

FÓRMULAS E SENTIDOS PARA O DESTINO NOS POEMAS HOMÉRICOS*

Nuno Simões Rodrigues**

Resumo: Apesar de ser um dos temas frequentemente citados pelos filólogos para abordar a questão da datação dos Poemas Homéricos, em particular a relação cronológica entre a *Ilíada* e a *Odisseia*, a realidade é que esta é uma problemática complexa e pouco consensual. Os problemas começam logo no fato de o(s) poeta(s) não utilizar(em) sempre a mesma fórmula ou vocábulo para traduzir a ideia do que por norma traduzimos por «destino». Este ensaio pretende tratar da questão, chamando a atenção para o que consideramos ser um erro metodológico comum: a adaptação forçada do que os Gregos entendiam por *moira*, e.g., com o que no século XXI se entende por *Destino*.

Palavras-chave: poemas homéricos; Destino; moira; Zeus; predestinação.

FORMULAS AND MEANINGS FOR FATE IN THE HOMERIC POEMS

Abstract: Despite being one of the issues often cited by philologists to discuss the question of the dating of the Homeric poems, particularly the chronological relationship between the *Iliad* and the *Odyssey*, the fact is this is a complex and non-consensual issue. Discussions begin on the fact that (the) poet(s) do not always use the same formula or word to translate the idea we usually translate as “destiny”. This essay aims to make a state of the art, drawing attention to what we consider to be a common methodological error: the forced adaptation of what Greeks understood by *moira*, e.g., and what in the XXI century is meant by *Destiny*.

Keywords: Homeric poems; Destiny; Moira; Zeus; predestination.

* Recebido em: 07/12/2017 e aceito em: 29/12/2017.

** Professor da Universidade de Lisboa (CH-ULisboa/CECH-UC).

No canto XVI da **Iliada**, Hera repreende Zeus, quando o deus considera a possibilidade de retirar o filho Sarpédon do campo de batalha, por este se encontrar em posição pouco favorável. Diz a deusa:

*Crónida terribilíssimo, que palavra foste tu dizer!
A homem mortal, há muito fadado pelo destino (aisa).
queres tu salvar de novo da morte funesta?
Fá-lo. Mas todos nós, demais deuses, te não louvaremos.*
(II.XVI, vv. 440-443)

O termo aqui usado pelo poeta é *aisa*, uma das fórmulas que nos Poemas Homéricos servem para designar o que traduzimos por «destino». Com efeito, por *aisa* entendemos «a vontade de um deus», «o que é determinado pela lei do destino», «o que está determinado para cada um». Mas essa não é a única designação que os Gregos Antigos, e Homero em particular, utilizavam para identificar essa força poderosa que, no entanto, parece estar algo indefinida no tempo em que o(s) autor(es) da **Iliada** e da **Odisseia** registraram os versos de ambas as epopeias. Em grego antigo, *aisa* é tida como sinônimo de *moira*, sendo ambos os vocábulos de provável origem micênica (cf. e.g. II.VI, vv. 487-489). Com efeito, *Moira* é o termo usado com mais frequência nos Poemas Homéricos, significando originalmente «parte» ou «lote», tendo evoluindo semanticamente para a representação da «parte que a cada um cabe em sorte na vida» (ROCHA PEREIRA, 2012, p. 132; cf. FREIRE, 1969, p. 90-91). Isto é, aquilo que associamos à ideia de «destino».

Partindo destss dois conceitos, é então possível deduzir que, para os Gregos dos textos homéricos (sejam os do tempo da transmissão, sejam os do tempo da redação dos poemas, eventualmente para ambos), havia a noção da existência de uma força ou vontade entendida como superior e que consistia na determinação prévia do mapa da vida de cada indivíduo, bem como em uma forma de limitação das suas ações. De outro modo, seria difícil entendermos o sentido e o recurso a conceitos como *aisa* e *moira* tanto na **Iliada** quanto na **Odisseia**.

