve a uma longa sem glória.

“μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
 διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.
 εἰ μὲν κ’ αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,
 ὤλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·
 εἰ δέ κεν οἴκαδ’ ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαίαν,
 ὤλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν
 ἔσσεται, οὐδέ κέ μ’ ὦκα τέλος θανάτοιο κιχείη.”

“Tétis, a deusa dos pés argentinos, de quem fui nascido,
 já me falou sobre o dúplice Fado que à Morte hà de dar-me:
 se continuar a lutar ao redor da cidade de Troia,
 não voltarei mais à pátria, mas glória hei de ter sempiterna;
 se para casa voltar, para o grato torrão de nascença,
 da fama excelsa hei de ver-me privado, mas vida mui longa
 conseguirei, sem que o termo da Morte mui cedo me alcance.” (*Il.* IX,410-416.Trad. NUNES, 1950)

Poderíamos pensar que a concepção dos deuses exemplifica a impossibilidade de perceber as noções de outro modo que não baseado na contraposição, visto as várias limitações da existência humana, pois “não é a mesma raça dos deuses imortais e dos homens que caminham sobre a terra.” (“ἐπεὶ οὐ ποτε φύλον ὁμοῖον/ ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ’ ἀνθρώπων. *Il.* V,441-4422 – Trad. LOURENÇO, 2005), ou os homens “que comem o fruto da terra lavrada” (“βροτῶν οἱ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν” *Il.* VI,142 – Trad. LOURENÇO, 2005) e estão submetidos à morte (“[Ζεῦ πάτερ] τὸν δὸς ἀποφθίμενον δῶναι δόμον Ἄϊδος εἴσω” *Il.* III,322) se opõem aos deuses que moram no Olimpo e têm a imortalidade.

Entretanto, o que vemos na obra do poeta é uma ligação entre humano e divino de tal forma que não poderíamos compreendê-los separadamente, mas sim como formas complementares que se fundam na oposição mortalidade (homens) e imortalidade (deuses).

Os deuses em Homero têm forma, sentimentos e paixões humanas, mas são imortais e possuem um poder sobre-humano, que os tornam superiores aos homens em força, beleza e inteligência.

Porém, o epíteto “semelhante aos deuses” (“θεοειδής” – *Il.* XXIV, 217), aplicado ao homem, às vezes, empregado de forma meramente decorativa, aparece, em outras passagens, com um sentido mais preciso e é atribuído ao herói a quem um deus transmitiu sua força em forma de qualquer qualidade.

Todas as qualidades que tornam o homem um ser superior provêm dos deuses: a beleza de Páris (“οὐκ ἄν τοι χραίσμη κίθαρις τά τε δῶρ’ Ἀφροδίτης” – “De nada te serviria a lira ou os dons de Afrodite” *Il.* III,54 – Trad. LOURENÇO, 2005), a força de Ajax (“Αἶαν ἐπεὶ τοι δῶκε θεὸς μέγεθός τε βίην τε/ καὶ πινυτήν, περὶ δ’ ἔγχει Ἀχαιῶν φέρτατός ἐσσι” – Ajax, visto que o deus te deu força e grandeza/ e sensatez, e com a lança és o melhor dos Aqueus” *Il.* VII,288 – Trad. LOURENÇO, 2005) ou a de Aquiles (“εἰ μάλ᾽ αὖ καρτερός ἐσσι, θεὸς που σοὶ τό γ’ ἔδωκεν” – “Se és excepcionalmente possante, é porque um deus tal te concedeu” *Il.* I,178 – Trad. LOURENÇO, 2005), bem como as permanentes no homem superior (herói) ou as que, ocasionalmente, um deus infunde em seu favorito, no combate.

Para melhor compreendermos essas relações de afastamento e aproximação devemos buscar entender os homens, na Grécia Antiga, e os deuses, refletindo sobre sua essência divina. Como notamos na fórmula homérica “os deuses que habitam o Olimpo” ou “(Zeus Olímpio” (Ολύμπιος - *Il.* XIII, 58), epíteto aplicado a Zeus, a morada dos deuses (Θεοὶ) -, também chamados de “celestes” (οὐρανόωνες) - é o Olimpo. Esses termos usados para se referir aos deuses nos ajudam a definir um de seus aspectos que se contrapõe à condição humana, ou seja, a própria morada. No entanto, por ser localizada em uma montanha e não no céu, além de sugerir a ligação com o divino, estabelece outra com os homens. – monte Olimpo, monte Ida (“μεσσηγὺς γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος./ Ἰδὴν δ’ ἵκανεν πολυπίδακα μητέρα θηρῶν” – “entre a terra e o céu cheio de astros/ Chegou ao Ida, montanha de muitas fontes, mãe de feras” *Il.* 8,46-47 – Trad. LOURENÇO, 2005).

Outro termo usado na relação entre homens e deuses é “venturosos” (μάκαρες – *Il.* VI,141), pois ventura divina é qualidade dos seres celestes que “vivem facilmente” (ῥεῖα ζῶοντες – *Il.* VI,138) e são “sempre vivos” (ἄϊεν ἑόντες). Em *Il.* 6,138 (“θεοὶ ῥεῖα ζῶοντες” – “os deuses que vivem sem dificuldade”). Esse epíteto de “fácil viver” seria um sinônimo de “venturosos”, o que indicaria a ausência de sofrimento e esforço, já que a ação divina se dá facilmente, podendo ser traduzida, como faz Carlos Alberto Nunes (1951), por “deuses felizes” (feliz existência). Assim também, “sempre vivos” nos indica a ventura divina, revelando que as divindades não nascem nem morrem apenas são e vivem.

Dessa forma, possuindo a ventura, os deuses não conhecem o envelhecimento nem sofrimento (de viver), sendo que o não envelhecer é o que mais os diferenciam dos humanos e faz com que, na épica, sejam ambos designados imortais e mortais. Podemos dizer, assim, que os poemas homéricos têm uma estrutura, na relação entre deuses e homens, que opõe os de vida finita e incompleta e o viver ilimitado e pleno. Na *Ilíada*, tanto homens quanto deuses têm consciência da superioridade divina, baseada na imortalidade, como encontramos no canto VI na fala de Glauco:

“οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίῃ δὲ καὶ ἀνδρῶν.

Φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' ὕλη

τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη·

ὥς ἀνδρῶν γενεὴ ἧ μὲν φύει ἧ δ' ἀπολήγει.”

“As gerações dos mortais assemelham-se às folhas das árvores, que, umas, os ventos atiram no solo, sem vida; outras, brotam na primavera, de novo, por toda a floresta viçosa.

Desaparecem ou nascem os homens da mesma maneira.” (*Il.* VI, 146-149 – Trad. NUNES, 1950)

Esse mesmo pensamento que nos coloca a finitude da vida dos homens em oposição à das divindades também encontramos na fala de Apolo (*Il.* XXI.462-467), quando esse diz a Poseidon que seria insensato se lutasse por causa dos “miseráveis mortais” (βροτῶν δειλῶν - vv.463-464) que são “semelhantes às folhas” (φύλλοισιν ἑοικότες - vv.464): ora estão

“cheios de viço/vida” (ζαφλεγέες - vv.465) ora “definham” (φθινύθουσιν - vv.466).

Em *Il.* XVII,446, Zeus diz que não há nada mais miserável sobre a terra do que o homem – que vive e rasteja -, o que contribui para um quadro sombrio da existência, mas que, não é um convite à impiedade ou ao sentimento de irresponsabilidade que conduziria à inação. Os deuses estão presentes em todas as decisões importantes, mesmo fora da esfera da moral, provocando infortúnio ou boa sorte. Entretanto, muitas vezes os homens escolhem o caminho errado no momento do perigo, perdendo a si e aos outros, o que não deixa de ser obra do divino, pois os deuses fazem surgir no coração tanto os bons quantos os maus pensamentos.

O pessimismo pode ser um ponto de partida para uma crítica posterior, mas que em si, não implica uma rebelião contra os deuses ou dúvida sobre sua existência, ao constatar suas ingratidões ou caprichos. Seria apenas um quadro da realidade e uma imagem da existência humana que se encontra limitada pelo temor e pela miséria, a qual tem sua contraparte na existência divina, plena e livre de barreiras.

Além disso, não podemos nos esquecer, como dito anteriormente, de que a relação entre mortais e imortais antes de ser apenas exclusão (afastamento) é de união, visto que na mitologia grega muitas vezes os seres divinos se unem aos homens e às mulheres, gerando filhos. Esses, por sua vez, se tornam símbolos dessa proximidade – os heróis, que dentre os mortais apresentam uma conexão direta com a divindade e lhe têm semelhanças.

Com isso, encontramos, no canto XXIV da *Ilíada*, os adjetivos “deiforme/semelhante aos deuses” (θεοειδής) aplicado a Príamo (vv. 217, 299, 372) e “símil aos deuses” (θεοῖς ἐπιείκελε) a Aquiles (vv. 486), ou ainda versos como “[...] Heitor, que era um deus entre os homens/ e não parecia filho de um mortal, mas de um deus. [...]” (Ἑκτορά θ', ὃς θεὸς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν, οὐδὲ ἔωκει/ ἀνδρὸς γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο. vv.258-259 – Trad. LOURENÇO, 2005).

Vemos ainda que o adjetivo “venturoso” (μάκαρ) aparece, em Homero, referindo-se aos homens, quando sob influência divina: “ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδῃ μοιρηγενὲς ὀλβιόδαιμον” (“Ó venturoso Agamémnone, filho dileto dos deuses” *Il* III,182 – Trad. NUNES, 1950) e “οἱ δ', ὥς τ' ἀμητῆρες ἐναντίοι ἀλλήλοισιν/ ὄγμον ἐλαύνωσιν ἀνδρὸς μάκαρος κατ' ἄρουραν/ πυρῶν ἢ κριθῶν” (“Como caminhos opostos, no campo de um homem de

posses,/os segadores percorrem, ceifando fileiras de trigo ou de cevada” *Il.* XI,68 – Trad. NUNES, 1950).

Os deuses também apresentam a característica de tudo saber e tudo ver, como notamos em *Os trabalhos e os dias* (vv.267) com o olho de Zeus (Διός ὀφθαλμός) que tudo vê (παντα ἰδών) e tudo percebe/sabe (παντα νόησας). Contudo, devemos lembrar que entre esses deuses, Zeus é o fundamento máximo. Apesar de os deuses tudo saberem e as ações, passadas e futuras, deles dependerem, o aspecto de luminosidade e fácil viver só se manifesta a partir da interação com os homens, dos quais se encontram unidos e separados.

Os deuses são figuras que possuem uma beleza ideal e contornos nítidos, por obra de Homero, como qualquer outra personagem de carne e osso e, mesmo sendo imortais e poderosos, apresentam a figura e as imperfeições humanas. Nenhuma outra característica é tão homérica quanto o antropomorfismo, apesar de encontrarmos situações nas quais a epifania de um deus se realiza em matéria inerte (“[...] Ἀθήνην,[...]/ βῆ δὲ κατ’ Οὐλύμπιοι καρήνων ἄϊξασα./ Οἶον δ’ ἀστέρα ἦκε Κρόνου [...]” – “[...] Atena, / E ela lançou-se veloz dos píncaros do Olimpo./ Tal como o astro enviado pelo Cronida [...]” *Il.* IV,73-75 – Trad. LOURENÇO, 2005) ou em forma de animal (“κάδ δ’ ἄρ’ Ἀθηναίη τε καὶ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων/ ἐξέσθην ὄρνισιν ἐοικότες αἰγυπιοῖσι” – “Quanto a Atena e a Apolo do arco de prata,/ sentaram-se com a forma de abutres *Il.* VII,58-59 – Trad. LOURENÇO, 2005).

Mais comum, no entanto, é os deuses se mostrarem aos homens em forma humana, dando a possibilidade de que, sob quaisquer características humanas, encontremos um deus. Para os deuses olímpicos as funções naturais, que lhes correspondem, perdem relevo, e assim, quase que liberados dessas conexões elementares, eles atuam.

Entre os Olímpicos, os deuses que não conseguem se libertar desse laço aparecem como deuses de segundo plano, tal como Hefesto e Ares, que conservam muito de seu caráter primitivo (fogo e guerra respectivamente). Entretanto, um deus, que mantém a conexão natural como é o caso de Hélios, o sol, se encontra limitado a sua esfera de atividade e aos seus modos de atuar, não sendo uma ‘pessoa divina’ livre.

Um caso ainda mais limitado seria o de um deus-rio, como Escamandro que, tendo suas águas manchadas de sangue, pelos mortos troianos, aparece em forma humana e entra em combate com Aquiles, uma luta que é metade cena da natureza, metade humana (*Il.* 21,212ss). Na mesma passagem, há ainda a descrição do combate entre dois rios e Hefestos, dada como

luta entre dois elementos da natureza (*Il.* 21,342 ss).

As personificações, que atuam sozinhas dentro da esfera que personificam, são pouco frequentes em Homero, sendo que em *Il.* IV,440 temos Δείμος, Φόβος e Ἔρις personificados, e no discurso de Fênix, as Súplicas (Λίται), e o Erro (“καὶ γὰρ τε Λιταὶ εἰσι Διὸς κοῦραι μέγαλοιο,/ χωλαί τε ῥυσαί τε παραβλῶπές τ’ ὀφθαλμῶ,/ αἶ ῥά τε καὶ μετόπισθ’ ἄτης ἀλέγουσι κιοῦσαι.” – “Pois as Preces são filhas do grande Zeus,/coxas, engelhadas e vesgas dos dois olhos elas que seguem sempre no encalço do Desvario” *Il.* IX,502-504 – Trad. LOURENÇO, 2005).

Os poemas homéricos relacionam a ideia do ser dos deuses com a maneira pela qual sua influência é concebida na vida humana; a narração do poeta torna contínua a lembrança do divino em toda situação, sentimento e fazer. Embora muitas vezes as referências aos deuses tenham se transformando em fórmula, ela continua sendo testemunha da cosmovisão da existência humana com a presença plena do divino. Podemos encontrar indício do espírito divino em todo acontecer, agindo de forma individual ou em conjunto.

O modo de aparição dos deuses varia, dentro do poema, de acordo com o que acontece na narração do poeta ou no discurso das personagens. O poeta menciona os deuses por seus nomes, descreve a aparência, qualidades “pessoais” e relações genealógicas, analisa os motivos de sua atuação e se refere aos incidentes de suas reuniões e conselhos. Os homens procedem de forma diferente e só em casos especiais é que chamam os deuses por seus nomes, e esses, por sua vez, aparecem em sua estreita esfera de atividade, como Apolo, deus do juramento, o arco ou a peste.

Contudo, quando há a narração de acontecimentos passados, em que a personagem adota o tom poético, encontramos referências a cenas olímpicas ou ao aparato divino, pois em outros casos, os heróis atribuem os acontecimentos aos deuses utilizando expressões indefinidas como: θεοί – deuses de uma forma conjunta -, θεός – deus, não com personalidade determinada, mas como unidade do mundo divino - e δαίμων (raramente o plural). Assim, quando o poeta descreve no canto XV a salvação de Heitor por Apolo (vv. 236 ss.), os aqueus apenas sabem que um dos deuses o salvou (vv.290); o mesmo ocorre em vv.468, em que Teucro atribui a falha de seu disparo a um δαίμων e Ájax (vv.473) se refere a um θεός, enquanto o poeta sabe e informa que tudo foi obra de Zeus (“ἀλλ’ οὐ λῆθε Διὸς

πυκινὸν νόον, ὃς ῥ' ἐφύλασσεν/Ἑκτορ', ἀτὰρ Τεῦκρον Τελαμώνιον εὖχος ἀπηύρα,” – “Mas não passou despercebido à mente sábia de Zeus,/ que protegeu Heitor, retirando a glória a Teucro Telamónio;” vv. 461-462 – Trad. LOURENÇO, 2005).

A poesia épica (ἔπος) associa os feitos (ἄριστεῖαι) dos grandes heróis e reúne os costumes gregos; assim, o poeta, pela tradição oral, condensa várias narrativas. Em relação à ἄριστεῖαι, um dos temas principais é a ideia do plano de Zeus (βουλή), que encadeia a trama da *Ilíada* e nos ajuda a entender certas práticas presentes nos costumes da sociedade retratada por Homero e registradas pela memória mítica.

No sentido pleno da palavra, a revelação dos acontecimentos seria uma mensagem divina, pois, transmitida pelo poeta, tem origem na fala das Musas, que revelam o que existe, como existe, as situações humanas e a presença divina. O canto, portanto, proclama a natureza da divindade e o homem participa do divino, uma vez que toma parte nesse canto, consolando-se do sofrimento na revelação futura do destino. Dessa forma, o poeta, como ponte de transmissão, estabelece uma relação com a divindade e com o homem, além de que, no poema, mostra as ligações dos deuses, entre si e com os homens, entre esses e a divindade.

O poeta com as técnicas de composição, ou seja, a linguagem poética, relaciona vários motivos que constituem a trama do poema, através dos quais mostra a ação dos homens e dos deuses, na batalha, e a ligação que é estabelecida entre os dois planos: o uso da balança de Zeus, para pesar os destinos, a vontade de Zeus de acabar com a geração de heróis, a busca desses por honra e glória na morte, as intervenções divinas para auxiliar seus heróis favoritos e, conseqüentemente, seu povo.

Nos poemas, o lado trágico da existência humana é colocado ao lado da existência gozosa dos Olímpicos, e por isso, temos de um lado quem com esforço consegue pequenos êxitos e, do outro, quem facilmente vive e atua. Os deuses de Homero não são ideais éticos ou representação de poderes supremos que influem sobre a vida do homem, pois assim, as cenas divinas causariam apenas estupefação ou dariam a impressão de um jogo praticado com os poderes mais temidos e respeitados.

O desamparo e a dor, as competições e a morte, para serem definidos, precisam de um mundo divino, de onde é permitido abstrair coisas terrestres. Por mais estranho que isso possa nos parecer, a indiferença da qual os Olímpicos gozam como espectadores, enquanto os homens sofrem, lutam e morrem, é de expressão da sua divindade. Assim, eles contemplam o espetáculo da dor humana, durante banquetes, com riso homérico.

No entanto, não podemos nos esquecer de que os deuses nos poemas homéricos possuem sentimentos muito parecidos com os dos homens e sofrem com a morte de seus filhos. Devido a isso, para que as divindades não sofram mais, há o plano de Zeus de eliminar os semideuses, presente na *Ilíada* e na *Odisséia*, e que é sempre enfatizado pelo poeta de que deve ser cumprido e respeitado pelos homens. Além de sofrerem com a perda de seus (*Il.* XVI,431-435), também sofrem com a de seus protegidos (*Il.* XXII,167-172) e querem retirar qualquer responsabilidade ou influência sobre essas desgraças que afetam a humanidade como vemos em *Od.* I, 32-43.

“τούς δὲ ἰδὼν ἐλέησε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω,

Ἥρην δὲ προσέειπε κασιγνήτην ἄλοχόν τε·

ᾧ μοι ἐγών, ὃ τέ μοι Σαρπηδόνα φίλτατον ἀνδρῶν

μοῖρ’ ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο δαμῆναι.

διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονε φρεσὶν ὀρμαίνοντι, [...]

“Ao vê-los se compadeceu o Cronida de retorcidos conselhos,

assim dizendo para Hera, que era sua esposa e irmã:

‘Ai de mim, pois está fadado que Sarpédon, a quem mais amo
dentre os homens, seja subjugado por Pátrolo, filho de Menácio.

Duplamente se me divide o coração enquanto penso: [...]” (*Il.* XVI,431-435-
Trad. LOURENÇO, 2005)

“τοῖσι δὲ μύθων ἦρχε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·

ὦ πόποι ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τεῖχος

ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι· ἐμὸν δ’ ὀλοφύρεται ἦτορ

Ἑκτορος, ὅς μοι πολλὰ βοῶν ἐπὶ μηρί’ ἔκην

Ἰδὼς ἐν κορυφῇσι πολυπύχου, ἄλλοτε δ’ αὔτε

ἐν πόλει ἀκροτάτῃ.”

