

Lei natural, causalidade e destino – alguns apontamentos sobre a relação entre as moiras e os deuses em Ésquilo

Natural law, causality and destiny – some notes on the relation between the moiras and the gods in Aeschylus

Eryc de Oliveira Leão

Doutorando em Estudos Clássicos na Universidade de Coimbra – UC.

Mestre em Filosofia Antiga pela Universidade de Brasília – UnB.

eryc.leao@ifb.edu.br

Resumo

O que se lê nas próximas páginas é o início de um estudo dos conceitos de Natureza, Destino e Causalidade Natural, de importância central à física grega e a toda a história da ciência posterior, por meio de estudo filológico e lexicológico de figuras mitológicas olímpicas – responsáveis, cada uma, por uma parte da natureza – e das Moiras, responsáveis pela partilha inicial das responsabilidades, pela divisão dos domínios naturais entre os deuses e, de modo geral, pelo estabelecimento daquilo que poderia ser chamado de lei natural da qual os olímpicos não poderiam escapar. Esse trabalho segue de perto a tese de historiadores como Cornford e Dodds, segundo a qual as categorias do pensamento filosófico e científico sobre a natureza carregam traços e sobrevivências vigorosas de categorias do pensamento religioso primitivo, e são melhor entendidas nesse contexto geral¹. Ésquilo foi escolhido dentre os tragediógrafos clássicos por ser considerado um espelho mais fiel da tradição homérica e religiosa de seu período e melhor porta de entrada para o assunto.

Palavras-chave: Natureza; Destino; Zeus; Moiras; Ésquilo.

Abstract

What one can read on next pages is the beginning of a study of the concepts of Nature, Destiny and Natural Causality, of central importance to Greek physics and the entire following History of science, using a philological and lexicological approach of Olympian mythological figures – each one responsible for one part of nature – and of the Moirai, responsible for the initial sharing of responsibilities, for the division of the natural domains between the gods and, in a general sense, for the establishment of what one can identify as natural law of which not even the Olympians can escape. This work follows closely the thesis of historians as Cornford and Dodds, according to which the categories of philosophical and scientific thought related to nature carry traces and strongly perpetuate concepts of the primitive religious thought, and are better studied within this general context. Among the classic tragic authors this paper will focus on Aeschylus as the best and most loyal mirror of Homeric and religious tradition of his period and best starting point for the subject.

Keywords: Nature; Destiny; Zeus; Moiras; Aeschylus.

1. Sentidos de moira e aisa

O conceito de Destino é marcado por vários termos em grego, sendo os vocábulos *moira*² (μοῖρα) e *aisa* (αἴσα) apenas os termos mais literais. Mas, além desses há ainda outros que se acerbam da imagem, tais como *ananke* (ἀνάγκη, *necessidade*), *nemesis* (νέμεσις³, *ira*, *cólera*, *inveja*, *vingança*, *indignação*) e *adrasteia* (ἀδράστεια, atributo de *Nemesis*⁴). Esse conceito aparece em Homero personificado: a *Moira*, a *Aisa*; mas não antropomorfizado, como ocorre com os deuses olímpicos. Após as epopeias homéricas, o *Destino* se projetou em três personagens: *Cloto* (Κλωθῶ), *Laquesis* (Λάχαισις) e *Atropos* (Ἄτροπος).

O termo feminino *Moira* está relacionado ao verbo *meiromai*, obter ou ter em partilha, obter por sorte, repartir, daí que *Moira* seja a parte, o lote que cabe a cada um⁵, por sorte, o *Destino*.

O termo *Aisa*, também feminino, remete à ideia de fiar – própria das mulheres entre os gregos – e à imagem de um *Destino* que é fiado para cada um por uma divindade feminina primordial.

O termo *Cloto*, do verbo *klothein* (κλώθειν), fiar, retoma a ideia da fiadeira do *Destino*: “*Cloto* segura o fuso e vai puxando o fio da vida⁶”

O termo *Laquesis*, do verbo *lanthanein* (λαγχάνειν, *sortear*), traz a ideia de igualdade, de submissão de todos à morte, por exemplo. “a tarefa de *Laquesis* é enrolar o fio da vida e sortear o nome de quem deve morrer⁷”.