Ideias desse tipo pressupunham, portanto, a possibilidade de conhecer o destino de antemão. Com efeito, a predeterminação da vida de um indivíduo torna possível esse processo e é o que acontece com Aquiles, na **Iliada**, quando, e.g., o cavalo Xanto anuncia ao herói aquilo que está

predeterminado como o seu destino e que, nessa parte, se confunde com a morte do herói:

*Pois desta vez te salvaremos, ó possante Aquiles.
Mas perto está já o dia em que morrerás. Culpados não
Seremos nós, mas um deus poderoso e o Fado (moira) tremendo.*

(II. XIX, vv. 408-410)

No entanto, apesar de a ideia estar definida sobretudo por aqueles dois vocábulos, os contornos, sentidos e funções que ela assumia de fato são um problema mais complexo. Isso porque se em algumas partes dos Poemas o leitor tem a impressão de que a *Moira* é algo «fixo e inamovível» (ROCHA PEREIRA, 2012, p. 132) – como acontece com as palavras que Heitor dirige a Andrômaca no célebre momento da despedida de ambos sobre as muralhas de Troia (II.VI, vv. 487-489) – em outras, há a clara percepção de que tal pode não ser sempre desse modo. A parte citada no início deste ensaio é disso evidência, pois a fala de Hera sugere que Zeus tem o poder de alterar o destino de um mortal se o deus assim o desejar.

Por conseguinte, alguns versos sugerem que a *Moira* é algo distinto e até superior a Zeus e à qual ele próprio está sujeito, limitando a sua ação (NÄGELSBACH, 1840, p. 143; GREENE, 1944, p. 15). Retomando o episódio citado no início, recordamos que é o próprio Zeus quem afirma:

*Ai de mim, pois está fadado (moira) que Sarpédon, a quem mais amo
dentre os homens, seja subjogado por Pátroclo, filho de Menécio.*

(II.XVI, vv.433-434)

E assim acontece também na descrição da paisagem dos destinos de Aquiles e Heitor (II.XXII, vv.208-213; cf. VIII, vv.66-67; XIX, vv.223-225), método a que o deus recorre para, aparentemente, conhecer o futuro de ambos os heróis, o que, num outro foro, chamamos *kerostasia* (RODRIGUES, 2006). A esse propósito, recordamos que *Ker* era a divindade que, na religião grega primitiva, personificava a morte e que também por isso evocava a ideia de destino. Esse episódio não invalida, porém, que em outro se entenda que vários deuses além de Zeus têm a possibilidade de conhecer o destino dos homens, como nota Príamo, quando do duelo entre Menelau e Páris:

*Isto sabe já Zeus e os outros deuses imortais:
a qual dos dois está destinado o termo da morte.*
(II.III, vv.308-309)

Por outro lado, há versos que remetem à ideia de que Destino e Predestinação se confundem com a vontade de Zeus, se não com o próprio deus: é Zeus quem envia a *Moira*, é Zeus quem guia o destino da guerra, é Zeus quem segura a balança que pesa os destinos (DUFFY, 1947, p. 477). A **Iliada** mostra essa ideia também na cena da lamentação de Helena a Heitor, e na qual a rainha de Esparta afirma:

*Sobre nós fez Zeus abater um destino (moros) doloroso, para que
no futuro
sejamos tema de canto para homens ainda por nascer.*
(II.VI, vv.357-358)

Em outro trecho do mesmo poema, Licáon, filho de Príamo, diz a Aquiles:

*Agora de novo nas tuas mãos
me pôs o fado (moira) malévolos. Sou decerto detestado por Zeus pai,
que me dá novamente a ti.*
(II.XXI, vv.82-84)

Outros exemplos podem ser retirados da **Odisseia**. Um primeiro relativo ao episódio de Nausícaa, quando a princesa feace diz a Ulisses (apesar de o conceito utilizado ser o de *olbia* ou «felicidade», mas ainda assim pressupondo-se a ideia de distribuição de um quinhão ou lote ao indivíduo, atribuída a Zeus, que determinará o seu percurso na vida ou existência):

*É o próprio Zeus Olímpio que aos homens dá a ventura (olbia),
tanto aos bons como aos maus, a cada um conforme entende.
A ti, ao que parece, deu este destino; forçoso é que o aceites.*
(Od.VI, vv.188-190)

Um segundo exemplo, retirado do episódio em que Ulisses, por ocasião da catábase, se encontra com a sombra de Ájax, diz:

*Não há outro responsável a não ser Zeus, que muito
se enfureceu contra a hoste de lanceiros dos Dânaos*

e por isso determinou o teu destino (moira).