“Entre eles o primeiro a falar foi o pai dos homens e dos deuses:

‘Ah, estou a ver com os meus olhos um homem que amo
a ser perseguido à volta da muralha. Meu coração chora

por Heitor, que para mim queimou muitas coxas de bois,
tanto nos pícaros do Ida de muitas escarpas, como
na cidadela de Tróia.” (*Il.* XXII, 167-172 – Trad. LOURENÇO, 2005)

No mundo dos poemas de Homero, os homens atribuem aos deuses suas conquistas (honra – τιμή; glória – κλέος; riquezas – πλοῦτοι), mas também suas desgraças (dor - ἄλγος; desventura - δυστυχία; consequência infeliz - συμφορά). De acordo com o argumento dos deuses as desgraças que afligem os mortais ocorrem pela própria loucura humana (μανία), que traz sofrimento além do estipulado pelo destino. O destino humano (μοῖρα, ἀνάγκη-necessidade) é configurado desde o nascimento e se o homem levar sua vida de acordo com o que lhe foi determinado não sofrerá além do permitido. Assim, poderíamos entender a loucura como ambição (φιλοτιμία, πλεονεξία) que é vista pelos deuses como ‘além do que é permitido’ (ὑπὲρ μόρον) e que será pago quando o destino cobrar o quinhão que lhe é devido. Assim, diz Zeus:

“ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτὸι αἰπιόωνται
ἐξ ἡμέων γάρ φασι κακ’ ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε’ ἔχουσιν,
ὥς καὶ νῦν Αἰγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρεΐδαο
γῆμ’ ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ’ ἔκτανε νοστήσαντα,
εἰδὼς αἰπὺν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἶπομεν ἡμεῖς,
Ἑρμείαν πέμψαντες, εὐσκοπον Ἀργεΐφοντην,
μήτ’ αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάσθαι ἄκοιτιν,
ἐκ γὰρ Ὀρέσταιο τίσις ἔσσεται Ἀτρεΐδαο,
ὅππότερ ἂν ἡβήσῃ τε καὶ ἦς ἱμεῖρεται αἰης.
Ὡς ἔφαθ’ Ἑρμείας, ἀλλ’ οὐ φρένας Αἰγισθοιο

πειθ' ἀγαθὰ φρονέων, νῦν δ' ἄθροά πάντ' ἀπέτεισε.”

“Vede bem como os mortais acusam os deuses!

De nós (dizem) provêm as desgraças, quando são eles,
pela loucura, que sofrem mais do que deviam!

Como agora Egisto, além do que lhe fora permitido,
do Atrida desposou a mulher, matando Agamémnon
à sua chegada, sabendo bem da íngreme desgraça –
pois lha tínhamos predito ao mandarmos

Hermes, o vigilante matador de Argos:

que não matasse Agamémnon nem lhe tirassem a esposa,
pois pela mão de Orestes chegaria a vingança do Atrida,
quando atingisse a idade adulta e saudades da terra sentisse.

Assim lhe falou Hermes; mas seus bons conselhos o espírito

De Egisto não convenceram. Agora pagou tudo de uma vez.” (*Od.* I, 32-43

Trad. SCHÜLER, 2007)

Dessa maneira, para que não seja cobrado do homem tudo de uma vez, ele não deve deixar que a loucura tome conta de seu espírito e nem atribuir a culpa aos deuses, resignando-se diante do destino/fado, pois sofrimentos são de acordo com a μοῖρα de cada um, como visto em *Il.* XXIV,518-526.

“ἂ δαίλ', ἦ δὴ πολλὰ κάκ' ἄνσχεο σὸν κατὰ θυμόν. [...]

ἀλλ' ἄγε δὴ κατ' ἄρ' ἔξευ ἐπὶ θρόνου, ἄλγεα δ' ἔμπης

ἐν θυμῷ κατακεῖσθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ·

οὐ γάρ τις πρῆξις πέλεται κρυεροῖο γόοιο·

ὥς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι

ζῶειν ἀχνυμένοις· αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσί. [...]”

“Ah, desgraçado, muitos males aguentaste no teu coração! [...]

Mas agora senta-te num trono; nossas tristezas deixaremos
que jazam tranquilas no coração, por muito que soframos.

Pois não há proveito a tirar do frígido lamento.

Foi isso que fiaram os deuses par aos pobres mortais:

que vivessem no sofrimento. Mas eles próprios vivem sem cuidados. [...]”
(*Il.* XXIV,518-526 – Trad. LOURENÇO, 2005)

Os homens não recebem nada do segundo jarro de Zeus, embora Aquiles deixe claro que sejam “jarros de dons” (*Il.* XXIV, 527-528). O homem, que recebe de Zeus apenas o conteúdo do jarro dos males ou uma mistura de bens e males, está fadado a não poder escapar ao destino que lhe foi atribuído e tem como única forma de não cair no esquecimento (λήθη; αμνηστία) conquistar honrar e glória que ficarão registradas na memória futura. Dessa maneira, a vida dos homens está cheia de sofrimentos e a morte é o destino comum a todos, mesmo que haja pequenas diferenças entre as mortes e destinos de diferentes homens, como narrado em *Il.* XXIV,527-533.

“δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἐάων·
ὦ μὲν κ’ ἀμμίξας δῶη Ζεὺς τερπικέραυνος,
ἄλλοτε μὲν τε κακῷ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ’ ἐσθλῷ·
ὦ δέ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε,
καὶ ἐ κακῇ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα διὰν ἐλαύνει,
φοιτᾷ δ’ οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν.”

“Pois dois são os jarros que foram depostos no chão de Zeus,
jarros de dons: de um deles, ele dá os males; do outro, as bênçãos.
Àqueles a quem Zeus que com o trovão se deleita mistura a dádiva,
esse homem encontra tanto o que é mau como o que é bom.
Mas àquele a quem dá só os males, fá-lo amaldiçoado,
e a terrível demência o arrasta pela terra
e vagueia sem ser honrado quer por deuses, quer por mortais.” (*Il.*
XXIV,527-533 – Trad. LOURENÇO, 2005)

Em Homero, os grandes homens são heróis e com isso, a maior parte dos sofrimentos recai sobre eles, pois embora tenham uma natureza semidivina, não estão livres de sofrer o destino comum aos homens, além disso, se o herói não fosse essencialmente humano lhe seria

negada a memória imortal. É essa associação entre a natureza humana e divina que faz com que o herói participe da condição humana, o que não devia ter acontecido segundo os deuses.

“ἄ δειλῷ, τί σφῶϊ δόμεν Πηληϊΐ ἄνακτι

θνητῷ, ὑμεῖς δ' ἐστὸν ἀγήρω τ' ἀθανάτῳ τε;

ἦ ἵνα δυστήνοισι μετ' ἀνδράσιν ἄλγε' ἔχῃτον;

οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν οἷζυρώτερον ἀνδρὸς

πάντων, ὅσσά τε γαῖαν ἔπι πνέει τε καὶ ἔρπει.”

“Ah coitados , por que razão vos demos ao soberano Peleu,
um homem mortal? E vós que sois isentos de velhice e imortais.

Foi para que entre os homens desgraçados sentísseis a dor?

Pois na verdade não há de mais miserável que o homem
de todos os seres que vivem e rastejam em cima da terra.” (Il. XVII, 443-
446 – Trad. LOURENÇO, 2005)

Vemos que o plano/vontade de Zeus fica claro: os homens mortais não deveriam ter contato com seres divinos e imortais, contato esse que causa às divindades dores humanas, as quais elas não queriam dividir com os homens. Isso faz com que Zeus, querendo separar a natureza humana e divina e estabelecer as condições de cada uma, provoque a guerra entre os homens, envolvendo os heróis para que esses pereçam em combate. Assim, o ciclo épico apresenta a morte de vários heróis (semideuses) através de guerras, até que o último esteja morto e o mundo dos deuses seja separado do mundo dos homens.

A morte seria, portanto, o grande inimigo do herói, nos poemas homéricos - devido à sua natureza humana e suas limitações -, e seria desafiada pelo mesmo em busca da glória imorredoura, o ideal de bela morte, pois já que a morte é inevitável que se tenha a melhor. Encontramos assim, a ideia de que todos os homens estão destinados a morrer e nenhum deus pode afastá-los de seu encontro com a morte (Il.XVIII, 115-119). A humanidade é afetada pela morte, uma vez que essa a destrói, enquanto apenas causa preocupação aos deuses, mostrando assim, a efemeridade dos homens que nascem, vivem (o presente) e morrem.

“κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι ὅππότε κεν δῇ

Ζεὺς ἐθέλη τελέσαι ἢ δ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.

οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα,

ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι·

ἀλλὰ ἐ μοῖρα δάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης.”

“Quanto ao meu fim, estou pronto a acolher o momento funesto,

logo que Zeus o quiser e as demais divindades eternas.

A força de Héracles não conseguiu subtrair-se da Morte,

em que mui caro ele fosse a Zeus grande, nascido de Crono;

de Hera a vingança terrível e a Moira, afinal, o alcançaram.” (*Il.* XVIII, 115-

119 – Trad. NUNES, 1950)

Em *Il.* XXIV,46-49, no discurso de Apolo, notamos que os homens estão acostumados com a morte, pois morrer faz parte de seu destino como humanos e é por isso, que muitas vezes as Partes/Porções/ (Μοῖραι) são associadas à morte, como em *Il.* XXIV,131-132 – “[...] que já se aproxima/ de ti o Fado implacável e a sombra da lívida morte” (Trad. NUNES, 1950)

“μέλλει μὲν πού τις καὶ φίλτερον ἄλλον ὀλέσσαι

ἢ κασίγνητον ὁμογάστριον ἢ καὶ υἱόν·

ἀλλ’ ἦτοι κλαύσας καὶ ὀδυράμενος μεθέηκε·

τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.”

“Pode ser que outro tenha perdido alguém que amava:

um irmão nascido da mesma mãe ou então um filho.

Mas depois de o ter chorado e lamentado, sabe parar:

pois um coração que aguenta deram os Fados aos homens.” (*Il.* XXIV,46-49

– Trad. LOURENÇO, 2005)

Importante lembrarmos que muitas palavras são usadas por Homero para designar o que está destinado ao homem, sendo μοῖρα a mais comum, significando uma porção, lote, destino ou morte. O termo ‘μοῖρα ἔστι’ aparece de forma impessoal em várias passagens, referindo-se ao que está fadado ou destinado ao homem e ligando-se à morte, como quando

um troiano diz ao outro que talvez eles estivessem fadados a serem mortos ao lado de Pátroclo (“ὦ φίλοι, εἰ καὶ μοῖρα παρ’ ἀνέρι τῷδε δαμῆναι/ πάντας ὁμῶς, μὴ πῶ τις ἐρωεῖτω πολέμοιο.” – “Ó amigos, ainda que seja nosso fado sermos todos subjugados/ ao lado desse homem, que ninguém pense em desistir da luta.” *Il.* XVII,421-422 – Trad. LOURENÇO, 2005), ou o destino do mesmo que terminou por alcançá-lo.(“καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ’ Ἀχιλλεῦ,/ τείχει ὕπο Τρώων εὐηφενέων ἀπολέσθαι.” – “É teu destino, também, nobre Aquiles, semelhante aos eternos,/junto às muralhas de Troia opulenta a existência perderes.” *Il.* XXIII,80 – Trad. NUNES, 1950)

A palavra μοῖρα também pode ser encontrada no poema como sujeito ou objeto de verbo (“ἡμέων δ’ ὅπποτέρῳ θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται/ τεθναίῃ.” – “Que morra aquele dos dois, para quem já foi preparada/ a morte e o destino.” *Il.* III,101 – Trad. LOURENÇO, 2005; “Ἐνθ’ Ἀμαρυγκείδην Διώρεα μοῖρα πέδῃσε.” – “Diores, o filho do herói Amarínceo, foi presa do Fado.” *Il.* IV,517 – Trad. NUNES, 1950) ou junto a preposições (“Ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα, γέρον, κατὰ μοῖραν ἔειπες·[...]” – “Tudo o que tu disseste, ó ancião,foi na medida certa. [...]” *Il.* I,286 – Trad. LOURENÇO, 2005 - nesse caso, entendida como o que é correto e está de acordo com o ordem ou fado).

Seu uso no singular significa porção ou parte e pode ser aplicado a coisas diferentes como a um prêmio de honra, por exemplo. (“ἴση μοῖρα μένοντι καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι/ ἐν δὲ ἱῇ τιμῇ ἡμέν κακὸς ἡδὲ καὶ ἐσθλός.” – “Igual porção cabe a quem fica para trás e a quem guerreia;/ na mesma honra são tidos os covarde e o valente [...]” *Il.* IX,318-319 – Trad. LOURENÇO, 2005). Sua ligação com a morte se deve ao fato de ela ser pronunciada como o cumprimento do destino, pois esse estabelece a duração da vida e, assim, a morte seria seu grande sentido (“πρόσθεν γάρ μιν μοῖρα δυσώνυμος ἀμφεκάλυπεν/ ἔγχρ’ Ἴδομενῆος ἀγαυοῦ Δευκαλίδας.” – “Antes disso o encobriria o destino nefasto por meio/da lança de Idomeneu, filho de altivo Deucalião.” *Il.* XII,116-117 - Trad. LOURENÇO, 2005), e nos leva a encontrar a combinação θάνατος καὶ μοῖρα (“τὸν δὲ κατ’ ὅσσε/ ἔλλαβε πορφύρεος

θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή.” – “[...] e sobre os seus olhos/ caíram a morte purpúrea e do destino ingente *Il.* V,82-83 - Trad. LOURENÇO, 2005). Dessa forma, a relação entre destino e morte parece não seguir uma regra geral, uma vez que o primeiro pode se relacionar com o tipo de vida e morte que o indivíduo terá e nos conduz à ideia de μοῖρα e κήρ (divindade que paira sobre a cabeça do guerreiro prestes a morrer – *Il.* I,3-4); enquanto a morte, podendo ser violenta ou suave, perde a ligação com o destino e fica sendo apenas θάνατος.

As Κήρες são as deusas da morte, que atuam no contexto da guerra e morte violenta.

Cada indivíduo tem sua κήρ desde o nascimento, por isso essa palavra nos transmite a ideia de destino ou sorte. Essas deusas gostam de sangue quente das vítimas, mas ao contrário das aves de rapina, que também estão no campo de batalha, elas não comem o morto, apenas homens prestes a morrer (*Il.* XVIII,535-540; XXIII,78), quando a ψυχή está pronta para ir ao Hades (REDFIELD, 1975, 183-186).

Essa relação entre o destino, a decadência e a morte têm raízes na religião arcaica, em que Moῖρα traria a fatalidade. Como filhas da Noite, as Moῖρας são seres pertencentes ao mundo arcaico dos deuses, o que as distingue dos Olímpicos pela ligação com a terra. Assim, como outros seres dessa esfera, elas impõem uma ordem sagrada e vingam as transgressões. No entanto, em Homero, a Moῖρα, que aparece sempre no singular, não apresenta as características que se relacionam com as potências arcaicas, como impositora e guardiã da ordem terrena, mas mantém sua ligação com a morte, é apenas negativa e determina a queda.

Na *Iliáda*, Moῖρα aparece personificada duas vezes, em XXIV,49, quando Apolo censura os deuses pela morte de Heitor e diz que as Moῖρας deram aos homens um espírito resignado (“γὰρ Moῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.”), e na passagem em que Hécuba se refere ao fim de Heitor como destino tecido pela Moῖρα (“τῷ δ’ ὥς ποθι Moῖρα κραταιή/ γιγνομένῳ ἐπένησε λίνῳ [...]” – “que a Moira terrível, ao seu nascimento, /lhe fíou destino cruel [...] *Il.* XXIV,209-210 – Trad. NUNES, 1950). Contudo, há várias outras passagens que nos mostram Zeus ou os deuses tecendo a linha do destino desde o nascimento do homem, como quando Agamémnon diz que Zeus distribui os trabalhos aos homens (“ὦδέ που ἄμμι/

Ζεὺς ἐπὶ γιγνομένοισιν ἴει κακότητα βαρεῖαν.” – “Deste modo nos deu/ Zeus à nascença uma infelicidade pesada e profunda *Il.* X,70-71 – Trad. LOURENÇO, 2005) Dessa forma, poderíamos pensar que assim como Αἶσα viria de αἶσα Διὸς, Μοῖρα seria de μοῖρα Διὸς.

Αἶσα é outra palavra em pregada por Homero ao se referir ao fado ou destino, sendo também usada em sentido impessoal (“οὐ νύ τοι αἶσα [...]” – “Não está fadado [...]” *Il.* XVI,707 – Trad. LOURENÇO, 2005) e junto a preposições (“Ἐκτορ ἐπεὶ με κατ’ αἶσαν ἐνείκεσας οὐδ’ ὑπὲρ αἶσαν.” – “É justo. Heitor, o que dizes; contrário à razão não discorres.” *Il.* III,59 – Trad. NUNES, 1950). Na *Ilíada*, aparece personificada quando Hera fala que Aquiles deve sofrer o que o destino lhe fiou. (ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται ἄσσά οἱ Αἶσα/ γιγνομένῳ ἐπένησε λίνῳ ὅτε μιν τέκε μήτηρ.” – Depois sofrerá o que o Fado lhe fiou/ à nascença, quando a mãe o deu à luz.” *Il.* XX,127-128 – Trad. LOURENÇO, 2005).

Entretanto, devemos notar que μοῖρα e αἶσα nunca são mencionadas como deusas, por Homero, não recebem epítetos nem nos é falado sobre algum tipo de parentesco, como o que ocorre com as Λῆται (*Il.* IX,502), filhas de Zeus, dotadas de qualidades humanas como a Ἀτῆ (rápidos pés *Il.* IX,505). Dessa maneira, não devemos fazer esse uso de ‘personificação’ de μοῖρα e αἶσα para nos referir ao destino como um poder maior ao qual os deuses estão submetidos, mas buscar considerar o destino e a vontade de Zeus como idênticos.

A Porção ou Fado dá aos homens as partes que lhes cabem, sendo a morte, como já dito, a parte que os distingue dos deuses e pode ser confundida com a própria Porção/Fado. Assim, quando Apolo diz que as Porções cederam ao homem um coração resignado (*Il.* XXIV,49), ou seja, que aguenta, quer dizer que o homem é colocado em meio à dor e à morte, desconhecidas pelos deuses venturosos. Devemos atentar, ainda, que a censura do deus é feita diante da atitude de Aquiles que não se conforma com a morte do amigo e desafia o que já foi traçado pelas Porções, ideia essa já expressa por Apolo ao dizer no verso 40, do mesmo canto, que o espírito do pelida não seria apropriado/ conveniente: “[...] οὐτ’ ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναίσιμοι [...]” - “[...] ele a quem faltam pensamentos sensatos [...]” - Trad. LOURENÇO,

2005.

O adjetivo ἐναΐσιμος é derivado do substantivo αἶσα, que significa fado ou lote designado pelo destino – ou seja, um equivalente de μοῖρα -, e que tem na raiz a noção de ‘parte’ (CHANTRAINE, 1968/1980 p.39), por isso, essa palavra nos faz referência a tudo que está de acordo com o destino e que não foge ao que foi estabelecido pelas Porções. Por isso, ao qualificar o espírito de Aquiles como não ἐναΐσιμος o deus aponta para o fato de que ele tenta sobrepor o fado (destino).

Em Homero, os adjetivos αἰσιμος, μόριμος, μόρσιμος também transmitem a mesma ideia de estar fadado a algo, ser prudente (conveniente ao destino) e fadado à morte, sendo os dois últimos derivados de μόρος (quinhão, lote, destino funesto), equivalente de μοῖρα. Há ainda outras expressões como: αἰσιμόν ἐστι (‘meu/seu/nosso/ destino’ *Il.* IX,245; 21,495), κατὰ κόσμον (‘conforme a ordem’ *Il.* II,214; 5,759), κατ’ αἶσαν (‘conforme o fado’ *Il.* X,445), κατὰ μοῖραν (‘conforme a porção’).

Quando lemos que alguém está destinado a alcançar algo, por exemplo, o lado negativo da Moira é revelado, pois o fado é restritivo – ‘nada acontece até que’. Assim, é concebível um acontecimento ‘por cima do destino’, o que não significa que o destino venha a ficar sem consumação. A determinação do destino é um ‘não’ e o que passa por cima dela apenas o agrava, lembrando que quando há a possibilidade de realização de uma queda não fadada - ou pelo menos que ainda não está -, os deuses intervêm para evitar a desmesura como em *Il.* XX,302, passagem na qual Poseidon intervém a fim de evitar a morte de Eneias, fadado a sobreviver à batalha.

Contudo, as disposições são condicionais e dependem de um primeiro passo para determinada consequência ou outra. Dessa forma, os deuses, através do conhecimento dos fados, tentam proteger o homem de decisões fatais, já que esse, escolhendo o caminho errado, causa seu próprio infortúnio passando ‘por cima do destino’.

A ideia de sobrepor o destino é designada por ὑπέρ αἶσαν como encontramos em *Il.* VI,487, aquele ou algo que vai ‘além do fado’ estando em oposição a κατ’ αἶσαν (conforme o fado), dois termos que são contrapostos, na *Ilíada*, em um mesmo verso: “Ἐκτορ ἐπεὶ με

κατ' αἶσαν ἐνείκεσας οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν·” – “Heitor, visto que me censuras com razão, e não para lá da razão” (*Il.* III,59; VI,333 – Trad. LOURENÇO, 2005)

Além disso, Homero ainda utiliza as expressões ὑπὲρ μοῖραν (*Il.* XX,336), ὑπὲρ μόνον (*Il.* XXI,517) em oposição a κατὰ μοῖραν. Temos ainda a expressão ὑπὲρ θεὸν que aparece uma única vez na *Ilíada*, em XVII,327, quando Apolo pergunta a Enéias como ele tiraria Ílion do perigo mesmo “ὑπὲρ θεὸν”, ou seja, além das determinações dos deuses. Nesse mesmo canto, no verso 321, Homero ainda afirma que os aqueus poderiam alcançar a glória mesmo “ὑπὲρ Διὸς αἶσαν”, ou seja, além do fado determinado por Zeus.