O termo *Atropos*, ligado à forma privativa do verbo *trepein* (τρέπειν, *voltar*), ilustra sua característica de inflexível (ἄτρεπτος, *atreptos*, imóvel⁸) e sua função é cortar o fio do fim da vida.

É essa a imagem do *Destino* na épica: a vida entendida como um fio de tear que se desenrola tecendo a trama da vida até certo momento em que o fio é cortado. Nos poemas homéricos, por exemplo, a imagem de fiar aparece associada à inflexibilidade do destino. Veja-se, por exemplo, a fala de Hera na *Ilíada*:

20.125 — πάντες δ' Οὐλύμποιο κατήλθομενάντιόνωντες

20.126 — τῆσδεμάχης, ἴνα μήτιμετὰ Τρώεσσι πάθῃσι

20.127 — σήμερον· ὕστερον αὐτετὰ πείσεται ἄσασοί αἴσα

20.128 — γιγνομένῳ ἐπένησελίνω ὄτε μιν τέκε μήτηρ.

HOMERO (1931)

Todos os que descemos do Olimpo participamos deste combate, para que hoje entre os Troianos Aquiles

nada sofra. Depois sofrerá o que o Fado lhe fiou à nascença, quando a mãe o deu à luz.

HOMERO (2013)

E na *Odisseia*, a mesma imagem é retomada pra lembrar que mesmo Ulisses, que escapou várias vezes da morte, não escapará:

7.195 μηδέ τι με σσηγύσγε κακὸν καὶ πῆμα πάθησι

7.196 πρίν γε τὸν ἦς γαίης ἐπιβήμεναι· ἔνθα δ' ἔπειτα

7.197 πείσεται, ἄσσα οἱ αἴσα κατὰ Κλωθῆς τε βαρεῖαι

7.198 γεινομένων νήσαντολίνω, ὄτε μιν τέκε μήτηρ.

HOMERO (1931)

¹Cf. Cornford (1957); Dodds (2002).

²Greene acredita que o vocábulo *moira* seja o que mais se aproxima do conceito de fatalidade, para o bem ou para o mal, na tragédia grega (1944).

³Indignação provocada por uma injustiça ou por uma felicidade imerecida; ira face ao mal.

⁴Deusa do pudor e da justiça distributiva; causa de cólera.

⁵Boa parte dos termos ligados ao conceito de *Destino* podem ser reduzidos à ideia de lote ou porção destinada a cada um. Há várias ocorrências da raiz para *moira*, entendida como porção ou parte, nas placas de Linear B na palavra “mo-ro-pa”, “possuidor de uma porção”, um ilustre título. Cf.: Sewell-Rutter (2007: 139, n. 6).

⁶Brandão (1997: 231).

⁷Brandão (1997: 231).

⁸Essa é uma característica do ser de Parmênides, o termo congênere *atremés* (ἄτρεμής, imóvel) aparece nos seguintes fragmentos do pré-socrático: DK B 1.17, B 1.52 B 7-8.23 e B 8.4.

*E não deverá ele padecer entretanto qualquer sofrimento,
até que regresse à sua terra; mas depois disso terá
de aguentar tudo o que o destino e as terríveis
Fiadoras
lhe fíaram à nascença, quando o deus à luz sua
mãe.
HOMERO (2005)*

Assim, pelo menos em tese⁹, essas figuras pairam acima dos outros deuses. Ou seja, a maior parte das ocorrências do conceito de *Destino* o emprega como uma força fixa, imutável, não alterável nem pelos deuses. Segundo Brandão:

(...) a Moira é a projeção de uma lei que nem mesmo os deuses podem transgredir, sem colocar em perigo a ordem universal. É a Moira, por exemplo, que impede um deus de prestar socorro a um herói no campo de batalha ou de tentar salvá-lo, quando chegou sua hora de morrer (Brandão 1997: 230-231).