(Od.XI, vv. 559-561)

E um terceiro caso, relativo a Édipo, no qual a manipulação das forças que remetem para a coincidência entre ambos os conceitos se estende aos *theoi* em geral:

*E vi a mãe de Édipo, a bela Epicasta,
que cometeu um acto tremendo na ignorância da mente,
casando com o próprio filho: e ele, que matara o pai,
com ela casou – mas com o tempo os deuses deram a conhecer
estas coisas; e com sofrimento reinou na bela Tebas
sobre os Cádmos, devido aos desígnios fatais dos deuses.*

(Od.XI, vv.271-276)²

A esses problemas, acresce o de uma suposta arbitrariedade por parte de Zeus em distribuir o destino aos homens, como sugere o conhecido episódio dos jarros. Nele, através de Aquiles, que se dirige a Príamo no momento em que o velho rei procura o chefe dos Mirmídones para que este lhe devolva o corpo do filho Heitor, afirma-se:

*Pois dois são os jarros que foram depositos no chão de Zeus,
jarros de dons: de um deles, ele dá os males; do outro, as bençãos.
Àquele 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 males, fá-lo amaldiçoado,
e a terrível demência o arrasta pela terra divina...*

(II. 24.527-532)

Como coordenar, harmonizar e explicar então essas acepções divergentes das ideias de Destino e de Predestinação nos Poemas Homéricos? Tais divergências podem inclusive conduzir-nos a incongruências. E.g., se atentarmos à ideia de que os deuses conhecem o destino dos homens de antemão, como explicar que as divindades homéricas se dividam pelas duas facções em combate se, de partida, saberiam qual o desfecho da guerra de Troia (II.XXI, vv.284-525)? Não significa isso que alguns deles estariam optando pelo lado dos vencidos e, portanto, travando uma luta inglória, contrária até aos ideais do espírito homérico? Que sentido haverá para

isso? A verdade é que, aparentemente, essas divergências, senão mesmo antinomias, colocam um problema de coerência nos Poemas Homéricos (SCHÜTZER, 1956, p. 29). Será assim?

Um primeiro dado a destacar refere-se ao fato de a aceção de *moira* depender do contexto em que aparece, sendo praticamente impossível, no quadro das epopeias, encontrar-se uma unidade semântica para o seu significado. Assim, se o termo assume por vezes um sentido normativo, indicando o que deve ser e acontece por necessidade, outras vezes sugere um sentido desfavorável ou negativo, muito próximo de «infortúnio», «desgraça» ou «morte» (SCHÜTZER, 1956, p. 28). Nesse sentido, ele identifica-se também com *Ate*, outra divindade antiga que os Gregos associavam ao desvario, ao erro, à infelicidade ou à fatalidade, no seu sentido pejorativo (e.g. II.II, vv.110-112; IX, vv.503-512; XIX, vv.85-138).

Por outro lado, várias explicações têm sido sugeridas para esses paradoxos. Uma delas tem a ver com a possibilidade de, embora podendo revogar o destino, os *theoi* homéricos não desejarem fazê-lo, de modo a não pôr em causa a ordem estabelecida na cosmovisão homérica para o bom convívio entre deuses e homens.

Outra proposta sugere que os deuses homéricos têm o poder de alterar o destino desde que ele ainda não tenha sido fixado ou determinado (SCHÜTZER, 1956, p. 40). Mas, nesse caso, o que significará «determinar» ou «fixar», se já se conhece de antemão algum tipo de ação ou evento que dá sentido e conteúdo à ideia de algo passível de ser «determinado» ou «fixado»? Parece-nos um contrassenso. A menos que, por «fixado» ou «determinado», entendamos «revelado» ou «tornado público».