Essas duas últimas expressões, por fazerem referência ao destino determinado pelos deuses e por Zeus, nos conduzem a um questionamento sobre quem determinaria o destino, se Zeus ou a parte que cabe a cada um – a (s) Μοῖρα (ι) -; e qual a relação entre essa e os deuses, pois há a expressão θέσφατόν ἐστι (“está ditado pelo deus”- *Il.* VIII,477) com o mesmo sentido de αἰσιμόν ἐστι. Além disso, lembremo-nos que no canto XXIV da *Ilíada* há dois momentos em que a mesma atividade é atribuída as Partes/Fado e aos deuses:

“[...] τῷ δ' ὥς ποθι Μοῖρα κραταιή

γιγνομένη ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκον αὐτή, [...]”

“[...] que Moira terrível, ao seu nascimento,

lhe fiou destino cruel [...]” vv.209-210 – Trad. NUNES, 1950.

“ὥς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι

ζῶειν ἄχθυμένοι· αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσί.”

“Sempre viver em tristeza, eis a sorte que os deuses eternos

de descuidada existência aos mortais infelizes dotaram.” vv. 525-526 – Trad. NUNES, 1950.

Essa associação já foi estabelecida por Richard Onians (1951), dentro do pensamento mítico no âmbito do tecer e do fiar. Segundo ele, poderíamos entender a expressão homérica

“jazer nos joelhos dos deuses” (“θεῶν ἐν γούνασι κεῖται” - *Il.* XVII,514; XX,435), sob essa perspectiva, uma vez que os joelhos estabeleceriam a ligação com o ato de fiar, como descrito na *Odisséia*. Assim, quando algo “jaz nos joelhos dos deuses” é porque depende do destino que foi tramado pelos mesmos (ONIAN, 1951, p.303-309).

Seguindo seus estudos, Onians analisa os versos *Il.* XIII,347-360 e tenta mostrar como em alguns casos a palavra πείραρ seria o resultado da trama divina, amarra do destino lançada sobre os homens (1951, p.310-342), já que, segundo ele, essa palavra deveria ser entendida como amarra ou vínculo, não como limite (*Il.* XIV,200). Assim, Onians (1951, p.395-410) faz a associação entre as balanças de Zeus (“τάλαντα”), que decidem os destinos dos homens (*Il.* XVI,658; XXII,208-213), à atividade de pesar a lâ, descrita em *Il.* XII,433-435 - “ἀλλ’ ἔχον ὥς τε τάλαντα γυνή χερνῆτις ἀληθής, ἥ τε σταθμόν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει/ ἰσάζουσ’, ἵνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἄρῃται.” – “Tal como honesta fiandeira que no alto segura a balança,/ e num dos pratos a lâ, noutro o peso devido coloca,/ para o mesquinho salário ganhar, com que os filhos sustente” - Trad. NUNES, 1950.

Essas atividades, realizadas pelos deuses - de pesar, fiar e lançar sobre os homens -, corresponderiam a cada uma das Porções, como nomeadas por Hesíodo (*Teog.* 218-219; 906-907) – Distributriz (Λάχεσίη) que determina a porção que cabe a cada indivíduo, Fiandeira (Κλωθώ) que une a trama e Inflexível (Ἄτροπον) que a lança, de maneira que seja uma amarra (πείραρ).

Essa amarra lançada pelas Partes é tão eficaz quanto o discurso de Zeus, que tenta, em *Il.* XXIV,65-76, convencer Tétis a ajudar no encontro de Aquiles e Príamo. Nessa passagem aparece a expressão “πυκινὸν ἔπος” (vv.75) que na tradução de Carlos Alberto Nunes se encontra como “ponderável conselho”, e, considerando o significado do adjetivo, temos a ideia de um discurso fechado, sólido, firme, ou seja, sem aberturas. No entanto, esse mesmo adjetivo tem uma associação, pelo pensamento mítico, com a astúcia (μήτις) como quando Helena se refere a Odisseu, em *Il.* III,202 – “[...] conhecedor de toda a espécie de dolos e planos ardilosos.” (“[...] εἰδὼς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά – Trad. LOURENÇO, 2005). Assim, o adjetivo transmite a ideia de um plano inteligente, astucioso,

de tal forma tramado que não deixa aberturas, como rede da qual ninguém escapa.

Dessa forma, o adjetivo πυκινός estaria associado a Zeus, uma vez que, como nos é dito por Hesíodo, o cronida desposou Μητις e depois a engoliu (Teog. vv.886-891), adquirindo assim a astúcia, como dito em *Il.* XXIV,314 - “Zeus conselheiro” (“μητίετα Ζεύς” - Trad. LOURENÇO, 2005), no sentido de ter a sabedoria para criar discursos eficazes. Por isso, a palavra é dada como sólida e fechada, pois é proveniente da própria Astúcia, sendo uma tessitura sem escapatória para homens e deuses, o que nos mostra a eficácia da palavra divina como em *Il.* XXIV,88 com “imorredouros conselhos” (“ἄφθιτα μήδεα” - Trad. LOURENÇO, 2005) e no vv.92, quando Tétis diz que a palavra de Zeus não será vã (“οὐδ’ ἄλιον ἔπος ἔσσεται”).

Além disso, vemos que também o espírito e a mente de Zeus são sólidos e sábios, pois nada lhe escapa, e com isso, a possibilidade de Teucro matar Heitor não passa despercebida à sua mente sábia (“οὐ λήθε Διὸς πυκινὸν νόον” *Il.* XV,461). No entanto, o sábio espírito foi enredado, envolvido pelo desejo (“ἔρως πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν” *Il.* XIV,294). É importante notarmos que, no canto XXIV, temos Príamo (vv.282 e 674) com “sábios pensamentos no espírito” (“πυκινὰ φρεσὶ μήδε’ ἔχοντες” - Trad. LOURENÇO, 2005), uma vez que esses planos são feitos pelo próprio Zeus, bem como a ἄτη, quando Agamémnon diz que “Grandemente me iludiu Zeus Crónida com grave desvario [...]” (“Ζεὺς με μέγα Κρονίδης ἄτη ἐνέδησε βαρείη [...]” *Il.* IX,18 – Trad. LOURENÇO, 2005).

Como Agamémnon foi iludido, enredado pela ἄτη, podemos entendê-la como uma rede que é lançada sobre os homens e assim, também a vemos como fechada, sem possibilidades de fuga. Entretanto, ela apresenta essa característica por ser filha de Zeus e a explicitação de seu espírito enredador, do qual nada escapa. Devido a isso, podemos relacionar esse ato de enredar com as Partes, pois o πυκινὸν ἔπος é tecido pelo próprio pai delas, sendo a palavra final sobre o destino de homens e deuses.

Esse termo ἄτη significa erro, cegueira ou desvario e está ligado ao verbo ἄω

(perturbar, extraviar, no sentido de fazer errar, ser tomado por desvario/cegueira – “Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τιν' ἤδη ὑπερμενέων βασιλῆων/ τηδ' ἄτη ἄσας [...]” - “Zeus pai, já alguém dentre os reis soberbos/ com tal desvario cegaste [...]” *Il.* VIII,236-237 – Trad. LOURENÇO, 2005). Nesse trecho, Agamémnon, ao perguntar a Zeus se já tinha existido um rei soberbo/arrogante (“ὑπερμενέων βασιλῆων” vv.236) que também tivesse como ele caído em desvario, faz uma ligação entre ἄτη e ὕβρις (tudo o que passa da medida, excesso) através do adjetivo ὑπερμενής (muito forte, muito poderoso, o que apresenta soberba).

O termo ὕβρις significa tudo aquilo que ultrapassa a medida, o excesso, podendo significar orgulho e insolência quando se trata de um sentimento. Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo expõe a ὕβρις em oposição a Δίκη (Justiça) e aponta essa como vencedora diante do excesso, além de falar sobre o comedimento que o homem deve possuir em relação aos seus atos, pois se alguém soberbo prejudica a Justiça, ela se senta ao lado de Zeus e denuncia os homens injustos, o que eleva um povo a pagar pelos erros de um rei, por exemplo

Outra passagem importante é *Il.* XIX,86-90, quando Agamémnon diz que a conduta que teve com Aquiles (canto I), seria culpa de Zeus, da Porção e da Erínia, que lhe lançaram no espírito “o selvagem erro” (“ἄγριον ἄτην” vv.87), estabelecendo novamente uma ligação entre a ἄτη e ὕβρις, já que cometeu um ato de soberba ao privar o Pelida de seu prêmio:

“ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι,

ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἡεροφοῖτις Ἑρινύς,

οἳ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην,

ἥματι τῷ ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων.

ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.[...]”

“culpa não tenho nenhuma, senão, tão-somente, Zeus grande,
a fatal Moira e as Erínias que vagam nas trevas espessas.

Uma cegueira feroz me ensinaram tais deuses no peito,
a qual me fez, no conselho, ao Pelida privar do alto prêmio.

Como pudera eu reagir? São os deuses que tudo dispõe. [...]” *Il.* XIX,86-90 – Trad. NUNES, 1950.

O erro, portanto, desencaminha o homem e o conduz à soberba, associando-se ao comportamento sem ordem e selvagem. Vemos na *Teogonia*, (1992), vv.230, que a Άτη é descendente da Noite e está ao lado da Desordem (Δυσνομία) – “Δυσνομίην τ’ Άτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν” (“Desordem e Erronia conviventes uma da outra”), opondo-se assim, à ordem.

No canto XIX, ainda, é estabelecida a relação entre os deuses e a Άτη, sendo que no verso 91 é dito que ela é filha de Zeus (“πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Άτη, ἣ πάντας ἄῤαται,/οὐλομένη” - “E a Obnubilação é a filha mais velha de Zeus, que a todos obnubila/mortífera! - Trad. LOURENÇO, 2005). Dando sequência a sua fala, o Atrida conta como o próprio Zeus foi cegado pela Άτη (vv.95-124), no dia do nascimento de Héracles e, após esse engano, a expulsou do céu, fazendo-a alcançar a terra e os homens: “ὥς εἰπὼν ἔρριπεν ἀπ’ οὐρανοῦν ἀστερόεντος/ χειρὶ περιστρέψας.” – “Rodopiando-a com força, depois de jurar, atirou-a/ do alto do Olimpo, e ela veio a cair entre os homens industres” vv.130-131 – Trad. NUNES, 1950.

A partir desse exemplo, podemos retomar os elementos tratados na distinção de homens e deuses, uma vez que, sendo o deus a origem de tudo, a Άτη é filha de Zeus; e expulsa do Olimpo, onde os deuses habitam, acaba ficando restrita aos homens, pois os deuses são venturosos. Dessa forma, a Άτη é também a porção, o destino que cabe a cada indivíduo na terra. Essa relação com divino que a Άτη apresenta está ligada à forma como os gregos encaram o divino, sendo que, de acordo com Vernant (2006, p. 33), Zeus é pai dos deuses e dos homens, como sugerido na *Ilíada*, não porque ele tenha gerado ou criado todos os seres, mas porque exerce sobre cada um deles uma autoridade absoluta, como a de um chefe de família. Assim, Zeus se une às divindades para exercer diversas funções sobre os homens

A Ἄτῃ é ágil e corre rápido para prejudicar os homens, que conseguem mudar seus sentimentos de transgressão, através de libações e súplicas aos deuses. Assim, as Λιταί (súplicas), filhas de Zeus, perseguem a Ἄτῃ, conseguindo curar o mal e ajudando quem as respeita, pois, para quem as repele, elas pedem que Zeus envie a Ἄτῃ, fazendo com que o indivíduo sofra até que pague pelo erro.

Seguindo esse pensamento, vemos que a Ἄτῃ apresenta um caráter de ‘resgate’ na moral grega, pois Zeus e a Erínia, que é a divindade da vingança, não permitem que o erro enrede o homem sem motivos, mas sim para que ele pague pela impiedade cometida (ato de soberba). Assim, Agamémnon, no canto I, recusando-se a entregar a filha de Crises, comete um ato ímpio e faz com que a Ἄτῃ se lance em seu espírito. Caindo em ὕβρις, o atrida pega para si o prêmio de Aquiles, provocando a saída do melhor guerreiro e a queda do poder acaio. Se a ἄτῃ é uma consequência da ὕβρις, a ação de Zeus sobre o homem que cometeu o ato ímpio acontece em comunicação com a deusa Ἄτῃ, fazendo cumprir a vontade divina, vontade de Zeus.

No canto IX, percebemos que Agamémnon (vv.116) deixa de ser irredutível e reconhece seu erro (“ἄσάμην, οὐδ’ αὐτὸς ἀναίνομαι” – “Fiquei desvairado, nem eu próprio o nego” - Trad. LOURENÇO, 2005), pretendendo se redimir oferecendo recompensas ao pelida – a mesma recompensa que, trazida pelo sacerdote de Apolo, havia recusado no canto I. Com isso, chegamos ao fechamento de um ciclo: o desrespeito às súplicas de Crises gerou a ἄτῃ, que só termina quando as súplicas são retomadas.

Esse ciclo moral, ao qual todo homem está fadado, faz com que o final do poema nos conduza ao início: o Atrida caminha para o erro, no canto I, ao contrário de Aquiles, no canto XXIV, que passa do erro para a piedade; no canto IX, Agamémnon caminha para a piedade e o Pelida para a impiedade, ao recusar as súplicas de Fênix (*Il.* IX,496-512). Ao recusar as súplicas, Aquiles faz com que a Ἄτῃ se lance em seu espírito, o que só terá fim quando, após a morte de Pátroclo, o Pelida aceitar as súplicas de Príamo, no canto XXIV, e retornar à piedade.

Vemos, portanto, que o homem, vítima da ἄτῃ, é alvo do engano e da não percepção,

deixando-se levar e manipular sem conseguir perceber o que se passa, pois essa perdição conduz ao obscurecimento da razão. Apenas posteriormente, sofrendo os danos e as grandes consequências causados pelo ato descomedido, o herói se torna capaz de reconhecer seu erro. Como veremos no próximo capítulo mais detalhadamente, o homem reconhece sua motivação nas ações e decisões, arcando com as consequências das mesmas, havendo assim, na ἄτη, um espaço para um ato ὑπὲρ μόρον do herói que exige reação divina. Dessa maneira, a ἄτη nos revela que, como manifestação divina, se dá pelo engano e é um lote humano, ao qual o homem está fadado pela determinação divina, mas que ao mesmo tempo é dele próprio, já que a ἄτη é tanto um resultado de ação punitiva dos deuses quando da transgressão do homem.

Além disso, na *Teogonia* (vv.219 e 906) é dito que as Partes atribuem “aos homens mortais os haveres de bem e de mal” (θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε), da mesma forma que na *Ilíada* XXIV,527-528, “[...]sobre os umbrais do palácio de Zeus dois tonéis se acham postos/ de suas dádivas; um, só de males; de bens o outro cheio.” (“δοιοὶ γὰρ τε πίθοι κατακείται ἐν Διὸς οὔδει/ δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων” - TORRANO, 1992).

Para tentarmos entender essa relação ora entre as Partes e Zeus, ora entre as Partes e os deuses, podemos nos remeter a *Il.* XV,185-217, no qual Poseidon, tendo que cessar o combate, conta a Íris (mensageira dos deuses) que, quando nasceram os três filhos de Cronos e Réia (Hades, Zeus e ele), o universo foi dividido em três partes e cada filho recebeu sua honra, como parte de seu quinhão e, ao tirarem a sorte, Poseidon obteve o mar, Hades as trevas e Zeus o céu. Assim, segundo o deus, Zeus deveria permanecer em sua terceira parte do mundo, pois os três deuses seriam iguais em honra.

Dessa forma, temos a associação de cada deus a uma porção do mundo, porção essa que determina o que cada um deles é, e diante das outras, o que ele não é. Portanto, cada deus é Parte e se constitui a partir dela, pois a totalidade seria ordenada através do que cada divindade é e não é. Esse caráter, afirmativo e negativo, das Partes é explicado pela dupla filiação, como encontramos na *Teogonia* (1992): elas são filhas de Zeus e Norma (vv.904-906), sendo afirmação e ordenação; mas também são filhas da Noite (vv.217-219) e assim, negação e restrição (TORRANO, 1992, p.80).

A primeira filiação nos conduz à relação que é estabelecida entre Zeus e as Porções, e, como na estrutura genealógica do poema, o filho explicita a essência do pai, Zeus seria o

pai das Partes, porque ele mesmo seria Parte, aquele que “aos mortais/ bens distribuiu e indicou cada honra” – “εὖ δὲ ἔχουσαι, ἄθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμὰς” (*Teog.* 73-74 – TORRANO, 1992). A partir disso, a parte que cabe a cada deus determina sua essência diante do outro e confunde-se consigo mesmo, mas ao mesmo tempo, essa parte está acima do deus e confunde-se com Zeus, que estabelece o lote que cabe a cada um. Essa ideia é confirmada na fala de Poseidon, citada acima, pois, se ele é a porção que é, ao obedecer a Zeus, está reconhecendo a soberania do mesmo na determinação das partes que cabem a cada um dos deuses.

Essa estrutura nos permite estabelecer a relação entre Zeus, Partes e deuses na determinação dos destinos humanos, lembrando que as Partes, ao estabelecerem o limite de cada um, mortal ou imortal, estabelecem também a ordem entre as naturezas. Assim, quando lemos no canto XXIV que o espírito de Aquiles não é ἐναίσιμος (vv.40), Apolo se refere ao fato do Pelida se colocar contra a ordenação imposta por Zeus/Parte/deuses.

Contudo, Zeus é o responsável pela distribuição das partes, sempre reafirmando sua condição divina e o γέρας (marca de honra) que lhe cabe, decidindo as honras dos heróis e as partes que lhes cabem, sendo que essas distribuições seguem as determinações do Cronida, já que seu discurso é irrevogável, como a amarra do destino.

Entretanto, a determinação do destino e da responsabilidade é ambígua, em Homero, e como demonstrado por Onians (1951, p.387-389), há na épica um verbo que está relacionado ao ato de tecer/fiar (τολυπεύω) e que tem sempre como sujeito um mortal, mas pode ser unido ao vocabulário do destino, como observamos em *Il.* XXIV,4-8. Este verbo, na esfera humana, junto aos usados com os deuses e às Partes, poderia nos conduzir à ambiguidade na determinação do destino, fazendo-a depender ao mesmo tempo dos deuses e dos homens.

“οὐδέ μιν ὕπνος

ἥρει πανδαμάτωρ, ἀλλ’ ἐστρέφετ’ ἔνθα καὶ ἔνθα

Πατρόκλου ποθέων ἀνδροτήτά τε καὶ μένος ἡϋ,

ἡδ’ ὅπόσα τολύπευσε σὺν αὐτῷ καὶ πάθεν ἄλγεα

ἀνδρῶν τε ππολέμους ἀλεγεινά τε κύματα πείρων·”

“[...] sem pelo sono, que a todos domina, sentir-se vencido.
 Lembra-lhe a força de Pátroclo, a ingente e provada coragem,
 Bem como os duros trabalhos que juntos haviam sofrido
 Nas cruas guerras dos homens e assim, sobre as ondas revoltas. *Il.* XXIV,4-8
 – Trad. NUNES, 1951.

Lembremos que a ligação entre o divino e o terreno não seria possível se o homem pudesse se livrar de seus erros, colocando-os apenas como responsabilidade dos deuses. Assim, apesar de as ações, mesmo que ruins, terem uma concessão divina, o herói não é isento da responsabilidade. Segundo Otto (2006, p.24-30) o homem sempre é interpelado pelo divino (mito), respondendo à interpelação (culto); se a resposta for piedosa conduz a uma atitude favorável dos deuses, mas o contrário provoca o desfavor.

Quando a interpelação divina é respondida de forma desrespeitosa, Zeus faz o indivíduo errar até que pague por seu erro inicial. Com isso, o erro cometido pelos heróis e o imposto pelo deus acabam se confundindo, de tal forma, que ora o herói assume a culpa ora atribui aos deuses, pois o erro enviado é sobreposto ao erro inicial, fazendo com que o herói seja e não seja responsável por seus erros, assim como os deuses são e não são responsáveis.

Contudo, devemos atentar que, no pensamento mítico, o divino e o humano aparecem ao mesmo tempo sem divisão. No caso de Helena, Príamo diz que os deuses eram responsáveis (“οὐ τί μοι αἰτίη ἔσσι, θεοί νύ μοι αἴτιοι εἰσιν/ οἳ μοι ἐφώρμησαν πόλεμον πολύδακρυν Ἀχαιῶν.” – “Não és culpada de nada; os eternos, somente, têm culpa,/ que nos mandaram a guerra dos fortes Aqueus, lacrimosa.” *Il.* III,164-165 – Trad. NUNES, 1951), mas a mesma diz ter sido vítima de censuras feitas pela família de Páris por a responsabilizarem pela guerra. *Il.* XXIV,768-772.

Vimos, portanto, que a *Ilíada* apresenta uma visão de mundo coerente, onde o divino é o fundamento de todo ser e acontecer e se exprime em tudo o que sucede, é dito ou pensado. As divindades envolvem a vida do indivíduo e da comunidade, constituindo uma multiplicidade pertencente ao mesmo reino e confluindo em uma única essência. Todo ser e acontecer está submetido a uma ordem estável que, alterada, desperta as Erínias.