Mais adiante, ver-se-á que essa questão se torna um pouco mais complicada em Homero quando se trata da relação existente entre *Zeus* e as *Moiras*.

2. Estudo lexicológico de *Moira* e *Aisa* em Homero e Ésquilo

Essa parte lexicológica deste estudo é apenas o início de uma pesquisa sobre a linguagem “fatalista” da épica e dos trágicos. Muitos outros importantes termos foram deixados de lado da pesquisa neste primeiro momento de modo a circunscrever a análise naqueles que seriam os mais importantes termos ligados diretamente à ideia de *Destino* entre os gregos do período clássico¹⁰.

Assim, esse recorte inicial restringiu o universo léxico de *Destino* às famílias das palavras *moira* e *aisa* que ocorrem em Homero e Ésquilo.

⁹Embora haja evidências para pensar que Zeus seja capaz de alterar o *Destino* de alguém, por exemplo, no livro 16 da *Ilíada*, verso 434, onde Zeus, conhecendo o *Destino* de seu filho, considera a possibilidade de mudar o *Destino* dele tirando-o da batalha.

¹⁰É digno de nota que foi deixado de fora desta pesquisa, dentre outros termos, o importante e rico tema de *móros* (μῶρος), dada a variedade de suas interessantes combinações, quase todas ligadas à ideia de “lote”, “parte designada a cada um”, *Destino*. Essa pesquisa ficará para trabalhos lexicológicos futuros de maior fôlego.

A tabela I a seguir fornece uma pesquisa de ocorrências dos temas em *moir* -(μοιρ-) e *aisa* (αἴσα-) em Homero e Ésquilo pelo TLG11, organizadas por autor e verbete.

Tabela I

Quadro completo¹² do número de ocorrências de “μοιρ-” e “αἴσα-”¹³ em Ésquilo e Homero via TLG

Autor	Forma (número de ocorrências)	Verbetes Correspondente
Homero	διεμμοιράτο (1)	διά + ἐν + μοιράω
Ésquilo	ἐμοιράσαντο (1) μεμοιραμένη (1)	Μοιράω
Homero	μοιράων (1) μοῖραι (1) μοῖρ' (14) μοῖραν (49) μοίρη (4) μοῖρα (32) μοίρας (7)	μοῖρα, ας
Ésquilo	μοῖρα (14) μοίρας (10) μοῖραι (4) μοῖραν (13) μοῖρ' (6)	μοῖρα, ας
Homero	μοιρηγενές (1)	μοιρ-ηγενής, ἐς,
Ésquilo	ἄμοιρος (1) ἄμοίρους (1)	ἄμοιρ-ος, ον
Ésquilo	ἀντίμοιρον (1)	ἀντίμοιρ-ος, ον
Ésquilo	μοιρόκραντον (2)	μοιρό-κραντος, ον, (κραίνω)
Ésquilo	δίμοιρα (1) δίμοιρον (1)	δί/μοιρ-ος, ον
Ésquilo	τρίμοιρον (1)	τρί/μοιρ-ος, ον,
Homero	αἴσα (17) αἴσαν (12)	Αἴσα, ἡ
Ésquilo	αἴσα (1) αἴσα (3) ἄσαι (1) αἴσαν (6)	Αἴσα, ἡ

¹¹Sigla para *Thesaurus Linguae Graecae*, corpus digital de literatura grega da Universidade da Califórnia. Vide: <<https://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>> acessado em 06 de julho de 2015, às 20h40, horário de Brasília, Brasil.

¹²Esta tabela inclui ocorrências em obras fragmentárias de Ésquilo utilizadas pelo TLG, que cita a partir das edições: Ésquilo (1985) e (1959). Não me deterei na parte fragmentária de Ésquilo neste trabalho.