De qualquer modo, para uma aceitação dessas hipóteses, da segunda em particular, há de não esquecer que os deuses homéricos não são onipotentes (CORNFORD, 1937, p. 361) – o que, aliás, parece ser inerente aos panteões ou sistemas politeístas. Há ainda que considerar que uma eventual aceitação da ideia de subordinação de Zeus ao destino não significa o reconhecimento necessário de um menor poder do deus, pois, como nota ainda Schützer, nesse destino «deve entender-se a própria vontade de Zeus que, uma vez relevada, permanecerá sempre a mesma» (SCHÜTZER, 1956, p. 41). A mesma ideia defende Duffy (1947, p. 480), na interpretação que faz das palavras de Zeus a propósito da morte iminente de Sarpédon (II.XVI, vv.433-434), dizendo que qualquer «decisão prévia de Zeus não deveria ser

contrariada». Isto é, em causa parece estar a necessidade de o deus não se negar a si próprio, não pôr em causa as suas próprias determinações e desse modo não trair ou frustrar as expectativas de quem nele confia. Portanto, de acordo com esse mesmo autor, a única solução para essa problemática é interpretar o destino homérico como uma mera «abreviatura de *Dios moira* ou *Dios aisa*, e como tendo origem em Zeus», assumindo assim o destino e a vontade de Zeus como idênticos (DUFFY, 1947, p. 483).

Por conseguinte, as cenas da pesagem dos destinos, em particular, têm merecido a atenção dos hermeneutas de Homero (II.VIII, vv.66-67; XXII, vv. 208-213). A dificuldade em explicar a cena reside na difícil conciliação da imagem de um Zeus com poder sobre o destino com a representação da consulta que o deus faz às balanças, através da pesagem, com o objetivo de conhecer o desfecho dos acontecimentos, tanto os protagonizados por aqueus e troianos, como os que dizem respeito a Heitor e Aquiles. Acresce que, num outro momento, Homero refere-se «à hora em que Zeus inclina a balança», sugerindo a superintendência do deus nessa matéria (II.XIX, vv.223-224; ROCHA PEREIRA, 2012, p. 133, n. 21).

Assim, apesar de alguns entenderem que as balanças e a pesagem são atos independentes, autônomos e distintos de Zeus (ADKINS, 1975, p. 17), e por conseguinte eventualmente superiores à divindade, J. Duffy considera que nenhum dos casos pode ser entendido no sentido de ter o destino autoridade sobre Zeus, tanto mais que existe abundante evidência nos Poemas de que é Zeus quem outorga ou não a vitória na guerra, e.g. (DUFFY, 1944, p. 479). Também W. C. Greene não hesitava em afirmar que em Homero não existe conflito entre o poder da fatalidade e a vontade de Zeus e restantes deuses, apesar de, por vezes, parecer existir submissão de Zeus ao poder de *Moira* (GREENE, 1963, p. 14; FREIRE, 1969, p. 91-92). A esse propósito, para W. Otto é significativo que os deuses conheçam o destino predeterminado porque se identificam com ele e com a sua vontade (OTTO, 1961, p. 259, 277). Assim se justifica que Zeus seja *moiragetes*, i.e., «condutor da Mera».

Mais recentemente, M. H. da Rocha Pereira retoma essa leitura e considera o episódio das balanças um mero símbolo concreto ou poético de uma decisão. Seguindo outros autores, Rocha Pereira admite que “Zeus não interroga o destino para chegar a uma conclusão; logo, a pesagem é uma demonstração, não perante os restantes deuses, que já sabem, nem perante

os homens em causa, que têm de continuar a ignorar o futuro, mas perante o ouvinte. ‘É a ele... que se põe diante dos olhos que aquilo que sucede corresponde à *Moirá*’” (ROCHA PEREIRA, 2012, p. 133, n. 21).³ Essa é, sem dúvida, uma posição verossímil, conciliadora e pertinente, permitindo uma explicação lógica para as divergências e incongruências.

Mas, objetivamente, haverá elementos que nos permitam apoiar mais uma hipótese em detrimento de outra? Com efeito, parece-nos difícil obtê-los e interpretá-los de forma indubitável. A verdade é que qualquer tentativa de encontrar um sistema de pensamento lógico nos Poemas Homéricos (que são, sobretudo, uma expressão artística e popular – DIETRICH, 1962, p. 86-87) acerca desse problema parece condenada à frustração. E essa percepção não é desprovida de sentido.