O homem, por sua vez, durante a existência, está não apenas sujeito às incidências do destino, mas também às catástrofes que poderia evitar com o juízo dado pela experiência de vida, pois o conhecimento pode fazer recuar diante do ato. De acordo com a concepção homérica esse conhecimento seria obra dos deuses pois, quando surge um pensamento melhor

na consciência do homem, um deus é que vai a seu encontro e assim, esse pensamento é a palavra que o deus lhe diz. (OTTO, 2005, p.246).

A *Moîpa* seria a lei que está acima de toda a vida e de todos, fixando e distribuindo o saber, a sorte, a ruína e a morte a cada um. Os deuses a respeitam, contudo não demonstram submissão diante de um poder mais elevado ou temor caso o recusem, assim como não é dito que os deuses atuaram em obediência a uma ordem superior quando o destino é consumado através da ação deles. A única ligação apresentada é de que os deuses têm conhecimento do destino e se orientam por esse caminho

Haveria, portanto, no lugar da crença em uma potência do destino personificada, a ideia de ordem e determinação dada aos mortais e aos deuses, que pode ser destruída por um desacato. O fado, no entanto, não acarreta um pensamento fatalista de que tudo está preestabelecido em todo o acontecer, indicando apenas a morte, diante da qual o poder dos deuses fracassa, e as reviravoltas. Assim, por mais que o herói realize suas ações, na medida ou desmedida, com a intervenção de deus ou não, ele não escapa ao seu destino quando esse mostra que a vida chegou ao fim.

3 – O HERÓI DE HOMERO E O IDEAL GUERREIRO

Os poemas homéricos revelam a mais antiga manifestação do pensamento grego, que

retratam, em versos, uma sociedade constituída por duas classes sociais: nobres, com valores, ações e hábitos privilegiados, e o povo, que é colocado em um plano inferior. Esses poemas apresentam um conteúdo ético fundamentado na honra e na glória, valores que delineavam o caráter do indivíduo e o faziam sentir participantes na comunidade.

As qualidades fundamentais de um guerreiro eram a bravura e a ousadia, que se manifestavam no campo de batalha, no combate com alguém com o mesmo valor, ou ainda, no nascimento, riqueza reconhecimento público. Essas características constituem, principalmente na *Ilíada*, uma das modalidades da ἀρετή e sua manifestação plena se dava quando um guerreiro combatia na primeira fila.

O conceito de ἀρετή traz a ideia de habilidades guerreiras e coragem, e é usado, nos poemas homéricos, para distinguir os heróis dos demais homens e confirmar sua participação nas façanhas heroicas (“[...]τότε δὴ ἀρετὴ γε ἐκάστου/ φαίνεται, ἄφαρ δ’ ἵπποισι τάθη δρόμος.” – “[...] foi então que o brio de cada um se revelou e a corrida puxou pelos cavalos.” *Il.* XXIII,374-375 – Trad. LOURENÇO, 2005). Assim, reconhecemos, ao lado da coragem guerreira, simbolizada por Aquiles, a astúcia de Odisseu, os conselhos de Nestor (*Il.* I,247-249), a força de Ajax (*Il.* XII,21-25) ou a soberania de Agamémnon (*Il.* I,277-281), deuses (*Il.* IX,498) entre outros.

Muitas vezes, esse termo é traduzido por ‘virtude’, mas nos poemas homéricos ele não apresenta uma conotação moral, mas assumia várias tonalidades influenciadas pelo contexto social, político e econômico, ou por razões ideologias do indivíduo que o utilizava. Contudo, possuir uma ἀρετή implicava ser membro de uma aristocracia (ter nascido no grupo), possuir riquezas. Para Adkins (1975, p.6), ao fazer a divisão entre os valores de competição e os de cooperação, o termo é classificado como um valor de competição, já que em “qualquer sociedade, há atividades em que o sucesso é de suprema importância; nelas, o elogio ou o inverso está reservado para aqueles que de fato alcançam o sucesso ou falham.”

Podemos dizer que a “virtude”, designada por ἀρετή, compreenderia todas as qualidades que conduziam o homem ao bom êxito, na sociedade grega, ao reconhecimento e aos prêmios materiais. O guerreiro está sujeito ao código heroico e deve fazer com que sua ἀρετή seja evidenciada, diante de qualquer situação. No canto VI, da *Ilíada* vv.441-449, notamos que Heitor se encontra diante um dilema mas, embora exista a possibilidade de seu

filho e esposa tornarem-se escravos, ele prefere morrer ‘bravamente’ a ser chamado “covarde” (“κακός”), pois aprendeu “a ser sempre corajoso e a combater entre os dianteiros dos Troianos” (“ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς/ αἰεὶ καὶ πρώτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι” vv.445 – Trad. LOURENÇO, 2005).

O herói é movido pelos princípios guerreiros e estimulado a preservar sua glória e a de seu pai, revelando que a valorização da linhagem era uma dos aspectos relativos à ἀρετή, o que levava o herói a confirmar sua distinção entre os outros, no combate. Existe, portanto, uma ligação entre a posição social do guerreiro e as suas atitudes na batalha, fazendo com que um rei sempre demonstre suas qualidades e se coloque entre os primeiros. Assim, Vernant (2002, p.408) afirma:

“Na verdade, ἀγαθός ou καλός καγαθός significa ao mesmo tempo que um homem é de boa cepa, rico, belo e poderoso e que possui as virtudes e a nobreza de alma semelhantes ao ideal grego de homem completo, do homem de coragem. Parece então que, para ser rei, seria preciso mostrar-se heróico, e que não seria possível ser heróico se não se era rei.”

A manutenção da glória paterna dependia do esforço do herói, independente do resultado ser positivo ou negativo. Por isso, de acordo com o código heroico, Heitor deveria lutar até o fim, pois não fugir estaria em consonância com os princípios de um aristocrata, enquanto a covardia seria uma vergonha para toda a linhagem.

Outro aspecto da sociedade, descrita por Homero, é que um nobre só poderia mostrar sua ἀρετή, publicamente, se competisse com um guerreiro da mesma estirpe, do contrário, estaria indo contra os preceitos do código de honra.

τίς δὲ σύ ἐσσι φέριστε καταθνητῶν ἀνθρώπων;
οὐ μὲν γάρ ποτ' ὅπωπα μάχῃ ἐνὶ κυδιανείρῃ
τὸ πρὶν· ἀτὰρ μὲν νῦν γε πολὺ προβέβηκας ἀπάντων
σῶ θάρσει, ὃ τ' ἐμὸν δολιχόσκιον ἔγχος ἔμεινας·

“Quem és tu, valentão, dentre os homens mortais?
 Pois antes nunca te vi na peleja exaltadora de homens.
 Porém agora saís muito à frente de todos os outros
 na tua audácia e guardas a minha lança de longa sombra. *Il.* VI,123-126 –
 Trad. LOURENÇO, 2005

O questionamento de Diomedes, sobre origem e posição hierárquica de Glauco, revela que a valorização só seria válida se a disputa fosse entre iguais. Durante o diálogo, ao perceber que tinham laços de amizade, Diomedes propõe a troca de armas para que vissem que eram amigos e iguais (homens nobres). Com isso, percebemos que a amizade, além de apenas ser possível entre iguais, apresentava uma contradição, pois se, de um lado, unificava o grupo, por outro, mantém a rivalidade que motiva a competição por mérito e glória (VERNANT, 2002, p.28).

O reconhecimento público, não só eleva o nome do herói, mas também de toda sua família, assim, alcançar boa reputação entre os seus e honrar o nome da linhagem, é o que encontramos na fala de Glauco (vv.206-211) em que “ser o melhor” (ἀριστεύω vv.208) e superior (ὑπείροχον vv.208) estão inseridos no campo da excelência e indica que ele precisava mostrar coragem no combate e nunca desonrar as gerações passadas.

O apelo à coragem e à honra é inerente ao código heroico, pois as ações, vistas como vergonhosas, eram consideradas inconcebíveis na posição de ἀγαθός e por isso, eram evitadas pelos heróis. Na reprovação de Glauco a Heitor (*Il.* XVII,142-168), esse é acusado de não ter tido coragem de enfrentar Ajax, na luta pelo corpo de Pátroclo, sendo que a covardia estaria ligada à violação da ἀρετή.

Segundo Jaeger (1965, p.31) a ordem social da nobreza heroica tinha como base o respeito e a honra, sendo que o princípio da honra era o elogio (ἔπαινος) e a sua contrapartida, a reprovação (ψόγος) - que formava o fundamento da desonra. Assim, a censura representava a negação da ἀρετή, da coragem, das ações guerreiras do herói, além de ser uma desonra à sua condição de rei ou modelo heroico aceito socialmente, como vemos em *Il.* VI,338 ss.

O herói deveria buscar sempre ser o melhor, uma vez que ele é aquilo que se pensa

acerca dele – a identidade coincidiria com a avaliação social, de acordo com Vernant (2002, p.407). Devido a isso, o herói visa, através de suas atitudes e palavras, demonstrar os valores que o fazem superar seus pares e o mérito de possuírem bens e pertencer à linhagem real.

Além disso, o ‘nobre’ de Homero apresenta uma ascendência divina, muitas vezes direta, sendo um *διογενής* ou *διοτρεφής*, filho ou aluno de Zeus. Assim, Aquiles é filho de Tétis, Sarpédon de Zeus, Menestio do rio Esperqueo e Eudoro de Hermes (*Il.* XVI, 173 e 179). Eles são semelhantes aos deuses – Agamémnon é semelhante a Zeus em sua cabeça e olhos, a Ares em sua cintura e a Poseidon no peito (*Il.* II, 478). São, portanto, como deuses na terra pois, como a deus recorrem os troianos a Heitor, assim como seu próprio pai afirma que ele era um deus entre os homens (“ὅς θεὸς ἔσκε μετ’ ἀνδράσιν *Il.* XXIV,258).

A vitória no combate traz a fama pública, *κλέος* (*Il.* XVIII,165; XII,407; XXII,207) e o prestígio do vencedor. É preciso, no entanto, que a honra (*τιμή*) seja propagada entre os demais (*Il.* 5, 171), pois ela é o reconhecimento público da excelência individual dos heróis – algo muito desejado pelo guerreiro (*Il.* VIII,87 ss.). A *τιμή* é resultado da observação do povo em relação ao comportamento do herói, portanto, suas ações estão sempre sob o foco da coletividade que lhe confere a *τιμή*, fazendo com que as intenções pouco importem, mas sim os resultados, o que caracterizaria uma cultura da vergonha, segundo Dodds (1950).

Assim, o herói escolhe arriscar sua vida por um ideal, baseado no código guerreiro, já que, para Homero, eles deveriam realizar proezas dignas de renome e permanecer no presente e no futuro. Contudo, em algumas passagens, Homero parece criticar o ideal de bela morte, presente no código do herói e que traz a honra em vida e glória na morte. Isto nos é mostrado no discurso de Aquiles a Odisseu, no qual o Pelida questiona se valeria a pena arriscar sua única vida e morrer jovem, enquanto tanto o valente quanto o covarde são recompensados da mesma maneira.

δώδεκα δὴ σὺν νηυσὶ πόλεις ἀλάπαξ’ ἀνθρώπων,
 πεζὸς δ’ ἔνδεκά φημι κατὰ Τροίην ἐρίβωλον·
 τῶν ἐκ πασέων κειμήλια πολλὰ καὶ ἐσθλὰ
 ἐξελόμην, καὶ πάντα φέρων Ἀγαμέμνονι δόσκον

Ἀτρεΐδῃ· ὃ δ' ὀπίσθε μένων παρὰ νηυσὶ θοῇσι

δεξάμενος διὰ παῦρα δασάσκετο, πολλὰ δ' ἔχεσκεν.

“Doze cidades de homens eu destruí com minhas naus;
por terra afirmo que saqueei onze na terra fértil de Tróia.
Destas cidades retirei numerosos e excelentes despojos,
e carregando todas as coisas dava-as a Agamémnon,
o Atrida, enquanto ele ficava para trás, nas suas naus velozes,
para receber. Depois distribuía pouco e ficava com muito.” *Il.* IX,328-333 –
Trad. LOURENÇO, 2005

Esse discurso nos faz referência à atitude de Agamémnon ao retirar o prêmio de Aquiles. Vale ressaltar que os prêmios materiais eram tomados como padrão para saber o quanto alguém era estimado e, segundo Griffin (1980, p.14-15) estariam relacionados à τιμή e não a ἀρετή. Isso explica a ira de Aquiles, que foi desonrado publicamente ao ter seu prêmio retirado – seu γέρας, a concretização de sua τιμή – o que significa ter a sua τιμή e ἀρετή negadas.

O Pelida, por sua vez, nada pode fazer contra o rei e assim, conta com o auxílio dos deuses, afastando-se de sua comunidade humana e aproximando-se da divina. No entanto, mesmo sendo um semideus e tendo o apreço da comunidade divina, Aquiles não deixar de ser um mortal, cometendo uma sequência de erros que o afasta de ambos os mundos. Assim, ele é um herói (semideus), que possui a natureza humana e divina em um único ser.

Como mortais os homens estão fadados a morrer de qualquer maneira, a morte seria igual para todos. No entanto, a morte pode ser diferenciada e, assim, os heróis buscam ideais motivados por algo que os diferenciem dos demais homens e os façam ser reconhecidos como tal – fadados à morte, desafiam a condição humana e transformam seu destino em algo que possa ser lembrado posteriormente.

Aquiles é o grande exemplo de herói que escolheu entre dois caminhos que igualmente o conduziam à morte, com a diferença de que um deles traria ao Pelida a glória imorredoura. Esse registro dos heróis e seus feitos na memória futura são trazidos pelos conceitos já mencionados: τιμή (avaliação, estima, valor, dignidade, se deduz honra), κλέος (rumor, reputação, bom renome, se deduz glória), além de θάνατος (morte – nesse contexto,

sendo válida como conceito perseguido pelo herói apenas se considerarmos morte como a que traz glória).

A τιμή é a honra ou respeito que o herói mantém dentro da comunidade que o reconhece como tal, sendo capaz de unir esta sociedade em torno de um único ideal mantido pelo código guerreiro. Podemos pensar que há uma τιμή para os deuses que se ligaria à função deles enquanto potência divina, e uma para os homens, que se relaciona à sua função social, definindo as competências e partes que lhe cabem dentro da estrutura da comunidade. Dessa forma, chegamos ao conceito de γέρας (presente feito em sinal de honra, privilégio honorífico, marca de honra), um sinal distintivo, ou seja, prêmio que cabe ao guerreiro quando se faz a partilha de bens adquiridos em um combate.

A κλέος é a glória do guerreiro vitorioso e lhe traz um bom renome e fama, que se espalham entre os homens. Podemos dizer que κλέος é ἀθάνατον (imortal), ἄφθιτον (imperecível) e ἐσθλόν (viril) e, quando associada a outras palavras, se torna a melhor das glórias alcançadas após a morte, segundo os heróis homéricos.

Θάνατος é a morte que algumas vezes, nos poemas homéricos, está associada à concepção de destino. Esse conceito, entre os gregos, se relaciona à ideia de porção que cabe a cada indivíduo e está inserida em uma ordem maior - vigiada pelos deuses, que punem quem tenta transgredi-la, como vimos no capítulo 2. O herói épico necessita de um motivo para ser efetivamente herói e, como a morte é inevitável, ele busca a melhor possível, levando-nos a considerar que o que guia a existência desse herói é a guerra.

Nos poemas homéricos, os deuses têm grande importância para a trama e, quando Aquiles pede auxílio, deixa em evidência algo já tramado por Zeus, denominado ‘vontade de Zeus’ no ciclo épico. Vemos assim, logo nos primeiros versos da *Ilíada*, a confluência entre a vontade de Zeus, a fúria de Aquiles, e as mortes de heróis e homens comuns. Esses heróis lutam constantemente no poema, seja contra outros heróis ou até mesmo contra os deuses, arriscando sua única vida em busca de um significado para sua existência enquanto herói. A existência ganha sentido através de conquistas materiais e pessoais, que colocam o nome do herói em destaque.

Assim, tornam-se importantes os fatos narrados na *Ilíada* e na *Odisséia*, uma vez que nos mostram os motivos que levam os heróis a arriscarem suas vidas, traçando uma trajetória

em busca de um ideal, que muitas vezes o conduz a sua própria morte. Lembremos que na sociedade homérica, baseado no código de honra, o herói busca por honra heroica (τιμή ἡρωϊκόν), glória e prêmio social - o herói luta pela honra que traz a glória e vem acompanhada de prêmios, que podem permanecer após a morte. (EDWARDS, 1987, p.150).

A honra é conquistada (não dada no nascimento) e por isso, o herói deve provar seu valor e coragem realizando proezas (ἀριστεΐαι), que serão avaliadas por alguém, uma vez que a glória demanda reconhecimento coletivo, como já enfatizado. Vernant, como dito anteriormente, nos aponta para a ideia de que para ser rei era preciso ser heroico e, para ser heroico, necessitava-se ser rei. Entretanto, segundo Vernant, o vocabulário homérico é ambíguo a respeito e a ambiguidade pode caracterizar a necessidade de reconhecimento da honra e da glória do herói diante da comunidade.

Lembremos a crítica de Aquiles feita a Agamémnon, que, mesmo sendo de grande louvor combater nas primeiras filas, como o Pelida e Sarpédon, fica de fora e usufrui dos bens conquistados por outros aqueus (*Il.* I. 223-230; IX,328-333). Adiante, no poema, a glória passa a se localizar na pessoa do morto, sendo dada a ele pela comunidade, o que nos indica que somente os que nascem na realeza é que podem ser heróis.

O herói também alcança honra e glória diante da comunidade dos deuses, desde que realize proezas que beneficiem seus iguais e que agrade aos deuses, já que a comunidade louvará a sociedade divina através de sacrifícios. São esses sacrifícios que farão o herói se tornar querido pelos deuses, como Heitor.

“ἀλλὰ καὶ Ἑκτωρ
φίλτατος ἔσκε θεοῖσι βροτῶν οἱ ἐν Ἰλίῳ εἰσίν·
ὥς γὰρ ἔμοιγ', ἐπεὶ οὐ τι φίλων ἡμάρτανε δῶρων.
οὐ γὰρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἔϊσης
λοιβῆς τε κνίσσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς.”

“Mas também Heitor

Era dos mortais de Ílion o mais estimado pelos deuses.

Pelo menos para mim era, pois nunca faltou com gratas oferendas.

Nunca meu altar careceu do festim compartilhado,

Nem de libações nem do aroma do sacrifício, a honra que nos cabe.” *Il.*

XXIV, 66-70 – Trad. LOURENÇO, 2005

No entanto, se o herói deixa de proteger sua comunidade por algum erro, acaba prejudicando todos os que dele dependem, não conseguindo restabelecer a ordem nem na ética guerreira. Assim, agindo dessa forma, o herói se encontraria morto tanto para a comunidade que protege quanto para si mesmo. Redfield (1975,p.104-105) indica que a partir do canto I já nos é apresentada uma sequência de erros, na qual Aquiles está preso, mas a ética guerreira não permite que ele aja de outra forma.

O herói épico necessita de um motivo para ser efetivamente herói e, como a é morte inevitável, ele busca a melhor possível, levando-nos a considerar que o que guia a existência desse herói é a guerra.

Através da vingança oriunda de profunda raiva (λύσσα ou μῆνις,) também se pode alcançar honra e glória - ideia presente, principalmente, após a morte de Pátroclo no canto XVI. Entretanto, esse alcance pode ser considerado egoísmo da parte do herói que busca, pela vingança, apenas obter glória e honra, tornando-se um aspecto negativo e até mesmo levando o herói, dominado pela loucura, a ser expulso de sua comunidade. Há, por outro lado, o aspecto positivo, no qual o herói, agindo dessa maneira, protege sua cidade da vingança de algum outro herói inimigo – como Heitor.

Como visto, a honra pode ser alcançada através de características inerentes à excelência guerreira (ἀρετή), presentes no caráter e na linhagem do herói, e que relaciona o guerreiro a uma divindade, diretamente ou por proteção, fazendo com que a honra tenha ligação com a natureza divina. A excelência considera como valores fundamentais a força, a coragem, competência militar e guerreira, que são atributos valorizados pelos companheiros de guerra e que criam uma hierarquia entre as ἀρεταί.

Honra e glória são conquistadas pelo herói, não apenas por ter vencido e matado o oponente, mas porque também esse realizou façanhas grandiosas, dignas de glória imorredoura (κλέος ἄθνατον), e assim, o vencedor ganha glória e honra maiores. Por isso é importante conhecer a genealogia do herói contra quem se luta, além de haver uma preocupação em saber se o oponente não é uma divindade.