¹³Neste caso, na pesquisa em Homero, ocorrem também os termos “ἀπορραῖσαι”, “δαισάμενοι”, “διαρραῖσαι”, “παίσατε”, “ῥαῖσαι”, formas flexionadas, respectivamente, dos vocábulos: “ἀπορραῖω”, “δαινῦμι”, “διαρραῖω”, “παίω”, “ῥαίω”. E na pesquisa em Ésquilo, formas como “ἐπαισα”, “παίσας”, “πταίσας”, formas flexionadas, respectivamente dos vocábulos “ἐπαείδω” ou “παίω” ou “παίζω”, “πάππας” ou “παίω” ou “παίζω” e πταίω. Nenhuma dessas formas, nas duas pesquisas, foi considerada na pesquisa por não estarem ligadas ao campo semântico encerrado pelo termo αἴσα.

A tabela II fornece um estudo sobre o campo semântico dos vocábulos de tema em *moir-* e *aisa-* que ocorrem em Homero e Ésquilo, citados na tabela I.

Tabela II

**Estudo dos significados das ocorrências de “μοιρ-” e “αισα-”
em Ésquilo e Homero via TLG**

Termo	“Campo Semântico Geral ¹⁴ ”
μοῖρα, ας	1. parte atribuída; porção (de um todo), parte 2. partido político 3. A justa parte; o que pertence ou convém a cada um 4. parte destinada a cada um; lote; sorte; destino 5. destino funesto; destino fatal; morte 6. No singular: o Destino (<i>personificação</i>); No plural: as Moiras, <i>Cloto</i> , <i>Láqueise</i> <i>Átropos</i> .
μοῖρα, ας	<i>Sentido Ativo:</i> 1. repartir; dividir; compartilhar (+Acusativo) 2. Atribuir como lote <i>Sentido Médio:</i> 1. repartir em benefício próprio 2. ser aquinhado pelo destino com (+Acusativo) <i>Sentido Passivo:</i> 1. ser despedaçado 2. ser atribuído pela sorte <i>ou</i> pelo destino; (+ infinitivo)
μοιρ-ηγενής, ές,	1. nascido para um destino feliz; favorito da sorte; filho do destino.
ἄμοιρ-ος, ον	1. que não participa de; que é excluído de (+ genitivo) 2. isento de (+ genitivo) 3. infeliz
ἀντίμοιρ-ος, ον	Provável forma para ἰσοτίμοιρος ¹⁵ , igualdade de privilégio
μοιρό-κραντος, ον,	Fixado pelo destino ou pelas Moiras; fatal
δί/μοιρ-ος, ον	1. Repartido em dois 2. dois terços
τρι/μοιρ-ος, ον	Triplô
αῖσα, ή	1. parte; porção; parte <i>destinada a cada um</i> ; quinhão; destino 2. medida, regra, conveniência 3. decreto; decisão <i>de um deus</i> 4. Esa (<i>personificação</i>), o Destino.

¹⁴Apud Malhadas (2006a, 2006b, 2006c, 2006d, 2006e), Liddel-Scotte-Jones-Mckenzie (1940) e Bailly (1950).

¹⁵Sugestão de Liddel-Scotte-Jones-Mckenzie (1940), que aponta o verso 319 das Coéforas de Ésquilo como exemplo.

A tabela III organiza e identifica as ocorrências da família semântica de moira e aisa nas obras não fragmentárias de Ésquilo, endereçando as ocorrências listadas na tabela I:

Tabela III

**Quadro das ocorrências dos temas “μοιρ-” e “αισα-”
nas obras não fragmentárias de Ésquilo**

Obra (via: TLG)	Ocorrências¹⁶	Verbetes correspondente
Suplicantes	τελέθειθέλκτοριΠειθοῖ. { – } δέδοται δ' Ἀρμονία μοῖρ' Ἀφροδίτας (1041) ψεδυράτριβοι τ' ἐρώτων.	μοῖρα, ας
	ξίν· τὸ βέλτερον κακοῦ καὶ τὸ δίμοιρον αἰνώ, (1070) καὶ δίκαι δίκας ἔπε-	δί/μοιρ-ος, ον
	φῦλα, διχῆ δ' ἀντίπορον γαῖαν ἐν αἴσα διατέμονοντα πόρον (545) κυματίαν ὀρίζει·	αἴσα, ἡ
	ἦβρα μὴ τέλεον δόντες ἔχειν παρ' αἴσαν , (80) ὑβριν δ' ἐτύμως στυγοῦντες,	αἴσα, ἡ
	{Δα.} ἀγνόν τ' Ἀπόλλω, φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν. {Χο.} εἰδῶς ἂν αἴσαν τήνδε συγγοίη βροτοῖς. (215) {Δα.} συγγοίτο δῆτα καὶ παρασταίη πρόφρων.	αἴσα, ἡ
	τὸν ξένιον δ' ὑπερτάτως, ὄς πολιῶ νόμῳ αἴσαν ὀρθοῖ.(673)	αἴσα, ἡ
	ἰὼ ἰὼ, δύστηνος ἐγὼ στυγεραῖς μοίρας (909) τῆσδε κυρήσας ἀτεκμαρτοτάτης,	μοῖρα, ας
	θεόθεν γὰρ κατὰ Μοῖρ' ἐκράτησεν (94) {[στρ. γ.] τὸ παλαιόν, ἐπέσκηψε δὲ Πέρσαις	Μοῖρα
	τῶν οἰχομένων θανάτου κατὰ μοῖρα καλύψαι.	μοῖρα, ας
Persas	ἰὼ ἰὼ, δύστηνος ἐγὼ στυγεραῖς μοίρας (909) τῆσδε κυρήσας ἀτεκμαρτοτάτης,	μοῖρα, ας
	θεόθεν γὰρ κατὰ Μοῖρ' ἐκράτησεν (94) {[στρ. γ.] τὸ παλαιόν, ἐπέσκηψε δὲ Πέρσαις	Μοῖρα
	τῶν οἰχομένων θανάτου κατὰ μοῖρα καλύψαι.	μοῖρα, ας

¹⁶Para a consulta desses termos, foi utilizado o *corpus* TLG. Foi utilizada nesta tabela, para as edições fechadas de Ésquilo, a edição de Gilbert Murray: Ésquilo (1955). Como pode-se perceber, não constam aqui as ocorrências em fragmentos de obras de Ésquilo, embora o “campo semântico” das formas lexicais que também ocorrem nos fragmentos – ou seja, na evidência completa de Ésquilo a disposição – dos temas de *Moir*a e *Aisa* tenham sido estudadas nas duas primeiras tabelas.

Tabela III (continuação)