Na verdade, foi aos exegetas e aos comentadores de Homero que coube fazer «do Poeta» o educador da Grécia, o que levou a uma necessária demanda de respostas nem sempre disponíveis nos Poemas. Uma delas poderá ser precisamente a de qual seria efetivamente a concepção de Destino para o(s) autor(es) das duas epopeias maiores da cultura grega. Aliás, esse contexto permite-nos uma hipótese que temos como pertinente: não se estará abordando o problema a partir de uma concepção moderna de destino, da qual objetivamente os Gregos parecem não ter partilhado? Não seria para eles a *moira* uma outra coisa que não o destino tal como entendido pelo Homem contemporâneo, já herdeiro de variadas leituras? Será contraproducente, senão inútil, e metodologicamente errado tentar adaptar a perspectiva antiga aos modelos e concepções do nosso tempo.

De fato, parece não haver nos Poemas Homéricos uma oposição entre o destino e a ação, própria das mentalidades oriental e cronologicamente posterior.⁴ Nas epopeias gregas, predomina, em contrapartida, uma ideia de destino enquanto «pressuposto da ação», uma necessidade (*ananke*) ou uma força, que, independentemente da sua origem, procura concretizá-lo e não contrariá-lo ou vencê-lo (SCHÜTZER, 1956, p. 34). Talvez por isso seja a concretização do destino que permita aos heróis homéricos se afirmarem com o estatuto de *kalok'agathoi*, confirmando o sentido heroico das epopeias. Assim acontece, por exemplo, com Aquiles, com Heitor e com Ulisses.

Mas há outra problemática a considerar. Com efeito, há que se ter em conta que os Poemas Homéricos são hoje reconhecidos como obras não de

um, mas de vários autores, compostas, transmitidas e registradas não num momento, mas em vários períodos da História grega, reproduzindo não uma, mas várias cosmovisões dos helenos, que se reproduzem em acumulação de extratos textuais. Deverá residir aí a principal razão pela qual os Poemas refletem crenças e tradições cronológica e geograficamente diversas e por isso dificilmente conciliáveis (SCHÜTZER, 1956, p. 32). Assim, é verossímil que traços mais antigos das epopeias tivessem uma concepção de *moira* algo distinta de outros filões mais recentes, tendo ambas sobrevidido sobrepostas e entrelaçadas na redação final (LESKY, 1995, p. 88-89). Por isso mesmo, uma vez mais, o leitor não pode esperar encontrar na **Ilíada** e na **Odisseia** uma filosofia e/ou teologia sistemática, mas sim a espontaneidade das palavras do(s) poeta(s) cujo objetivo principal é divertir a sua audiência e não instruí-la (GREENE, 1944, p. 11).

Parecem-nos portanto pertinentes as perspectivas que, apesar das leituras apresentadas, não deixam de transparecer a divergência, a incoerência e a contradição. A verdade é que tanto a **Ilíada** quanto a **Odisseia** são também conhecidas por essa mesma característica, derivada da história da sua composição, valendo também por isso (LESKY, 1995, p. 49-58). Não é, por exemplo, a Helena da **Odisseia** uma pálida sombra da Helena da **Ilíada**? Não é o príncipe de Troia umas vezes chamado de Páris, pelo poeta, e outras de Alexandre (e.g. II.III, vv.16, 325)? Não é Pilémenes morto no canto V da **Ilíada**, para reaparecer no canto XIII a lamentar a morte do filho (II.V, v.576; XIII, v.658)? Ou não usa o poeta o dual grego para se referir a uma embaixada constituída por Ulisses, Ájax e Fénix (II.IX, vv.182-198; cf. LESKY, 1995, p. 49-50)? E também, por tudo isso, não foi Horácio quem escreveu *quandoquebonus dormitat Homerus?* (HOR. **Ars**, 359).⁵ Essas incongruências caminham *pari passu* com a mistura de elementos micênicos a outros do chamado período homérico e que só conferem o caráter compósito e complexo dos Poemas (ROCHA PEREIRA, 2012, p. 63).