Todo herói de destaque na *Ilíada* passa por uma preparação antes do combate, como podemos perceber no canto XVI, com a preparação de Pátroclo: busca por informações, que ajudam a tomar a decisão de participar da guerra, armação, combate e morte. Quando Pátroclo foi enviado por Aquiles (*Il.* XI,601-617) para obter informações sobre os aqueus feridos em batalha, dirigiu-se à tenda de Nestor, obtendo tristes notícias. Além disso, o ancião, usando

sábias palavras, tentou convencer Pátroclo a interceder pelos aqueus junto a Aquiles (*Il.* XI, 790-797) – conselho que conduzirá o Menicida à morte, mas que incita seu coração (*Il.* XI,804).

“ἀλλ’ ἔτι καὶ νῦν

ταῦτ’ εἵποισ Ἀχιλῆϊ δαΐφρονι αἶ κε πίθηται.

τίς δ’ οἶδ’ εἴ κέν οἱ σὺν δαίμονι θυμὸν ὀρίναις

παρειπών; ἀγαθὴ δὲ παραΐφασίς ἐστιν ἐταίρου.

εἰ δέ τινα φρεσὶν ᾗσι θεοπροπίην ἀλεείνει

καί τινά οἱ παρ Ζηνὸς ἐπέφραδε πότνια μήτηρ,

ἀλλὰ σέ περ προέτω, ἅμα δ’ ἄλλος λαὸς ἐπέσθω

Μυρμιδόνων, αἶ κέν τι φόως Δαναοῖσι γένηαι.”

“Experimenta,

mais uma vez, convencê-lo; é possível que ouvidos te preste.

Quem nos dirá que um deus não venha ajudar-te a movê-lo?

A exortação de um amigo é de grande poder persuasório.

Mas se se abstém, porventura, em virtude de algum vaticínio

pela mãe nobre contado da parte de Zeus poderoso,

que pelo menos à frente te envie dos fortes Mirmidões.

Para os guerreiros aquivos serias a luz salvadora.” *Il.* XI,790-797 – Trad. NUNES, 1950

Ao receber a informação de que Heitor parece imbatível diante das naus aqueias (*Il.* XI, 816-827), o Menecida se coloca diante de duas opções: ou fica tomado pelo medo, devido a tantas desgraças, e se torna incapaz de agir, ou ganha novo ânimo no coração, incitado pelas mesmas forças que o afligem e pelos conselhos recebidos (*Il.* XI, 655-803, 816-827). Quando regressa ao acampamento, no canto XVI, Pátroclo tem seu último diálogo com Aquiles, antes de sua ἀριστεία e morte (*Il.* XVI, 1-220), no qual informa o Pelida dos acontecimentos e pede autorização para entrar em combate, seguindo as sugestões de Nestor.

“εἰ δέ τινα φρεσὶ σῆσι θεοπροπίην ἀλεείνεις

καί τινά τοι παρ Ζηνὸς ἐπέφραδε πότνια μήτηρ,
 ἀλλ' ἐμέ περ πρόες ὦχ', ἅμα δ' ἄλλον λαὸν ὄπασσον
 “Μυρμιδόνων, ἣν ποῦ τι φόως Δαναοῖσι γένωμαι.
 δὸς δέ μοι ὥμοιν τὰ σὰ τεύχεα θωρηχθῆναι,
 αἷ κ' ἐμέ σοι ἴσκοντες ἀπόσχωνται πολέμοιο
 Τρῶες, ἀναπνεύσωσι δ' Ἀρήϊοι υἱὲς Ἀχαιῶν
 τειρόμενοι· ὀλίγη δέ τ' ἀνάπνευσις πολέμοιο.
 ῥεῖα δέ κ' ἀκμήτες κεκμηότας ἄνδρας αὐτῇ
 ὥσαιμεν προτὶ ἄστυ νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων.”

“Mas se em eu espírito evitas algum oráculo
 e algo te foi transmitido da parte de Zeus pela tua excelsa mãe,
 que me mandes a mim, e que comigo siga o restante exército
 dos Mirmidões, para que eu possa trazer luz aos Dânaos.
 E dá-me as tuas belas armas para eu levar para a guerra,
 na esperança de que, tomando-me por ti, os Troianos se abstenham
 do combate e assim os belicosos filhos dos Aqueus respirariam.
 apesar de exaustos. Pois pouco tempo á para respirar na guerra.
 É que facilmente nós, que não estamos cansados, afastaríamos
 homens cansados das naus e tendas em direção à cidade.” *Il.* XVI,36-45 –
 Trad. LOURENÇO, 2005

Pátroclo veste a armadura de Aquiles (*Il.* XVI,129), pois deve se assemelhar ao Pelida e assim também, trará glória ao seu superior, que o proibiu de alcançar glória maior que a dele após repelir os troianos ou se achar capaz de conquistar Troia com as próprias mãos -inferiores às do filho de Peleu (*Il.* XVI,83-96,705-709). Esse momento evidencia, através de comparações, as diferenças entre os dois guerreiros, pois Pátroclo se veste com a armadura, pega a espada, o elmo, as duas lanças e o escudo, mas não a lança de freixo do Pélion, porque não pode manejá-la, já que é de uso próprio de Aquiles (*Il.* XVI, 130-144), mostrando-se, assim, inferior ao Pelida.

Chegamos, enfim, aos combates enfrentados pelo herói, momento no qual alcança honra e glória ao demonstrar seu esforço físico e capacidade de planejar estratégias. Muitos

combates entre gregos e troianos são relatados pelo poeta (*Il.* XVI, 284-371), até que Pátroclo realize seu primeiro objetivo - o de afugentar as tropas troianas que cercam os navios dos aqueus. Nesse momento, o plano de Nestor é concretizado e a ação estaria de acordo com as ordens de Aquiles (*Il.* XVI, 87-90), mas Pátroclo, visando uma vitória completa, continua combatendo na busca por honra e glória, caminhando para a morte. Importante lembrarmos que esses acontecimentos estão em concordância com os planos de Zeus : “τῷ δ’ ἕτερον μὲν ἔδωκε πατήρ, ἕτερον δ’ ἀνένευσε· νηῶν μὲν οἱ ἀπώσασθαι πόλεμόν τε μάχην τε/ δῶκε, σόον δ’ ἀνένευσε μάχης ἔξαπονέεσθαι.” – Concedeu-lhe uma parte o Pai, mas negou-lhe a outra/ Que Pátroclo repelisse das naus a batalha e o combate/ lhe concedeu; mas negou-lhe que da luta regressasse salvo.” *Il.* XVI, 250-252 – Trad. LOURENÇO, 2005.

“εἰ δέ κεν αὖ τοι

δώῃ κῦδος ἀρέσθαι ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης,

μὴ σύ γ’ ἀνευθεν ἐμεῖο λιλαίεσθαι πολεμίζειν

Τρωσὶ φιλοππολέμοισιν· ἀτιμότερον δέ με θήσεις.”

“Depois de os teres afastados das naus, regressa. Se porventura o esposo tonitruante de Hera te der a glória, não desejês combater contra os Troianos amigos de guerrear privado de mim. Diminuirás a honra que é minha.” *Il.* XVI, 87-90 – Trad. LOURENÇO.

O momento mais importante é o duelo com Sarpédon (*Il.* XVI, 462 ss.) que traz a glória imorredoura ao Menecida, mas também para si mesmo, já que é derrotado por um nobre guerreiro. As qualidades de Sarpédon (eloquência e bravura) são apresentadas pelo poeta não só em sua ἀριστεία contra Pátroclo, mas em outras partes, sendo o herói filho de Zeus com uma mortal, ou seja, um semideus (ἡμίθεος, ἥρως). Assim, o duelo entre o Menecida e o Lício coloca de um lado um mortal e de outro um semideus, que herdou características do pai e é valoroso, justiceiro e bom combatente. Esse duelo é resolvido rapidamente, pois já estava destinado que Pátroclo iria alcançar glória imorredoura antes de

seu combate com Heitor.

Após a morte de Sarpédon, o Menecida ainda participa da disputa por suas armas e tenta profanar o cadáver, para assim, alcançar glória completa. Todavia, segundo o plano de Zeus, Pátroclo terá o direito de pegar as armas, mas não profanar o cadáver (*Il.* XVI,663-665), o que, mesmo assim, provocará a ira dos lícios e dos troianos, fazendo com que Heitor busque vingança.

“οἱ δ’ ἄρ’ ἀπ’ ὤμοισιν Σαρπηδόνοσ’ ἔντε’ ἔλοντο

χάλκεα μαρμαίροντα, τὰ μὲν κοίλας ἐπὶ νῆας

δῶκε φέρειν ἐτάροισι Μενoitίου ἄλκιμος υἱός.”

“Dos ombros de Sarpédon despiram os Mirmidões
as armas fulgentes de bronze; e o valente filho de Menécio
deu-as aos companheiros para serem levadas para as côncavas naus” *Il.*
XVI,663-665 – Trad. LOURENÇO, 2005

O caminho seguido por Pátroclo o conduzirá ao encontro de Apolo, algo já lembrado por Aquiles (*Il.* XVI,90-94) quando preveniu o amigo de não se aproximar da cidade, pois era protegida pelo deus. Dessa forma, por três vezes o Menecida tenta transpor a muralha e é impelido pelo deus (*Il.* XVI, 702-704), até que Apolo profetiza o destino do herói e o fado do Pelida (*Il.* XVI, 705-709).

“τρίς μὲν ἐπ’ ἀγκῶνος βῆ τείχεος ὑψηλοῖο

Πάτροκλος, τρίς δ’ αὐτὸν ἀπεστυφέλιξεν Ἀπόλλων

χείρεσσ’ ἀθανάτησι φαεινὴν ἀσπίδα νύσσω.

ἀλλ’ ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος,

δρινὰ δ’ ὁμοκλήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·

χάζεο διογενὲς Πατρόκλεες· οὐ νύ τοι αἴσα

σῶ ὑπὸ δουρὶ πόλιν πέρθαι Τρώων ἀγερῶχων,

οὐδ’ ὑπ’ Ἀχιλλῆος, ὅς περ σέο πολλὸν ἀμείνων.”

Três vezes pisou Pátroclo um canto da sublime muralha;

Três vezes o repulsou Apolo, arremetendo
 Contra o escudo refulgente com suas mãos imortais.
 Mas quando Pátroclo pela quarta vez se lançou como um deus,
 Com um grito terrível lhe disse Apolo palavras apetrechadas de asas:
 ‘Cede, ó Pátroclo criado por Zeus! Não está fadado
 Que pela tua lança seja destruída a cidade doa altivos Troianos,
 Nem sequer pela de Aquiles, que é muito melhor guerreiro que eu.’
Il. XVI,702-709 – Trad. LOURENÇO, 2005

O herói tenta fugir mas, nos poemas homéricos, àquele que está destinado a morrer pelas mãos de outro grande herói é vedada essa possibilidade. No entanto, o Menecida não deve morrer de forma simplória, pois é querido pelos deuses e alcançou honra e glória ao derrotar Sarpédon. Dessa forma, o primeiro a participar de sua ruína é Apolo, que aparece em um nevoeiro e não é percebido pelos outros homens, nem por Pátroclo (“ὁ μὲν τὸν ἰόντα κατὰ κλόνον οὐκ ἐνόησεν,/ ἥερι γὰρ πολλῇ κεκαλυμμένος ἀντεβόλησε.” – “[Febo Apolo] sem ser pelo herói percebido no meio da chusma,/ pois avançava para ele envolvido em caligem espessa.” *Il. XVI,790 – Trad. NUNES, 1950*), mas desarma o herói com um golpe. Nessa passagem, vemos de forma muito explícita e 'concreta' a intervenção divina no combate, de modo que o herói, atordoado com os golpes, parece ser entregue para o seu encontro com o fado, pelo deus.

“στῇ δ’ ὄπιθεν, πλῆξεν δὲ μετὰφρενον εὐρέε τ’ ὦμω
 χειρὶ καταπρηνεῖ, στρεφεδίνηθεν δέ οἱ ὄσσε.
 τοῦ δ’ ἀπὸ μὲν κρατὸς κυνέην βάλε Φοῖβος Ἀπόλλων·
 [...]
 πᾶν δέ οἱ ἐν χεῖρεσσιν ἄγη δολιχόσκιον ἔγχος
 βριθὺ μέγα στιβαρὸν κεκορυθμένον· αὐτὰρ ἀπ’ ὦμων
 ἀσπίς σὺν τελαμῶνι χαμαὶ πέσε τερμιόεσσα.
 λῦσε δέ οἱ θώρηκα ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων.
 τὸν δ’ ἄτη φρένας εἶλε, λύθεν δ’ ὑπὸ φαίδιμα γυῖα,

στῇ δὲ ταφών· [...]"

“Atrás dele se posicionou Apolo e bateu-lhe nas costas

E nos ombros largos com a mão, fazendo-lhe revirar os olas.

E da sua cabeça Febo Apolo atirou o elmo.

[...]

E nas mãos de Pátroclo se quebrou a lança de longa sombra,

Pesada, imponente, enorme e de brônzea ponta; e dos ombros

Caiu ao chão o escudo adornado de borlas e o cinturão.

Desatou-lhe a couraça o soberano Apolo, filho de Zeus.

Então o desvario tomou-lhe a mente e deslassou-lhe os membros:

Estava ele de pé, atordado.” *Il.* XVI, 791-806 – Trad. LORENÇO, 2005

Pátroclo ainda foi golpeado por um guerreiro de menor importância, para depois enfrentar Heitor, o melhor entre os troianos (*Il.* 16,818 ss.). É interessante notarmos que ao ser golpeado por um deus e pelo melhor guerreiro troiano, o Menecida tem o seu grau de excelência guerreira aumentado. Antes de morrer, Pátroclo ainda profetiza o destino de Heitor (*Il.* XVI, 844-854), sobre o qual já encontramos uma referência em *Il.* XVI,799-800 (“τότε δὲ Ζεὺς Ἑκτορι δῶκεν/ῆ κεφαλῇ φορέειν, σχεδόθεν δὲ οἱ ἦεν ὀλεθρος./πάν δέ οἱ ἐν χεῖρεσσιν ἄγῃ δολιχόσκιον ἔγχος” – “Mas foi então que Zeus deu o elmo a Heitor/para pôr na sua cabeça, embora perto dele estivesse a morte.” - Trad. LOURENÇO, 2005.

“ἤδη νῦν Ἑκτορ μεγάλ’ εὖχεο· σοὶ γὰρ ἔδωκε
νίκην Ζεὺς Κρονίδης καὶ Ἀπόλλων, οἳ με δάμασσαν
ρήιδίως· αὐτοὶ γὰρ ἀπ’ ὤμων τεύχε’ ἔλοντο.
τοιοῦτοι δ’ εἴ πέρ μοι ἐείκοσιν ἀντεβόλησαν,
πάντές κ’ αὐτόθ’ ὄλοντο ἐμῷ ὑπὸ δουρὶ δαμέντες.
ἀλλὰ με μοῖρ’ ὀλοή καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός,
ἀνδρῶν δ’ Εὐφορβος· σὺ δὲ με τρίτος ἐξεναρίζεις.
ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ’ ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν·
οὐ θην οὐδ’ αὐτὸς δηρὸν βέη, ἀλλὰ τοι ἤδη
ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή
χερσὶ δαμέντ’ Ἀχιλλῆος ἀμύμονος Αἰακίδαο.”
“Por agora, ó Heitor, ufana-te à grande. A ti outorgou
a vitória Zeus Cronida e Apolo, que me subjugaram

facilmente. Pois eles próprios me despiram as armas dos ombros.
 Mas se vinte homens como tu me tivessem enfrentado,
 todos aqui teriam morrido, subjugados pela minha lança.
 Mas matou-me o fado e o filho de Leto; entre os homens,
 Euforbo. Tu, contudo, foste o terceiro a matar-me.
 Mas dir-te-ei outra coisa; e tu aguarda-a em teu espírito:
 Não será por muito mais tempo que viverás, mas
 já a morte de ti se aproxima e o fado irresistível,
 pois morrerás às mãos do irrepreensível Eácida, Aquiles.” *Il. XVI*, 844-854 –
 Trad. LOURENÇO, 2005

A partir da morte do Menecida, o poeta narra os feitos de Heitor até o momento de seu confronto com Aquiles, no canto XXII, que retorna ao combate a fim de saciar sua sede de vingança pela morte de Pátroclo. No início desse canto, o poeta discorre sobre o fim da perseguição aos troianos feita por Aquiles e nos informa que apenas Heitor permaneceu do lado de fora das muralhas. Nesse momento, Apolo, após ter enganado Aquiles e ajudado na fuga dos troianos, é perseguido pelo Pelida e o repreende pelo fato de o herói não separar a natureza humana da divina.

“αὐτὰρ Πηλείωνα προσηύδα Φοῖβος Ἀπόλλων·
 τίπτέ με Πηλέος υἱὲ ποσὶν ταχέεσσι διώκεις
 αὐτὸς θνητὸς ἐὼν θεὸν ἄμβροτον; οὐδέ νύ πώ με
 ἔγνωσ ὥς θεός εἰμι, σὺ δ’ ἄσπερχές μενεαίνεις.
 ἦ νύ τοι οὐ τι μέλει Τρώων πόνος, οὐς ἐφόβησας,
 οἳ δὴ τοι εἰς ἄστυ ἄλεν, σὺ δὲ δεῦρο λιάσθης.
 οὐ μέν με κτενέεις, ἐπεὶ οὐ τοι μόρσιμός εἰμι.”

“Foi então que ao Pelida falou Febo Apolo:
 ‘Por que razão, ó filho de Peleu, me persegues com pés velozes,
 tu próprio um mortal e eu deus imortal? Parece que ainda
 não percebestes que sou um deus, no teu desvario incessante.
 Já não te interessa, o esforço dos Troianos, que afugentastes,
 e que agora estão na cidade, enquanto te desviaste?
 Jamais me matarás, pois para a morte não fui fadado.” *Il. XXII*, 7-13 – Trad.

LOURENÇO, 2005

Notamos que Aquiles não percebeu a atuação enganadora, pois sua raiva tinha uma intensidade sobrenatural, denominada “desvario incessante” pelo próprio Apolo (vv.10). Devido a isso, o Pelida precisou ser avisado de que não era possível um mortal enfrentar um deus. Sua resposta nos revela toda sua raiva e confiança na vitória.

“τὸν δὲ μέγ’ ὀχθήσας προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·

ἔβλαψάς μ’ ἐκάεργε θεῶν ὀλοώτατε πάντων

ἐνθάδε νῦν τρέψας ἀπὸ τείχεος· ἦ κ’ ἔτι πολλοὶ

γαῖαν ὁδᾷ εἶλον πρὶν Ἴλιον εἰσαφικέσθαι.

νῦν δ’ ἐμὲ μὲν μέγα κῆδος ἀφείλεο, τοὺς δὲ σάωσας

ρήϊδίως, ἐπεὶ οὐ τίς τις γ’ ἔδεισας ὀπίσσω.

ἦ σ’ ἄν τις αἰμὴν, εἴ μοι δύνάμεις γε παρείη.”

Disse-lhe Aquiles, de rápidos pés, indignado, em resposta:

‘Asseteador, és o deus mais funesto! Por que me enganaste

para afastar-me dos muros altivos? Muitíssimos outros

antes de a Tróia chegarem, teriam mordido o chão duro.

De excelsa glória privaste-me; fácil te foi aos Troianos

dar proteção, pois receio não tens de um castigo futuro

pronta vingança tomara, se em mim estivesse fazê-lo.” *Il.* XXII, 14-20 –

NUNES, 1950

O Pelida é comparado a uma estrela, devido ao brilho de sua armadura divina, o astro mais brilhante e ao mesmo tempo o que traz muitas desgraças (*Il.* XXII,25-31). Assim, ele é dado como uma figura cruel, invencível e inumana – característica dos semideuses pela genealogia divina, que aumenta sua excelência guerreira. A inumanidade de Aquiles também surge de outras qualidades dadas ao herói, como quando comparado a animais (*Il.* XXII,139-144) ou por si próprio denominado um leão (*Il.* XXII,88,333), o que contribui para que suas emoções não sejam apenas humanas e suas proezas só possam ser avaliadas pelos deuses e por ele mesmo. Por isso, Príamo pede ao filho que não enfrente o Aquiles sozinho.

“Ἑκτορ μή μοι μίμνε φίλον τέκος ἀνέρα τοῦτον

οἶος ἄνευθ’ ἄλλων, ἵνα μή τάχα πότμον ἐπίσπης

Πηλεΐωνι δαμείς, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερός ἐστι

σχέτλιος· [...]”

“Heitor, não me fiques aí, meu filho, à espera daquele homem, isolado sem ninguém que te ajude, para que não encontres logo a morte, subjugado pelo Pelida, que é muito mais forte que tu, homem cruel e duro.[...]” *Il.* XXII,38-41- Trad. LOURENÇO, 2005

Do lado oposto à natureza semidivina se encontra Heitor, um dos heróis mais humanos que, tomado pela ἄτη e pela loucura que lhe deram confiança, acredita, já no canto 16, ser capaz de alcançar honra e glória enfrentando, sozinho, os aqueus – mesmo sabendo do regresso de Aquiles. Assim, em sua condição humana, Heitor reconhece que foi insensato (“ἀλλ’ ἐγὼ οὐ πιθόμην· ἦ τ’ ἂν πολὺ κέρδιον ἦεν./ νῦν δ’ ἐπεὶ ὤλεσα λαὸν ἀτασθαλίῃσιν ἐμήσιν,/ αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἐλκεσιπέπλους [...]” – “Mas eu não quis obedecer. Mais proveitoso teria sido! mas agora destruí o exército por causa da minha insensatez/ e tenho vergonha dos Troianos e Troianas de longas vestes [...]” *Il.* XXII,103-105 – Trad. LOURENÇO, 2005), e que se for derrotado, os troianos sofrerão como dito em *Il.* XXII,33-76. Contudo, não pode fugir, pois estaria sendo fraco e se tornaria um protetor indigno da cidade, mas também não pode esperar por Aquiles.