**Quadro das ocorrências dos temas “μοιρ-” e “αισα-”
nas obras não fragmentárias de Ésquilo**

Obra (via: TLG)	Ocorrências	Verbetes correspondente
Prometeu Agrilhado	ωρίς τε γένους οὐκ ἔστιν ὄτω μείζονα μοῖραν νείμαιμ' ἢ σοί. (292) γνώση δὲ τάδ' ὡς ἔτυμ', οὐδὲ μάτην	μοῖρα, ας
	{Πρ.} ἐπεὶ προθυμῆ, χρῆ λέγειν· ἄκουε δὴ. {Χο.} μήπω γε· μοῖραν δ' ἠδονῆς κάμοι πόρε. (631) τὴν τῆσδε πρῶτον ἱστορήσωμεν νόσον,	μοῖρα, ας
	φήκει κέντρῳ ψύχειν ψυχὰν ἐμάν. ἰὼ ἰὼ μοῖρα μοῖρα , (694) πέφρικ' εἰσιδοῦσα πρᾶξιν Ἴοῦς.	μοῖρα, ας
	{Χο.} τίς οὖν ἀνάγκης ἔστιν οἰακοστρόφος; {Πρ.} Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες. (516) {Χο.} τούτων ἄρα Ζεὺς ἔστιν ἀσθενέστερος;	Μοῖρα
	μήποτε μήποτέ μ', ὦ {{άντ. α.}} Μοῖραι <μακραίωνες>, λεχέων Διὸς εὐνά- (895) τειραν ἴδοισθε πέλουσαν·	Μοῖρα
	τὴν πεπρωμένην δὲ χρῆ αἴσαν φέρειν ὡς ῥᾶστα, γινώσκονθ' ὅτι (104) τὸ τῆς ἀνάγκης ἔστ' ἀδήριτον σθένος.	αἴσα, ἡ
	{Χο.} ἐμοιράσαντο δ' ὄξυκάρδιοι (906) κτῆμαθ', ὥστ' ἴσον λαχεῖν.	μοιράω
Sete Contra Tebas	ἀνὴρ κατ' ἄνδρα τοῦτον ἠρέθη, θέλων ἐξιστορήσαι μοῖραν ἐν χρεία τύχης, (506) οὔτ' εἶδος οὔτε θυμὸν οὐδ' ὄπλων σχέσιν	μοῖρα, ας
	{Ισ.} ἔχουσι μοῖραν λαχόντες οἱ μέλαιοι (947) διοδότην λάξεων·	μοῖρα, ας
	ὅποσαν καὶ φθιμένοισιν κατέχειν, 733 τῶν μεγάλων πεδίῳ ἀμοίρους . (733) ἐπεὶ δ' ἂν αὐτοκτόνως {{στρ. β.}}	ἄμοιρ-ος, ον
	διπλαῖ μέριμναι, διδύμα δ' ἀνορέα· κάκ' αὐτοφόνα δίμοιρα τέλεα τάδε πάθη. (850) τί φῶ; – τί δ' ἄλλο γ' ἢ πόνοι	δί/μοιρ-ος, ον
	{Χο.} ἰὼ Μοῖρα βαρυδότεира μογερά, (975) πότνια τ' Οἰδίπου σκιά·	Μοῖρα
	{Χο.} ἰὼ Μοῖρα βαρυδότεира μογερά, (986) πότνια τ' Οἰδίπου σκιά·	Μοῖρα

Tabela III (continuação)

**Quadro das ocorrências dos temas “μοιρ-” e “αισα-”
nas obras não fragmentárias de Ésquilo**

Obra (via: TLG)	Ocorrências	Verbetes correspondente
Agamemnon	εἰ δὲ μὴ τεταγμένα μοῖρα μοῖραν ἐκ θεῶν (1026) εἶργε μὴ πλέον φέρειν,	μοῖρα, ας
	ἀλλ' εἶμι κἀν δόμοισι κωκύσουσ' ἐμὴν Ἀγαμέμνωνός τε μοῖραν . (1314)	μοῖρα, ας
	μηδὲν θανάτου μοῖραν ἐπέυχου (1462) τοῖσδε βαρυνθείς·	μοῖρα, ας
	καὶ προστρόπαιος ἐστίας μολῶν πάλιν τλήμων θυέστης μοῖραν ἠὔρετ' ἀσφαλῆ, (1588) τὸ μὴ θανῶν πατρῶον αἰμάζει πέδον	μοῖρα, ας
	καὶ σκῆπτρα καὶ μαντεῖα περὶ δέρη στέφης; σὲ μὲν πρό μοίρας τῆς ἐμῆς διαφθερῶ. (1266) ἴτ' ἐς φθόρον· πεσόντα γ' ὧδ' ἀμείβομαι.	μοῖρα, ας
	μόλοι τὸν ἀεὶ φέρουσ' ἐν ἡμῖν Μοῖρ' ἀτέλευτον ὕπνον, δαμέντος (1451) φύλακος εὐμενεστάτου [καί]	Μοῖρα
	κτῆνη πρόσθε τὰ δημοπληθέα Μοῖρα λαπάξει πρὸς τὸ βίαιον· (130)	Μοῖρα
	{9.} ἀλλ' οὐκ ἀνεκτόν, ἀλλὰ κατθανεῖν κρατεῖ· πεπαιτέρα γὰρ μοῖρα τῆς τυραννίδος. (1365)	μοῖρα, ας
	δίικην [δ'] ἐπ' ἄλλο πρᾶγμα θηγάνει βλάβης πρὸς ἄλλαις θηγάναισι Μοῖρα . (1536)	Μοῖρα
	[πολλὴν ἄνωθεν, τὴν κάτω γὰρ οὐ λέγω,] χθονὸς τρίμοιρον χλαῖναν ἐξηύχει λαβεῖν, (872) ἅπαξ ἐκάστῳ κατθανῶν μορφώματι.	τρί/μοιρ-ος, ον
Coéforas	ῶτερπνὸν ὄμμα τέσσαρας μοίρας ἔχον (238) ἐμοί, προσαυδᾶν δ' ἔστ' ἀναγκαίως ἔχον	μοῖρα, ας
	ἀνὴρ κατ' ἀνδρα τοῦτον ἠρέθη, θέλων ἐξιστορησαὶ μοῖραν ἐν χρεῖα τύχης, (506) οὔτ' εἶδος οὔτε θυμὸν οὔδ' ὄπλων σχέσιν	ἰσοτίμοιρος ¹⁷
	{Κλ.} ἡ Μοῖρα τούτων, ῶ τέκνον, παραιτία. (910) {Ορ}καὶ τόνδε τοῖνον Μοῖρ' ἐπόρσυνεν μόρον.(911) {Κλ.} οὐδὲν σεβίζη γενεθλίους ἀράς, τέκνον;	Μοῖρα