Clara parece ser a ideia de Destino funcionar nos Poemas Homéricos como um último recurso de explicação para os desaires humanos. O Destino é, assim, «a solução homérica para o conseqüente pessimismo que decorre de uma desqualificação geral da ação humana» (SCHÜTZER, 1956, p. 43).

Em suma, apenas pretendemos trazer à colação um *status quaestionis* e uma panorâmica geral sobre o problema do Destino nos Poemas Homéri-

cos. A problemática mantém-se. Mas que a atribuição de um destino pelos deuses aos homens era uma questão central no Mundo Homérico pode deduzir-se das palavras de Ulisses no canto XVIII da **Odisseia**:

*A Terra não alimenta nada de mais frágil que o homem,
de tudo quanto na terra respira e rasteja.
O homem não pensa vir a sofrer o mal no futuro,
enquanto os deuses lhe concedem valor e joelhos resistentes.
Mas quando os deuses bem aventurados lhe dão sofrimentos,
também isto ele aguenta com tristeza e coração paciente.
Pois o estado de espírito dos homens que habitam a terra depende
do dia que lhes é trazido pelo pai dos homens e dos deuses.*
(Od.XVIII, vv.130-137)

Referências bibliográficas

- ADKINS, A. W. H. **Merit and responsibility**: A study in Greek values. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- CORNFORD, F. M. Plato's cosmology: the *Timaeus* of Plato. Cambridge/Massachusetts: Hackett Publishing, 1937.
- DIETRICH, B. The spinning of fate in Homer. **Phoenix**, Toronto, v. 16, p. 86-101, 1962.
- DUFFY, J. Homers conception of fate. **The Classical Journal**, Ann Arbor, v. 42, p. 477-485, 1947.
- FREIRE, A. **O conceito de Moira na tragédia grega**. Braga: Livraria Cruz, 1969.
- GREENE, W. C. **Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought**. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1944.
- KRAUSE, W. Zeus und Moira bei Homer. **Wiener Studien zur klassischen Philologie**, Viena, v. 64, p. 10-52, 1949.
- LESKY, A. **História da Literatura Grega**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- NÄGELSBACH, C. F. **Die homerische Theologie in ihrem Zusammenhange dargestellt**. Nürnberg: im Verlage von Johann Adam Stein, 1840.
- OTTO, W. **Die Götter Griechenlands**. Frankfurt: Schulte-Bulmke, 1961.

ROCHA PEREIRA, M. H. **Estudos de História da Cultura Clássica I** – Cultura Grega. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

RODRIGUES, N. S. Um tema egípcio na *Iliada*: a *Kerostasia*. **Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias**, Porto, Departamento de Ciências e Técnicas do Património e Departamento de História, p. 247-257, 2006.

SCHÜTZER, L. C. A Noção de Destino em Homero. **Revista de História**, São Paulo, v. 13, n. 27, p. 25-48, 1956.

Notas

¹ Outro exemplo pode ser lido em **Odisseia** (V, vv. 41-42, 113-114).

² A este propósito, ver outros passos (e.g. **II.XIX**, vv. 8-9; **Od. VII**, vv. 213-214; **IX**, vv. 38, 51-53; **XII**, v. 190; **XVII**, v. 119). Cf. Duffy (1947, p. 480).

³ Outra bibliografia sobre o assunto: ver nota em Rocha Pereira.

⁴ Como nota L. C. Schützer, a ideia de destino na **Iliada** não diverge muito da que percebemos na **Odisseia**. Segundo esse autor, e outros com quem partilhamos esta ideia (DUFFY, 1947, p. 477), talvez a separação entre o destino e o poder dos deuses seja mais clara na **Odisseia**. Mas, em contrapartida, no poema de Ulisses há uma menor intervenção do destino (SCHÜTZER, 1956, p. 40; cf. e.g. **Od.III**, vv.225-238). Esse é um dado que poderá ser levado em conta para a classificação da **Odisseia** como mais recente do que a **Iliada**.

⁵ Apesar de Horácio se referir sobretudo às incoerências linguísticas derivadas do desconhecimento do grego homérico.