O Primiada, tomado pelo arrependimento, pensa em devolver Helena e oferecer tesouros a Aquiles, mas enfim, resolve pelo enfrentamento (“βέλτερον αὐτ’ ἔριδι ξυνελαυνέμεν ὅττι τάχιστα· εἵδομεν ὅπποτέρῳ κεν Ὀλύμπιος εὖχος ὀρέξη.” – “Melhor seria o embate belicoso e o mais rápido possível! Fiquemos a saber a qual dos dois o Olímpio outorgará a glória.” *Il.* XXII,129-130 – Trad. LOURENÇO, 2005). Diante da figura inumana de Aquiles, Heitor é tomado pelo medo e se coloca em fuga para salvar sua vida, diante da perseguição: “Ἑκτορα δ’, ὡς ἐνόησεν, ἔλε τρόμος· οὐδ’ ἄρ’ ἔτ’ ἔτλη/ αὐθι μένειν, ὀπίσω δὲ πύλας λίπε, βῆ δὲ φοβηθείς./ Πηλεΐδης δ’ ἐπόρουσε ποσὶ κραιπνοῖσι πεποιθώς.” – “Grande tremura apossou-se de Heitor, quando o viu mais perto,/ e, apavorado, das portas se

afasta, acorrer começando./ Vai-lhe no encalço o Pelida, confiado nos pés rapidíssimos.” *Il.* XXII,136-138 – Trad. - NUNES, 1950.

“τῇ ῥά παραδραμέτην φεύγων ὃ δ’ ὀπισθε διώκων·
 πρόσθε μὲν ἐσθλὸς ἔφευγε, δίωκε δέ μιν μέγ’ ἀμείνων
 καρπαλίμως, ἐπεὶ οὐχ ἱερήϊον οὐδὲ βοεῖην
 ἀρνύσθην, ἃ τε ποσσὶν ἀέθλια γίγνεται ἀνδρῶν,
 ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θεὸν Ἑκτορὸς ἵπποδάμοιο.”

“Por aí correram, um deles a fugir, ou outro a perseguir.
 À frente fugia um homem valente, mas outro muito melhor
 o perseguia depressa: pois não era por animal sacrificial
 ou pela pele de um boi que competiam, prêmios nas corridas
 de homens, mas pela vida de Heitor domador de cavalos.”
Il. XXII,157-161- Trad. LOURENÇO, 2005

Assim, percebemos que a raiva não é o único motivo para essa perseguição, pois, no mundo homérico, a motivação dos heróis, ao arriscarem a própria vida, é a busca por honra e glória; e com isso, Aquiles não quer perder a oportunidade que a situação lhe oferece – matar o melhor dos guerreiros troianos e queridos dos deuses: “λαοῖσιν δ’ ἀνένευε καρῆατι δῖος Ἀχιλλεύς,/ οὐδ’ ἔα ἰέμεναι ἐπὶ Ἑκτορι πικρὰ βέλεμνα,/μή τις κῦδος ἄροιο βαλῶν, ὃ δὲ δεύτερος ἔλθοι. – “Com a cabeça o divino Pelida aos Acaios acena,/ para que setas amargas ninguém disparasse no Teucro,/ pois não queria perder a glória de ser o primeiro.” *Il.* XXII,205-207 – Trad. NUNES, 1950).

No mundo homérico ninguém escapa ao fado e, como vimos já na cena da morte de Pátroclo, a ação divina faz com que as falências internas e externas coincidam. O destino reclama ao homem e o coloca indefeso diante do inimigo, por isso, Heitor que recebia ajuda de Apolo (“πῶς δέ κεν Ἑκτωρ κῆρας ὑπεξέφυγεν θανάτοιο,/ εἰ μή οἱ πύματόν τε καὶ ὕστατον ἦντετ’ Ἀπόλλων/ ἐγγύθεν, ὅς οἱ ἐπῶρσε μένος λαιψηρά τε γούνα;” – “Ora como é que Heitor teria escapado ao destino da morte,/ se Apolo, pela última e derradeira vez, se não tivesse/ dele aproximado, para lhe fortalecer e aligeirar os joelhos?” *Il.* XXII,202-204 –

Trad. LOURENÇO, 2005), tem essa proteção interrompida quando se encontra diante de seu fado.

“ἀλλ’ ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπὶ κρουνοὺς ἀφίκοντο,
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατήρ ἐτίταινε τάλαντα,
ἐν δ’ ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο,
τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ’ Ἑκτορος ἵπποδάμοιο,
ἔλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ’ Ἑκτορος αἴσιμον ἦμαρ,
ᾧχετο δ’ εἰς Αἴδαο, λίπεν δὲ ἔ Φοῖβος Ἀπόλλων.”

“Mas quando pela quarta vez chegaram às nascentes,
Foi então que o Pai levantou a balança de ouro,
E nela colocou os dois destinos da morte irreversível:
O de Aquiles e o de Heitor domador de cavalos.
Pegou na balança pelo meio: desceu o dia fadado de Heitor
E partiu par ao Hades. E Febo Apolo abandonou-o.” *Il.* XXII,208-213 –
Trad. LOURENÇO, 2005

Com isso, Atena recebe a permissão de se aproximar de Heitor e tendo a aparência de um dos irmãos do Priamida, o incentiva para que juntos enfrentem Aquiles. Após iniciar o combate, Heitor percebe que havia sido iludido por Atena e, diante de seu fado, é abandonado por seu protetor. Nesse momento, o troiano mostra seu lado mais humano como protetor da cidade e receberá honra e glória por ter sido vencido pelo herói mais glorioso (*Il.* XXII,306-330). A deusa, portanto, seria o caminho e a consumação de algo que precisava acontecer; como fado ela persegue Heitor, mas como deusa seu engano restabelece a honra do Priamida.

“ὦ πόποι ἦ μάλα δὴ με θεοὶ θάνατον δὲ κάλεσσαν·
Δηῖφοβον γὰρ ἔγωγ’ ἐφάμην ἥρωα παρεῖναι·
ἀλλ’ ὃ μὲν ἐν τείχει, ἐμὲ δ’ ἐξαπάτησεν Ἀθήνη.
νῦν δὲ δὴ ἐγγύθι μοι θάνατος κακός, οὐδ’ ἔτ’ ἄνευθεν,
οὐδ’ ἀλέη· ἦ γάρ ῥα πάλαι τό γε φίλτερον ἦεν
Ζηνί τε καὶ Διὸς υἱὶ ἐκηβόλῳ, οἷ με πάρος γε
πρόφρονες εἰρύατο· νῦν αὖτέ με μοῖρα κιχάνει.

μή μὲν ἄσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην,
ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.”

“Pobre de mim! É bem certo que os deuses à morte me votam.
Tive a impressão de que o forte Deífobo estava ao meu lado,
mas na cidade se encontra; foi tudo por arte de Atena.
Inevitável, a morte funesta de mim se aproxima.
Há muito tempo, decerto Zeus grande e seu filho frecheiro
determinaram que as coisas assim se passassem, pois eles,
sempre benévolos, soíam salvar-me; ora o Fado me alcança.
Que, pelo menos, obscuro não venha a morrer, inativo;
hei de fazer algo digno, que chegue ao porvir, exaltado.” *Il.* XXII,297-305 –
Trad. NUNES, 1950

Com a morte de Heitor, temos, portanto, o encerramento de um plano que ligava os destinos dos grandes heróis, conduzindo-os para a morte – mesmo o de Aquiles, apesar de não ser narrado -, e assim, concretizando a vontade de Zeus de separar a natureza humana da divina. Dessa maneira, os heróis realizam suas ações em busca de honra e glória e têm seus destinos pesados pela balança de Zeus, pois os deuses chamam para a morte os que estão destinados a morrer nas mãos de um determinado herói.

Vemos, portanto, que o herói não pensa em uma conduta má ou boa, mas tem o conhecimento da realidade nobre e significativa ou dos deuses, que se faz vontade e coloca limites ao coração. Há momentos nos quais essa consciência se extingue e o homem cai na perdição, o que também seria considerado obra do divino, como tudo o que é decisivo. O que tentaremos mostrar a seguir é como ocorre a ação do herói tanto o lado divino quanto humano e se há em algum momento uma decisão exclusivamente humana.

4 – AÇÃO E RESPONSABILIDADE NA *ILÍADA*

Baseando-nos nas ideias presentes nos capítulos anteriores, vimos que não apenas o

destino dos homens e seus talentos particulares, mas quaisquer eventos da existência humana estariam submetidos à influência divina. Durante algum tempo, para alguns estudiosos, a intervenção divina seria apenas um procedimento artístico ('aparato divino'), devido à instabilidade psíquica do homem retratado por Homero, sensível e de reações violentas, mas que a qualquer momento pode chorar, o que por sua vez, não exclui o caráter firme do herói (“αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς/ δακρύσας ἐτάρων ἄφαρ ἔζετο νόσφι λιασθείς, [...]” “Mas logo Aquiles/ rompeu a chorar e foi sentar-se longe dos companheiros, [...]” *Il.* I,348-349 - Trad. LOURENÇO, 2005). Muitas vezes, esse herói cometeria ações de cuja responsabilidade desejaria ver-se livre, libertando-se dela ao atribuir a ação aos deuses, como Agamémnon.

Contudo, sabemos que não há algo meramente literário ao depararmos com intervenções, o que até poderia ser aceito ao se tratar de intervenções concretas dos deuses, como quando Atena detém Aquiles puxando-o pelos cabelos (*Il.* I,198) ou aparecimento físico do deus (*Il.* XVI,712), mas não em intervenção psíquica o deus infundindo força e coragem ou ajudando o herói a tomar uma decisão. Segundo Dodds (1951, p.1-63) a crença na intervenção divina ocorre de forma negativa, pois o herói de Homero não conceberia a alma ou personalidade vivente de uma forma unificada como já apresentado no primeiro capítulo. A ψυχή apenas aparece ao deixar o homem na morte e o θυμός, que poderia ter sido um “sopro da alma” (p.24) não fazia parte da alma em Homero.

Assim, o θυμός seria um órgão do sentimento com autonomia, que conversa com o herói, mas que não é sentido como parte do 'eu' e sim uma voz interior. Para Dodds (1951) essa objetivação do impulso emocional, tratado como “não-Eu” teria levado à ideia de intervenção psíquica, que não age no próprio homem, mas em seu θυμός, peito ou diafragma.

Outra particularidade da intervenção reside no fato de explicar o caráter ou comportamento como conhecimento, utilizando o verbo “οἶδα” para expressar habilidade técnica, caráter moral ou sentimento pessoal. Tomando o caráter como conhecimento, o que não fosse conhecimento não pertenceria ao caráter do homem, mas chegaria pelo exterior - e agindo de forma contrária ao sistema que conhece, o homem atribui que a ação teria sido ditada. (impulsos irracionais não excluídos do Eu). As ações que causariam vergonha, portanto, seriam projetadas em um poder exterior e, talvez, a noção de ἄτη tenha servido a esse propósito para o herói de Homero.

Por outro lado, a tensão entre os impulsos individuais e a pressão social,

característica da cultura da vergonha, faz o herói projetar, em um agente divino, tudo o que é realizado e lhe expõe ao ridículo ou à crítica da sociedade. Isso não conduziria ao pensamento da intervenção divina como resultado da impulsividade do herói homérico, mas mostraria que ele é impulsivo porque está socialmente obrigado a dar uma razão a seus impulsos com força suficiente para fazer acreditar em uma intervenção psíquica.

Como vimos, no primeiro capítulo, segundo Snell (2003), faltava na linguagem homérica uma noção para a pessoa ou unidade de espírito; o homem retratado não reconhecia a distinção corpo-alma e, sem consciência de sua unidade física e espiritual, desconhecia a decisão e ação própria. Os líricos, no entanto, apresentando avanços no vocabulário, indicariam um maior conhecimento em relação à abstração da alma, conduzindo para a dicotomia antes inexistente.

“[...] em Homero, o homem não se sente ainda como autor da sua própria decisão [...] tem consciência de que, ao tomar uma decisão após deliberação, é determinado por um deus. [...] falta a consciência da espontaneidade do espírito humano, isto é, a consciência de que o próprio homem é a origem das suas decisões voluntárias ou, em geral, de quaisquer emoções e sentimentos. O que vale para os acontecimentos externos na epopéia vale também para o sentir, pensar e querer humanos: tais atividades têm a sua origem nos deuses. [...]” (SNELL, 2003, p.54-55)

A tomada de consciência da individualidade e da afetividade também abre uma nova perspectiva em relação ao modo como o homem reage diante das coisas – “Cada um conforta o seu coração com coisas distintas.” (ARQUÍLOCO apud SNELL, 2003, p.84). Esse modo diferente de reagir, ainda não visto com clareza na épica, revela uma maior percepção que o homem passa a ter de si mesmo. Enquanto a epopeia celebrava e tornava os heróis reconhecidos, os poetas líricos preferiam o ser à aparência e, assim, as escolhas eram motivadas pelo que existe na realidade. – “Mas eu digo que para cada um [o mais belo] é o que ele ama.” (SAFO, apud SNELL, 2003, p.85).

Vale ressaltar que a espontaneidade só foi percebida pelos líricos em pequena escala de experiência, nas aflições do espírito, pois a alma pessoal ainda não era concebida como o princípio dos sentimentos gerais, sendo apenas fonte das reações provocadas nesses sentimentos quando havia um choque com algum obstáculo. (Snell, 2003, p.111).

De acordo com os estudos de Snell (2003) o novo conceito de ψυχή com um

profundo logos, que a diferencia do corpo e do órgão físico, surgiu em Heráclito, – qualidade não conhecida em Homero, pela falta de pressupostos linguísticos, que se formaram ao longo do tempo. A alma passou a ser algo ilimitado, diferente do corpo, considerado limitado, característica que, segundo Snell, estaria presente, na lírica, com as palavras βαθύφρων e βαθυμήτης (2003, p.41), remetendo à ausência de limite. Seria esse uso de βαθύς que não encontraríamos em Homero, mas sim o uso metafórico para dor (“ὥς φάτο, τὸν δ’ ἄχος ὅξυ κατὰ φρένα τύψε βαθειᾶν[...]” “ (Zeus) Assim falou; e uma dor aguda lhe atingiu o fundo do espírito [...]” *Il.* XIX,125 – Trad. LOURENÇO, 2005)

A alma heraclítica tem como qualidades a tensão em profundidade e intensidade, a espontaneidade e o ser comum, características que foram alcançadas pelos líricos quando ‘descobriram’ a divisão na alma e compartilhamento entre os homens de posses intelectuais e espirituais semelhantes. É interessante lembrarmos que, para Snell (p.43-44), a característica de expansão da alma e o ser comum não poderiam ser expressos em Homero, uma vez que νοός e θυμός não eram considerados como fontes de impulsos e, portanto, qualquer aumento, seja de capacidade física ou espiritual, tinha uma origem exterior.

Contudo, Paula Cunha Corrêa (1998, p.35) afirma não ser correto contrapor a épica com a lírica considerando o uso de θυμός, νοός e φρήν, uma vez que esses termos eram intercambiáveis e não tiveram um grande desenvolvimento semântico no período entre Homero e os líricos. Além disso, segundo a autora, o θυμός, em ambos os períodos, nunca é considerado um órgão físico, mas um tipo de sopro ativo no diafragma/ pulmões (φρένες) que dá coragem ao indivíduo para efetuar ações.

As emoções mistas e reflexões não seriam também conhecidas pelo homem em Homero, pois as tensões e conflitos não ocorriam num único 'órgão' – que como vimos não são órgãos propriamente ditos, embora corporais. Para confirmar a ideia de que todas as intensificações de forças corporais e espirituais teriam origem a partir de fora, sobretudo nos deuses, Snell (2003) nos dá o exemplo de quando Sarpédon, prestes a morrer, pede ajuda a Glauco, no canto 16, vv.491-501. Esse, por sua vez, estando ferido, clama a Apolo para que lhe devolva a energia, e assim, o deus lhe infunde força no θυμός (“[...] αἶμα μέλαν τέρσηνε, μένος δέ οἱ ἔμβαλε θυμῷ” “[...] o negro sangue detém e no peito lhe infunde

energia.” *Il.* XVI,529 – Trad. NUNES, 1950).

Esse exemplo nos revelaria, de acordo com Snell que, ao tentar explicar o surgimento de uma nova força, Homero o faz por meio de intervenção divina, pois desconhece a decisão própria que o herói poderia ter. O mesmo aconteceria quando o herói faz ou diz algo além do esperado por seu comportamento. No entanto, a intervenção divina, que motiva, e a decisão própria do homem não são, em Homero, noções que se excluem mutuamente de acordo com Lesky (1961).

Em todo caso, a voz divina é uma influência diante da qual o herói homérico toma uma posição e se define frente ao outro. Convém tomar o texto e ver até que ponto ele corrobora ou não com os teóricos que negam ao homem homérico toda capacidade de decisão, alegando que a linguagem homérica não apresenta uma expressão adequada para o pensamento ou decisão e para a unidade de pessoa humana.

De acordo com Dodds (1951) o homem de Homero não possui um conceito de vontade e, por isso, não poderia haver um desejo próprio, mas nada o impediria de fazer a distinção entre as ações originadas pelo ego e pela intervenção psíquica. Refletindo sobre o assunto, Lesky (1961) notou que os homens em Homero pouco pensavam sobre a unidade da pessoa, mas o contrário se manifestava nas formas de lidar com ela, sendo a ideia de partes do corpo uma confirmação disso.

Assim, seria frequente, na épica, o diálogo entre a pessoa e seus pensamentos, no qual ela pode ser aquele que fala ou sobre quem se fala. Além disso, outros estudiosos, ao discutirem os problemas sobre a iniciativa da ação e da responsabilidade sobre ela, atentaram para a expressão ὡρμαινε δαίζομενος κατὰ θυμὸν/ διχθάδια (*Il.* XIV,20-21) com a qual vemos que Nestor “hesitava [...], de ânimo dividido [...]” (Trad. LOURENÇO, 2005), o que indicaria a capacidade do herói experimentar a tensão em uma única sede de emoção ou percepção.

Se considerássemos apenas *Il.* I,5, que remete ao cumprimento dos desígnios de Zeus, e aplicássemos a toda ação do poema, não teríamos que discutir sobre a questão de decisão própria e responsabilidade na *Ilíada*. Todavia, esse verso refere-se ao que é dito anteriormente a ela e não exclui que, nos planos de Zeus, ocorram ao mesmo tempo as intervenções divinas e as livres decisões dos homens, em um jogo dinâmico característico de Homero, como vemos logo de início: cólera de Aquiles, plano de Zeus, a ira de Apolo e a conduta de Agamémnon.

Muitas passagens nos apresentam as ações humanas motivadas exclusivamente pelos

deuses, como aquelas em que um deus confere ou retira força de um guerreiro em combate por meio de um contato direto (“ἦ καὶ σκηπανίῳ γαίηοχος ἐννοσίγαιος/ ἀμφοτέρω κεκόπων πλήσεν μένεος κρατεροῖο [...]” “Isso dizendo, Posido, que a terra sacode, com o cetro/ em ambos, logo, tocou, infundindo-lhes força invencível [...]” *Il.* XIII,59 – Trad. NUNES, 1950) ou inspiração (“Ζεὺς δὲ πατὴρ Αἴανθ’ ὑψίζυγος ἐν φόβον ὤρσε” “Zeus, que domina as alturas, temor em Ajaz incutiu.” *Il.* XI, 544 – Trad. NUNES, 1950), ou ainda, como narrado pelo poeta, os deuses enviam algo no coração ou nas mentes das personagens (“Ὡς εἰποῦσα θεὰ γλυκὺν ἥμερον ἔμβαλε θυμῷ” “Assim falando, a deusa lançou-lhe no coração a doce saudade [...]” *Il.* III,139 – Trad. LOURENÇO, 2005) - ações nas quais poderíamos um caráter irracional.

O guerreiro que se sente possuído por uma nova força e não sabe explicar de onde ela vem a atribui à influência de algum deus. No entanto, mesmo nessas ações, por mais que tentem explicar a ação divina, os heróis acabam assumindo a responsabilidade.

Assim, Snell, em seus estudos, colocou o homem de Homero em oposição ao homem trágico utilizando a passagem *Il.* XIX,85-86 (“ἐγὼ δ’ οὐκ αἰτιός εἰμι,/ ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἡεροφοῖτις Ἑρινύς” “culpa não tenho nenhuma, senão, tão somente, Zeus grande, a fatal Moira e as Erínias que vagam nas trevas espessas” - Trad. NUNES, 1950), na qual Agamémnon responsabiliza os deuses pelas atitudes que ele havia tomado⁴. O homem trágico por sua vez, segundo Snell - exemplificado por Orestes, de Ésquilo-, arca com as consequências de suas ações, mesmo seguindo ordens de algum deus. Como para Snell o homem de Homero não realizaria ações por livre decisão, elas seriam resultado apenas de motivação divina e, assim, a responsabilidade cairia sobre a divindade.

No entanto, essa passagem pode ser confrontada com *Il.* IX,119 (“ἀλλ’ ἐπεὶ ἀασάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας [...]” “Visto que desvairéi e cedi a funestos pensamentos [...] - Trad. LOURENÇO, 2005), em que Agamémnon diz ter errado, persuadido por sua pobre mente, além de Nestor dizer que o Atrida cedeu ao seu ânimo impetuoso (*Il.* IX,109). Dessa forma, percebemos que há uma oscilação na qual Agamémnon primeiro assume seu erro, depois responsabiliza Zeus, Porção e Erínias por terem lhe enviado a ἄτη,

4 Da mesma forma que em *Il.* II,111,114; VIII,236-237; IX,17-25.

que conduz à discussão sobre a ausência de responsabilidade humana sobre as ações realizadas num momento de perdição. As tentativas de resolução desse impasse levaram ao surgimento de diferentes pensamentos como a afirmação de que as passagens seriam de autores diferentes ou representariam dois momentos psicológicos distintos.

Vimos, no capítulo 2, a relação entre a Porção, Zeus e ἄτη, e de como essa se liga às deusas que perseguem as transgressões, de homens e deuses, ou seja, às Partes – enquanto deusas que vigiam os limites da existência. Assim, podemos dizer que a atitude de Agamémnon, de responsabilizar as divindades, não é aleatória e nos mostra que a experiência da ἄτη pelo homem pode ser o cumprimento da autoridade divina, devido a alguma transgressão ao que já estava estipulado. O homem, quando vitimado pela ἄτη, é levado pelo engano e apenas posteriormente reconhece o erro, sofrendo os danos e as consequências.

Em Homero, o que importa realmente são os atos e não as motivações ou intenções e, a partir disso, tendo um herói agido mal, ele arca com as consequências de suas ações, não se eximindo de sua responsabilidade. Contudo, esse mesmo herói, ao tentar explicar ou entender quem ou o que o levou a realizar seus atos, acaba culpando os deuses, o que nos leva à ideia de que ele tenta se eximir da responsabilidade e ao questionamento sobre se a ação e decisão seriam originadas no próprio herói ou determinadas por um deus.

Ao lermos a fala de Agamémnon, percebemos que, em momento algum, ele acha que deve alguma reparação a Aquiles ou que é necessária uma reconciliação, mas volta a oferecer recompensas – as mesmas do canto IX – e paga por seu erro, após reconhecimento da ἄτη, assim como Aquiles em *Il.* XVI,52 ss; XIX,270 ss. Contudo, o atrida responsabiliza as divindades pelo acontecido, ou seja, o herói arca com as consequências dos atos ou decisões, mas não se responsabiliza pela motivação, dividindo assim a responsabilidade com as divindades a que alude – assim como Aquiles: “ἀλλὰ τόδ’ αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἰκάνει [...]” “Mas esta dor amarga se apoderou do meu coração [...]” *Il.* XVI,52 – Trad. LOURENÇO, 2005; “Ζεῦ πάτερ ἦ μεγάλας ἄτας ἄνδρεσσι διδοίσθα” . Zeus pai, é grande a cegueira que aos homens enviar tens por hábito.” *Il.* XIX,270 – Trad. NUNES, 1950.

Se considerarmos apenas as ações como fruto de intervenção divina, seremos colocados diante de uma falta de comprometimento moral dos heróis e dos deuses homéricos, já que a divindade poderia manipular como quisesse os destinos dos homens, enquanto, esses,

mesmo pagando por seus erros, responsabilizariam sempre os deuses. Isso conduziria a falta de um sentimento de justiça no mundo e levaria a caracterizar os deuses como injustos, frívolos e imorais (ADKINS, 1960, p.62-65; REDFIELD, 1975, p.131-136; DODDS, 1951, p.32).

Em *Merit and Responsibility* (1960) Adikins mostra que os valores – sempre mais competitivos – da sociedade guerreira favoreciam a injustiça, uma vez que a busca pelo destaque era colocada acima de qualquer tipo de preocupação com a responsabilidade moral. (1960, p.30-60). Nesse caso, mais uma vez, a determinação divina eliminaria a decisão própria do homem.

A respeito da motivação, seria interessante lembrarmos as correntes de pensamento sobre tal assunto, começando pela que considera a determinação divina apenas um recurso poético, desprovido de religiosidade. Já para Snell, o homem, retratado por Homero, não possuía uma união entre o físico e o psíquico e com isso não se via como capaz de realizar as ações próprias. Segundo outra corrente encabeçada por Dodds, influenciado por Snell, o homem seria incapaz de abstração psicológica e sob o sentimento de vergonha atribuía seus atos aos deuses, para assim também externizá-los.

Pondo fim à escolha entre decisão humana ou divina, Lesky (1961, p.28) coloca que não devemos nos perguntar se a origem da disposição, decisão e ação do herói estaria nele mesmo ou em um deus, pois não seria possível optar, já que o caso é de dupla motivação. Esse tipo de ação é a mais frequente na épica, sendo aquelas nas quais os deuses motivam os homens para o que está disposto a acontecer, como vemos em *Il.* I,188 (em que Aquiles se encontra 'dividido em seus pensamentos' se deve matar ou não Agamémnon e é detido por Atena) - enquanto alguns estudiosos poderiam achar que se tratasse apenas de um esquema poético, Lesky acredita em uma decisão que foi duplamente motivada, pois a deusa sugere a melhor opção sem impor, cabe ao herói decidir. Outros exemplos de dupla motivação seriam:

Aquiles: “ἐκ γὰρ δὴ μὲν ἀπάτησε καὶ ἤλιπεν· οὐδ’ ἄν ἔτ’ αὖτις

ἐξαπάφοιτ’ ἐπέεσσιν· ἄλις δὲ οἶ· ἀλλὰ ἔκηλος

ἔρρέτω· ἐκ γὰρ εὐφρένας εἵλετο μητίετα Ζεὺς.”

“Totalmente ele me enganou e ofendeu. Nunca mais me seduzirá com palavras. Chega! Que sossegado encontre a destruição, visto que o juízo lhe tirou Zeus, o conselheiro.” *Il.* IX, 375-377
– Trad. LOURENÇO, 2005

“ἄγριον ἐν στήθεσσι θέτο μεγάλητορα θυμὸν
 σχέτλιος, οὐδὲ μετατρέπεται φιλόμητος ἐταίρων [...]
 σοὶ δ’ ἄληκτόν τε κακὸν τε
 θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι θεοὶ θέσαν εἵνεκα κούρης
 οἷης.”

(Aquilés) “colocou no peito um coração magnânimo e selvagem -
 homem duro, que nada liga à amizade dos companheiros [...]
 [...] A ti, porém, um coração maligno
 e inflexível puseram os deuses no peito, por causa de uma só
 donzela. *Il.* 629-637 – Trad. LOURENÇO, 2005

Diomedes: “ἀλλ’ ἦτοι κείνον μὲν ἐάσομεν ἢ κεν ἴησιν
 ἢ κε μένη· τότε δ’ αὖτε μαχήσεται ὅππότε κέν μιν
 θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀνώγη καὶ θεὸς ὄρση.”

“Mas agora deixemo-lo: que parta ou que fique.
 Novamente combaterá, quando o coração no peito
 o mandar e uma divindade o incitar.” *Il.* 701-703 – Trad. LOURENÇO, 2005

Poseidon: “αὐτὰρ τοι πυκινῶς ὑποθησόμεθ’ αἶ κε πίθηαι.”

“Ora desejo que aceites o nosso prudente conselho [...]” *Il.* XXI,293 – Trad. NUNES, 1950

A partir dos exemplos apontados e seguindo os estudos de Lesky, vemos que os impulsos humanos e a intervenção divina se fundem numa mesma ação, motivada pelas duas esferas. Apesar dessa junção, continuaria existindo um espaço para a ação e decisão humana, levando o homem a agir com ou contra um deus, assim a atitude diante a inspiração divina pode ser a de aceitação de um pedido (persuasão) como *Il.* I,207 (“Ἠλθον ἐγὼ παύσουσα τὸ σὸν μένος, αἶ κε πίθηαι, / οὐρανόθεν.” “Vim para refrear a tua fúria - no caso de me obedeceres - do céu [...]” -Trad. LOURENÇO, 2005), ou de 'desobediência' como vemos no discurso de Zeus no início da *Odisséia*, quando diz que os homens sofrem mais do que

deviam (ὑπὲρ μόρον) por suas presunções (vv.34).

É importante lembrarmos que as Partes trazem bens e males (misturados) ao homem, mas, se não considerarmos a ordem como um plano fixado, a esse é dada a possibilidade de se comportar a favor ou além da porção divina, cometendo um ὑπὲρ μόρον ou ὑπὲρ Διὸς αἶσαν (*Il.* XVII,321 – além do fado de Zeus). Nessa possibilidade encontramos a decisão própria, pois caberia ao herói afirmar ou negar o lote divino. Entretanto, isso não faz com que a participação divina desapareça, cabendo ao homem perceber que sempre há um aspecto divino em suas ações (“τίς δ’ οἶδ’ εἴ κέν οἱ σὺν δαίμονι θυμὸν ὀρίνω/ παρειπών;” “Quem sabe se, com ajuda divina, eu não lhe incitaria o coração/ pelas minhas palavras?” *Il.* XV,403 – Trad. LOURENÇO, 2005) ou a presença de um *numen* (“ἀλλὰ σὺ μή μοι ταῦτα νόει φρεσί, μὴ δέ σε δαίμων/ ἔνταῦθα τρέψειε φίλος [...]” “Quanto a ti, não remoas tais coisas no espírito, ó amigo,/ e que a divindade por aí te não deixe enveredar [...]” *Il.* IX,600-603 – Trad. LOURENÇO, 2005).

Há momentos no poema, nos quais nos é apresentado um esforço entre homens e deuses para um mesmo fim⁵, como em *Il.* XXII,359, sobre a morte de Aquiles por Páris e Apolo ou *Il.* IX,254-256, quando Odisseu relembra a fala de Peleu a Aquiles (“τέκνον ἐμὸν κάρτος μὲν Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη/ δώσουσ’ αἶ κ’ ἐθέλωσι, σὺ δὲ μεγάλητορα θυμὸν/ ἴσχειν ἐν στήθεσσι.” “meu filho, Atena e Hera te darão força, se quiserem;/ mas tu domina o coração orgulhoso/ que tens no peito.” - Trad. LOURENÇO, 2005). Com essa fala de Odisseu, percebemos que o poder de Aquiles pode ser visto com um dom divino ou uma característica própria do herói e, com esse poder divino e humano, ele tem a liberdade para agir e, no caso citado, controlar seu coração.

Em outras passagens, a mesma decisão ou ação é tida com aspecto ora divino ora humano. Assim, uma técnica ou um saber podem ser descritos como dons dos deuses ou como o fazer humano: em *Il.* II,827 o arco de Pândaro é um presente de Apolo e *Il.* IV,105-111 o mesmo arco é feito pelo homem.

A dupla motivação pode também não se dar de uma forma simultânea, como já visto no caso de Agamémnon, e assim, o herói primeiro assume a iniciativa depois responsabiliza os

5 Ver também: *Il.* IX,600-601; VI,228ss.,368; IX,703; XVI,103,543; XX,192.

deuses. Segundo Lesky (1961) essas passagens se referem à mesma ação humana, vista de duas possíveis perspectivas, de acordo com a situação anímica do falante. De um lado, o rei estaria disposto a assumir a culpa, diante de um grande problema, por outro, ele volta a ser o rei imponente e sabe - como sabia antes -, que acima dele existe um poder superior e não deseja colocar sobre si toda a culpa. Além disso, existem casos em que um herói primeiro responsabiliza as pessoas pelas ações e depois aos deuses, como Ájax em *Il.* IX,629-637, exemplo já apresentado acima.

Independente da forma pela qual se dê a realização dos atos, o importante é notarmos que existe uma continuidade entre deuses e homens, o que não retira a ação humana. Dessa forma, ir além do quinhão seria algo sempre possível, como dito pelo poeta em *Il.* II,155⁶ (“Ἐνθά κεν Ἀργείοισιν ὑπέρμορα νόστος ἐτύχθη” “Então teriam os Argivos granjeado o regresso além do Destino [...]” - Trad. LOURENÇO, 2005) e também por Zeus a Poseidon em *Il.* XX,30 (“[...] δαίδω μὴ καὶ τεῖχος ὑπέρμορον ἐξαλαπάξῃ.” “[...] receio que, além do que está destino, ele arrase a muralha da cidade” - Trad. LOURENÇO, 2005). Todavia, mesmo que o herói se coloque contra o deus – como Aquiles que, com seu comportamento impetuoso e desvario incessante, enfrenta Apolo, sem perceber o engano, e depois ultraja o cadáver de Heitor, cometendo um ὑπὲρ μόνον, levando à intervenção divina - não significa que ele irá, a partir de então, determinar todas as suas ações, pois o aspecto divino da existência não é esquecido. Mesmo tendo liberdade o herói está enredado pela Parte.

Encontramos essa ideia nos dois caminhos oferecidos a Aquiles: uma vida breve (“Μῆτερ, ἐπεὶ μ’ ἔτεκές γε μινυνθάδιόν περ ἔοντα [...]” “[...] αἶθ’ ὄφελες παρὰ νηυσὶν ἁδάκρυτος καὶ ἀπήμων/ ἦσθαι, ἐπεὶ νύ τοι αἶσα μίνυνθά περ οὐ τι μάλα δῆν.” “Mãe, já que a vida de curto prazo me deste [...]” “[...] Já que nasceste fadado a tão curta existência, prouvera/ que junto às naves vivesses, sem dor conheceres, nem lágrimas” *Il.* I,352,415-416 – Trad. NUNES, 1950) ou a possibilidade de aceitar ou não sua Porção (*Il.* IX,410-416). Portanto, a concretização da ordem divina, da parte dada a cada um, necessitaria da participação humana.

“μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα

διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.

6 Também em *Il.* XVI,780; XXI,517.

εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,
 ὤλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·
 εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
 ὤλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν
 ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὤκα τέλος θανάτοιο κιχεῖη.”

“Tétis, a deusa dos pés argentinos, de quem fui nascido,
 já me falou sobre o dúplice Fado que à Morte há de dar-me:
 se continuar a lutar ao redor da cidade de Troia,
 não voltarei mais à pátria, mas glória hei de ter sempiterna;
 se para casa voltar, para o grato torrão de nascença,
 da alma excelsa hei de mer-me privado, mas vida longa
 conseguirei, sem que o termo da Morte mui cedo me alcance.” (*Il.* IX,410-
 416 – Trad. NUNES, 1950)

Assim, a motivação das decisões e ações humanas seria humana e divina, sendo que o homem, tendo sua liberdade de escolha (ligada à porção divina) e reconhecendo sua participação, arca com as consequências. Lesky (1961) nos sugere também, a partir de *Il.* XIX,137-138 (“ἀλλ' ἐπεὶ ἀσάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς,/ ἅψ ἐθέλω ἀρέσαι, δόμεναί τ' ἀπερείσι' ἄποινα.” “Mas visto que fiquei obnubilado e Zeus me tirou o juízo,/ quero repor tudo de novo e oferecer incontável indenização.” - Trad. LOURENÇO, 2005), a dupla motivação na ἄτη, havendo a ação do herói além do lote, o que exigiria uma reação divina. Por isso, Agamémnon diz não ser culpado (*Il.* XIX,86), ou seja, não seria o causador, revelando sua percepção da atuação divina. A manifestação da divindade, que pode ser através do engano, seria, portanto, um lote humano, ao qual o herói está fadado pela determinação divina e dele mesmo, sendo a ἄτη uma punição dos deuses, mas também uma transgressão do homem⁷.

7 A palavra 'culpa' é uma das traduções dada, nos dicionários de grego utilizados, para ἄτη – poderíamos pensar no sentido de 'delito' ou 'ação imprudente' – e é utilizada por Nunes (1950) em *Il.* IX,504-512; XIX,91-136. Contudo, apesar de haver uma auto recriminação quando se percebe as consequências de um erro, ela não permanece na consciência do herói como inquietação: Aquiles se lamenta por não ter salvo Pátroclo, desejando morrer, mas logo depois diz ser necessário deixar de lado o que está consumado e controlar o coração – *Il.* XVIII,98-113.

Outro exemplo em que nos fica clara a motivação humana e divina é a participação de Pátroclo na batalha, apresentada no capítulo anterior, desde o motivo de sua entrada até sua morte. Sabemos que pela vontade divina, que encadeia as mortes de grandes heróis na *Ilíada*, e para fazer com que Aquiles retornasse ao combate, o Pelida teria de perecer. Assim, vemos na fala de Nestor a confluência entre o seu desejo, volta do Pelida, e a vontade divina que caminham para um mesmo fim: a incitação do coração de Pátroclo. (*Il.* XI,790-804). Interessante notarmos, que ao mesmo tempo que o ancião trata a persuasão (técnica com as palavras) como algo divino que inflamaria o coração de Aquiles, ele incita, com suas palavras, o do Menecida.

Pátroclo entra em combate e, após várias conquistas e realização, seu propósito de afugentar os troianos continua avançando em uma busca por mais honra e glória, o que o levará à morte, tendo o coração insuflado por Zeus (*Il.* XVI,684-691). Cego, portanto, o Menecida intenta sobre a muralha troiana como um deus, levando à intervenção de Apolo, pois, se o herói conseguisse, seu feito seria um ὑπὲρ μόνον, já que não está destinado a conquistar Troia. (*Il.* XVI,705-709).

“Πάτροκλος δ’ ἵπποισι καὶ Αὐτομέδοντι κελεύσας

Τρῶας καὶ Λυκίους μετεκίαθε, καὶ μέγ’ ἀάσθη

νήπιος· εἰ δὲ ἔπος Πηληϊάδαο φύλαξεν

ἦ τ’ ἂν ὑπέκφυγε κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο.

ἀλλ’ αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢ περ ἀνδρῶν·

ὅς τε καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ καὶ ἀφείλετο νίκην

ρήϊδίως, ὅτε δ’ αὐτὸς ἐποτρύνησι μάχεσθαι·

ὅς οἱ καὶ τότε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἀνήκεν.”

“Ora Pátroclo chamou por seus cavalos e por Automedonte e seguiu atrás de Troianos e Lícios, grandemente desvairado, o estulto! Pois se tivesse acatado a palavra do Pelida, teria escapado ao fado malévolos da negra morte. Mas a intenção de Zeus é sempre superior à dos homens, ele que põe em fuga o homem corajoso e facilmente o defrauda da vitória, quando ele próprio incita ao combate.

Foi Zeus que agora lançou ímpeto no peito de Pátroclo.” *Il.* XVI,684-691 – Trad. LOURENÇO, 2005.

“ἀλλ’ ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος,
 δεινὰ δ’ ὁμοκλήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
 χάζεο διογενὲς Πατρόκλεες· οὐ νύ τοι αἴσα
 σῶ ὑπὸ δουρὶ πόλιν πέρθαι Τρώων ἀγερώχων,
 οὐδ’ ὑπ’ Ἀχιλλῆος, ὅς περ σέο πολλὸν ἀμείνων.”

“Mas quando Pátroclo pela quarta vez se lançou como um deus,
 com um grito terrível lhe disse Apolo palavras apetrechadas de asas:
 ‘Cede, ó Pátroclo criado por Zeus! Não está fadado
 que pela tua lança seja destruída a cidade dos altivos Troianos,
 nem sequer pela de Aquiles, que é muito melhor guerreiro que tu.” *Il.*
 XVI,705-709 – Trad. LOURENÇO, 2005

O Menecida retrocede, mas como era seu destino perecer, Apolo disfarçado incita Heitor a voltar para o combate e alcançar glória matando Pátroclo. Os dois heróis disputam o cadáver de Cebríones, cocheiro de Heitor e, além do que estava fadado, os aqueus obtiveram vantagem (*Il.* XVI,780). Novamente, cheio de ardor, Pátroclo investe contra os troianos como um deus e encontra o término de sua vida com a presença de Apolo, que por contato direto desarma o herói, deixando-o com o entendimento turvado e sem forças, entregue ao inimigo – que, por motivação humana e divina, o mata.

Menos comum, mas não inexistente na épica, segundo Lesky (1961), é a decisão própria do herói, sem intervenção divina, que surgiria a partir de uma deliberação – um diálogo no qual o ‘eu’ se dirige ao próprio θυμός e καρδίη ou vice-versa – que estimula ou impede a ação, através de conversa com a voz interior. Para Snell (2003, p.139 ss.), contudo, esses diálogos seriam estereotipados e faltaria nessa reflexão sobre o que deve ser feito, justamente o que torna a decisão um ato pessoal – escolha vista como um problema que deve ser resolvido no pensamento e que o homem se sente obrigado também a resolver – encontrada pela primeira vez em Ésquilo.

“[...] As cenas homéricas da reflexão e decisão têm uma fórmula típica. De

quem reflete diz-se logo, por exemplo: reflete sobre se deve fazer uma coisa ou outra. E então continua-se: enquanto considerava isto..., e agora a solução pode ter lugar numa dupla forma: ou Homero diz que ao homem lhe pareceu melhor fazer isto ou aquilo, ou narra que um deus intervém e determina o homem [...] Na fórmula – “pareceu-lhe melhor fazer isso” – ou, traduzindo à letra, “pareceu-lhe mais útil e mais vantajoso (κέδιον)” – , a decisão tem lugar em virtude de uma possibilidade se apresentar, a quem reflete, como mais útil. Não se apreende aqui a escolha subjetiva ou luta pela decisão, mas antes o fato de um objeto se propor como mais conveniente. É exatamente assim na outra fórmula: isto pareceu-lhe, no seu θυμός, como o melhor plano (ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή). Quando uma divindade decide, a decisão não é um ato do sujeito, mas o homem é inteiramente determinado a partir de fora.” (SNELL, 2003, p. 151)

Portanto, a escolha do herói não envolveria um pensamento profundo, apenas seria uma opção entre duas escolhas. Assim, quando não fossem levados a agir por uma intervenção divina, seriam por normas de conduta moral, ou seja, não teriam uma razão própria. Vernant (1990), assim como Snell, nega a definição entre sujeito e forças naturais, havendo um prolongamento da pessoa na natureza, o que não a deixava desligar-se do mundo mítico. Dessa forma, sem uma dimensão interior, o herói não seria responsável por suas ações, que teria origem e resultado fora dele, sendo estereotipadas e exemplares.

Segundo Vernant (2008), a epopeia e a lírica não apresentavam uma categoria de ação, pois o homem não era visto como agente, um centro de decisão dos próprios atos, porque o que move o sujeito é um fim que orienta do exterior. Na tragédia o agir torna-se objeto da reflexão, tendo um caráter duplo de deliberar consigo mesmo de modo a prever o melhor possível e contar com o desconhecido. Esse duplo caráter do agir não difere dos exemplos que se seguem, pois apenas o que não há na épica é o debate sobre culpa, intenção e responsabilidade presentes na tragédia.

Portanto, não devemos considerar esses diálogos, de falar a si ou ao coração, estereotipados apenas por apresentarem fórmulas que se repetem quando o herói se dirige ao θυμός, como *Il.* XI,403 – “ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν/ “ὦ μοι ἐγὼ, τί πάθω;” (“Cheio de angústia, desta arte falou ao magnânimo peito:/ 'pobre de mim, que farei?' [...]” - Trad. NUNES, 1950) – que é repetida, sem “que farei” em *Il.* XVII,90-105;

XXI,553-570; XXII,98-130, os exemplos mais estudados.

Em todas as passagens citadas, os heróis avaliam as alternativas que se apresentam diante deles, durante um momento de perigo que coloca suas vidas em risco. No caso de Odisseu (*Il.* XI, 402 ss.), prestes a encontrar guerreiros troianos, o herói examina duas alternativas: fugir, o que seria um grande mal, ou permanecer e ser preso, sendo um mal ainda maior. É seu próprio θυμός que lhe oferece duas possibilidades, como vemos em *Il.* XI,407-411, na qual Odisseu recorda a ação correta que determina sua escolha.

“ἀλλὰ τί ἤ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;

οἶδα γὰρ ὅτι κακοὶ μὲν ἀποίχονται πολέμοιο,

ὅς δέ κ' ἀριστεύησι μάχῃ ἐνὶ τὸν δὲ μάλα χρεὼ

ἐστάμεναι κρατερῶς, ἢ τ' ἔβλητ' ἢ τ' ἔβαλ' ἄλλον.'

εἶος ὃ ταῦθ' ὥρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, [...]"

“Mas por que razão o meu ânimo assim comigo dialoga?

Sei que eles são vis e que fugiram da batalha; por outro lado,

àquele que é excelente no combate, a esse compete ficar

sem arredar o pé, quer seja atingido, ou outros atinja.'

Enquanto assim ponderava no espírito e no coração [...]" *Il.* XI, 407-411 –

Trad. LOURENÇO, 2005

O próximo verso nos dá a referência de que há algo além do θυμός e do φρήν sendo esse ‘algo’ que movimenta os pensamentos. Assim, poderíamos considerá-lo o próprio sujeito como um todo, referido pelo uso de αὐτός (ele mesmo) precedido do pronome ὁ, além de encontrarmos anteriormente um verbo na primeira pessoa (οἶδα). Para Lesky (1961) o falante é tomado como um todo, ao qual os órgãos espirituais pertencem e no qual ele se anima. O estudioso considera que o homem homérico não seria a soma de corpo e alma, mas um todo, no qual encontramos partes, os órgãos, que vêm espontaneamente da pessoa.

No canto XVII vv. 90 ss. (“ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν-/ ὦ μοι ἐγὼν [...]" “Cheio de angústia ao magnânimo peito falou deste modo:/ ‘pobre de

mim![...]” - Trad. NUNES, 1950), Menelau resolve fugir ao ouvir os gritos de Heitor, enquanto lutava perto do cadáver de Pátroclo, após analisar suas alternativas de abandonar o Menecida, que morreu por sua causa, e ser repreendido por quem o visse, ou lutar sozinho, por vergonha, e ser capturado.

Dessa maneira, através da fórmula homérica, ele censura seu coração (“ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;”), pois um mortal sofre quando luta com um protegido pelos deuses e os aqueus não poderiam censurá-lo, pois Heitor lutava por vontade divina. Menelau, assim, abandona o corpo na esperança de encontrar Ájax, para que, juntos, mesmo sem a vontade dos deuses, lutassem para resgatar o cadáver de Pátroclo.

Na passagem *Il.* XXI,552-570 temos um exemplo de como a intervenção divina não retira a possibilidade de reflexão do herói, pois, mesmo que o problema de Agenor seja semelhante ao de Odisseu (*Il.* XVII,90-105), sua decisão é por motivação dupla. Ao ver Aquiles, o coração do herói dispara, sua deliberação é introduzida pela fórmula que se refere ao θυμός e ele passa refletir sobre o que deveria fazer: fugir, junto aos companheiros e ser alcançado por Aquiles ou fugir em outra direção e se esconder, para depois poder voltar a casa. .

Agenor, então, repudia o θυμός, ao perceber que Aquiles iria vê-lo e o alcançaria, sendo este o melhor entre os homens em força e valor. Não havendo meios de escapar ao encontro do fado humano e considerando que Aquiles também era um mortal, Agenor resolve enfrentá-lo. Contudo, podemos dizer que essa decisão é fruto de motivação dupla, pois nos versos 544-549, vemos que Apolo permaneceu ao lado do herói, dando-lhe força.

ἐνθά κεν ὑψίπυλον Τροίην ἔλον υἷες Ἀχαιῶν,

εἰ μὴ Ἀπόλλων Φοῖβος Ἀγήνορα δῖον ἀνῆκε

φῶτ' Ἀντήνορος υἱὸν ἀμύμονά τε κρατερόν τε.

ἐν μὲν οἱ κραδίη θάρσος βάλε, πὰρ δέ οἱ αὐτὸς

ἔστη, ὅπως θανάτοιο βαρείας χεῖρας ἀλάλκοι

φηγῶ κεκλιμένος· κεκάλυπτο δ' ἄρ' ἠέρι πολλῇ.

“Então teriam os filhos dos Aqueus tomado Troia dos altos portões,

se Febo Apolo não tivesse incitado os divino Agenor,
 filo de Antenor, homem irrepreensível e possante.
 No coração lhe lançou a coragem e ele próprio ao seu lado
 se postou, para repulsar as mãos pesadas da morte.”
 E Apolo reclinou-se contra o carvalho, envolto em denso nevoeiro.”
Il. XXI,544-549 – Trad. LOURENÇO, 2005

Interessante notarmos que o poeta, no verso 565, faz uso da palavra θάνατος – morte associada à ideia de destino – e κήρ – usada também no sentido de destino, já que a divindade, Κήρ, sempre presente nos campos de batalha, paira sobre a cabeça dos soldados que estão prestes a morrer.

Outro exemplo, muito nítido, de decisão tomada sem qualquer ajuda ou inspiração divina, podemos encontrar em *Il. XXII*, 90 ss., em que Heitor se encontra com Aquiles diante das muralhas e, aflito, diz (*Il. XXII,98-99*), ponderando entre fugir para dentro das muralhas, o que seria vergonhoso e geraria censuras, e retornar após ter matado Aquiles (o mais proveitoso -“πολὺ κέρδιον” – *Il. XXII,108*) ou ainda, render-se e prometer ao pelida entregar-lhe Helena e os tesouros de Troia.

Depois de considerar essas alternativas, sendo duas delas isentas de valor heroico, Heitor repreende seu θυμός e conclui que Aquiles, não atendendo às suplicas, o mataria e, assim, o melhor seria combater – lembremos o ideal de bela morte, pois já que essa é inevitável ao homem, que ele busque sempre a melhor forma de morrer. Dessa forma, Heitor tende a preferir uma ação mais nobre, que esteja de acordo com o ideal guerreiro, como vimos no capítulo 3.

A partir disso, Dodds, baseando-se nos estudos que afirmavam não existir em Homero nenhuma palavra para ‘escolha’ ou ‘decisão’ e ainda, que o homem não possuía consciência de liberdade individual, coloca que o herói em Homero não possuiria o conceito de vontade e assim, faltaria a livre escolha. No entanto, isso não o impediria de fazer a distinção entre as ações originadas no ‘eu’ e nas intervenções psíquicas, sendo “artificial negar” que não haja uma decisão pensada, após as alternativas serem consideradas, como nos exemplos dados. (DODDS, 1951, p.29 n.31).

Para Dodds, o θυμός não era visto como parte do ‘eu’, pelo herói homérico, mas

aparecia como uma “voz interior independente” que fazia com que os ímpetos fossem tratados como um ‘não-Eu’ (DODDS, 1951, p.25). Além disso, a prática, já mencionada, de explicar o comportamento através do conhecimento – técnica e caráter moral –, também levaria à crença na intervenção, pois o que não pertence ao caráter chegaria do exterior. Assim, se um herói age contra o que conhece, a ação não é considerada sua.

Lesky (1961), para quem o falante é tomado como um todo, ressalta que não seria possível rejeitar o fato de que não existe pensamento sem uma voz interior, sendo que o primeiro, geralmente, é disfarçado com roupagem do segundo, de um modo que pensar, ouvir e falar internamente seria a mesma coisa. Com isso, a característica de falar sobre os fenômenos internos não questionaria a pessoa do falante e daria ao ‘falar com o coração’ o sentido de refletir ou pensar.

Fica evidente, portanto, que as ações na *Ilíada*, em sua maioria, são realizadas através da motivação humana e divina, mas o homem de Homero seria capaz de tomar decisão, havendo até uma fórmula para isso, que encontramos em *Il.* 13,458; 14,23; 16,652 (“ὥδε δέ οἱ φρονέοντι δοάσσαντο κέρδιον εἶναι [...]” “Enquanto assim refletia, foi isto que lhe pareceu mais proveitoso [...]” - Trad. LOURENÇO, 2005). Dessa maneira, vemos nos exemplos dados, diferentemente de Snell (2003), que nem sempre o herói se encontra limitado por duas alternativas e a conduta moral não invalida a decisão, pois as razões que determinam a escolha do herói poderiam ser aplicadas a qualquer um na mesma situação, mesmo não sendo totalmente individuais.

CONCLUSÃO

A épica é um gênero que fala de homens e de seus feitos, sendo que para muitos a noção de individualidade foi criada no Ocidente a partir do surgimento da lírica, da filosofia e do desenvolvimento da pólis, entre o final do século VII ao século V a.C. No entanto, não

devemos considerar que as mudanças do período arcaico tenham ocorrido na forma de surgimento, mas sim de transformação, pois o gênero lírico não surgiu, mas passou a ser escrito.

Assim, vemos autores como Cunha Corrêa (1998) que procuram diminuir a participação pessoal dos poetas, na poesia lírica de caráter subjetivo, uma vez que não deveríamos atribuir caráter autobiográfico à poesia dessa época - lembrando que os poetas não poderiam ser vistos como pessoas, pois suas figuras se perderiam na lenda que os envolve.

“A presença do discurso em primeira pessoa – que, na verdade, pode servir a uma série de *personae* além do “eu” lírico – é interpretada numa “perspectiva biográfica”, os poemas sendo considerados depoimentos pessoais do poeta. Dessa forma, as obras são usadas como testemunhos para se reconstruir a vida e a personalidade de seus autores.” (CUNHA CORRÊA, 1998, p.55)

Em seu livro *Armas e Varões: a guerra na lírica de Arquíloco*, Cunha Corrêa mostra a continuidade temática e formal entre a poesia elegíaca e a épica de Homero, em que o eu interior ou algo que seja semelhante não seria uma potência à qual possamos atribuir valor gerativo no curso histórico. Assim, o lirismo não teria surgido do reconhecimento repentino do psíquico, o que não significa que não existiam seres humanos localizados individualmente na sociedade da qual faziam parte, mas sim, que eles devem ser compreendidos dentro de seu estatuto histórico.

Este tipo de pensamento prefere a gradação ao surgimento repentino e busca revelar traços de individualidade na épica, que estaria presente pois, como pudemos perceber principalmente quando nos debruçamos sobre as questões da concepção do homem em Homero, encontramos seres humanos (ἄνθρωποι), entendidos como tais, como agentes individuais responsáveis e não apenas um conjunto de membros independentes articulados.

Vimos que, contrariamente, para Snell o homem de Homero apresentava um corpo todo articulado, no qual as partes recebiam força das divindades, o que, no entanto, podemos pensar se deve ao fato de o poeta dar ênfase à descrição de músculos, pernas ágeis, braços fortes, nada mais do que normal numa sociedade guerreira retratada em combate. Segundo o estudioso, este homem não poderia ser considerado responsável por seus atos, pois não havia noção de subjetividade, o que surgiu ao longo da história, ou seja, não havia o que permitisse

identificar dentro de cada pessoa um centro psíquico autônomo com o qual seria possível admitir uma ação livre e consciente.

Portanto, o processo histórico, na formação da sociedade ocidental, teria levado a uma síntese da subjetividade a partir de elementos que apareciam de forma separada como o *θυμός*, *νόος*, e *ψυχή*. No entanto, vemos que essa síntese já era feita na unidade do homem, compreendido em sua plenitude como agente unitário, pois como já dissemos, no homem o corpo, alma, matéria, intenção e atitude se acham reunidos.

Através desse entendimento sobre como o homem se via, o pensamento que tinha em relação aos deuses, que povoam a *épica*, e da relação estabelecida com esses, é que podemos questionar sobre a intervenção divina na vida terrena, o que os homens podiam fazer e se agiam por conta própria. Além dos deuses, havia também a crença no destino, sobre o qual as divindades, pelo que vimos, não tinham poder de decisão, apenas o de cumprimento, ou seja, influenciariam os homens nas ações e pensamentos, mas não poderiam salvá-los quando a morte chegasse.

Os homens de Homero tinham consciência de que não seriam totalmente responsáveis por seus atos e decisões, sendo suas ações e objetivos condicionados pelo mundo exterior. A presença divina era reconhecida em tudo, não apenas em acontecimentos súbitos, como pensamentos e paixões, mas também como algo concedido ao que o homem mesmo escolhia e fazia com consciência. Haveria, portanto, uma combinação entre a plenitude do mundo e a do homem, o que não nos deixa responder onde esse acaba e começa a divindade.

Muitas vezes o que vemos é o impulso divino ao lado da vontade humana. Entretanto, é importante atentarmos para o fato de que, ao mencionar o impulso divino, o poeta acentua o momento de decisão sem lhe retirar a inclinação anterior como sendo algo puramente humano, à parte da intervenção divina – como *Il. XV,603*, em que Zeus impele Heitor, que já ardia com o desejo do combate.

Essa concepção não tira a liberdade do homem, apesar de mantê-lo ligado à divindade, pois seus atos se mantêm relacionados com sua inteligência. Assim, nenhum sentimento estranho ou vontade alheia se apossa do homem quando ele escolhe o ruim, nem os sentimentos nobres se mostram impotentes, ocorrendo que o espírito que se dirige ao razoável, belo e justo fica turvado - caminho pelo qual a divindade conduz o homem destinado a cair.

Homero trata do problema da liberdade e da responsabilidade, sendo que a pessoa que comete erro deve se acusar e arcar com as consequências de suas ações, mas não precisa

se torturar, pois parte da responsabilidade de seus atos e consequências está nas mãos dos deuses. Independente de louvor ou censura por seus atos, o homem não pode crer que realizou a ação sozinho ou que nele se encontre a vontade. Por isso, a culpa não perde suas consequências, mas a pessoa 'culpada' não a coloca toda em sua vontade e não se considera causa primordial do que acontece.

Mas como demonstramos, o homem pode se tornar o único responsável por suas ações, uma vez que, tomado como um todo que engloba o físico e o psíquico como unidade, tomam suas próprias decisões, fruto de uma deliberação sem intervenção divina. No entanto, essas decisões próprias não alteram o curso dos acontecimentos como um todo e, assim como as intervenções dos deuses ajudam na concretização do destino, a decisão livre do homem não o altera nem o impede, antes contribui para lhe retirar a característica de fatalidade.

Estamos diante da mentalidade mítica, que compreende o homem e suas vivências, em que o divino é que dá sentido ao mundo. A divindade se revela no homem e ele não se torna apenas um lugar de passagem, não é um falar ou agir por outro. Assim é mantido o mistério entre homem e divindade onde há a coincidência entre o conhecimento e a crença nos deuses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADKINS, Arthur. *Merit and responsibility: a study in Greek values*. Chicago: The Chicago University Press, 1960.

_____. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*. New York: W.W. Norton and Co. Inc, 1972.

AUBRETON, Robert. *Introdução a Homero*. São Paulo: DIFEL: EDUSP, 1968.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Paris: Hachette, 1950;

BLOOM, Harold. *Homer: modern critical views*. New York: Chelsea House Publishers, 1986.

_____. *Homer's Iliad- Bloom's Notes*. New York: Chelsea House Publishers, 1996.

BREMMER, Jan. *Interpretations of Greek mythology*. London: Routledge, 1987.

_____. *Greek religion. Greece & Rome new surveys in the classics 24*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

BURKET, Walter. *Religião grega na época clássica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

_____. *Mito e mitologia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Ed. 70, 1981.

CORRÊA, Paula da Cunha. *Armas e varões: a guerra na lírica da Arquíloco*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. 2 vols. Paris: Édition Klincksieck, 1968/1980

CROTTY, Kevin. *The poetics of supplication*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley: The California University Press, 1951.

DOVER, Kenneth. *Ancient Greek literature*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

EDWARDS, M. *Homer: poet of the Iliad*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

FINLEY, Moses. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Presença, 1954.

GREENE, William. *Moira: fate, good and evil in Greek thought*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1948.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução de Victor Jabouilli. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

HESÍODO. *Teogonia – A origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1981.

_____. *Obras y fragmentos: Teogonía, Trabajos y días, Esudo, Fragmentos, Certamen*. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.

HOMERI. *Opera recognoverunt*. D.B. Monro et T.W. Allen, 5 t. Oxford Clarendon Press. 1902. 2 vol.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1936.

LESKY, Albert. *História da literatura grega*. Tradução de Manuel Losa. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 1957-1958.

_____. *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1961

LIDDELL, H.G. and SCOTT, R. *A greek- english lexicon*. Rev. and augmented by Sir Henry Stuart Jones; with the assistance of Roderick McKenzie, and with the co-operation of Many Scholars. Oxford: Clarendon, 1940.

LLOYD- JONES, Hugh. *The justice of Zeus*. Berkeley: The California University Press, 1971.

LOURENÇO, Frederico. *Ilíada* [em verso]. Lisboa: Livros Cotovia, 2005.

MALTA, André. *A selvagem perdição: erro e ruína na Ilíada*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

NUNES, Carlos Alberto. *Homero: Ilíada* [em verso]. Rio de Janeiro: Ediouro, 1950.

ONIAN, R. *The origins of European thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

OTTO, Walter. *Os deuses da Grécia*. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

_____. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.

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

SCHÜLER, Donaldo. *Homero: Odisséia*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

TORRANO, Jaa. *Hesíodo: Teogonia – A origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1992.

_____. *O sentido de Zeus: o mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo*. São Paulo: Iluminuras, 1987.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

_____. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.

_____. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D' Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Entre Mito e Política*. Tradução de Cristina Muracho. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução de Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. *L' individu, La mort, l' amour: Soi-même et l' autre en Grèce ancienne*. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

_____. A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado, In: *Discurso 9*, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. Esboços da Vontade na Tragédia Grega. Tradução de Ana Lia A de Almeida Prado. In: *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p.25-52.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WEST, Martin. *Hesiod: Works and days. Edited with prolegomena and commentary*. Oxford: The Clarendon Press, 1978.