¹⁷Apud Liddel-Scotte-Jones-Mckenzie (1940)

Tabela III (continuação)

**Quadro das ocorrências dos temas “μοιρ-” e “αισα-”
nas obras não fragmentárias de Ésquilo**

Obra (via: TLG)	Ocorrências	Verbetes correspondente
Coéforas (continuação)	ξύμετρόν τε διαί βίου μοιρόκραντον ἐς ἤμαρ. (611)	μοιρό-κραντος, ον,
	{Χο.} ἀλλ' ὦ μεγάλοι Μοῖραι , Διόθεν (306) τῆδε τελευτᾶν,	Μοῖρα
	προχαλκεύει δ' Αἴσα φασγανουργός· (647) τέκνον δ' ἐπεισφέρει δόμοις	Αἴσα, ἡ
	{Κλ.} ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην. {Ορ.} πατρός γὰρ αἴσα τόνδε σοῦρίζει μόρον . (927) {Κλ.} οἱ 'γὼ τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην.	αἴσα, ἡ μόρος, ὁ
	πατρῶων δούλιόν <μ'> ἐσάγαγον αἴσαν) δίκαια καὶ μὴ δίκαια, (78) † πρέποντ' ἀρχὰς βίου,	αἴσα, ἡ
	νιν οὔτως δαμῆναι, <ἴν' ἦν> θανατηφόρον αἴσαν (369) πρόσω τινὰ πυνθάνεσθαι	αἴσα, ἡ
Eumênides	συνδαίτωρ μετάκοινος, παλλεύκων δὲ πέπλων † ἄμοιρος ἄκληρος ἐτύχθη. (352)	ἄμοιρ-ος, ον
	αὔται δ' ἔχουσι μοῖραν οὐκ εὐπέμπελον, (476) καὶ μὴ τυχοῦσαι πράγματος νικηφόρου –	μοῖρα, ας
	παρὰ νόμον θεῶν βρότεια μὲν τίων, παλαιγενεῖς δὲ μοίρας φθίσας. (172)	μοῖρα, ας
	τοιαῦτ' ἔδρασας καὶ Φέρητος ἐν δόμοις· Μοίρας ἔπεισας ἀφθίτους θεῖναι βροτούς. (724)	Μοῖρα
	εὐδουσα γὰρ φρήν ὄμμασιν λαμπρύνεται, [ἐν ἡμέρα δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπος βροτῶν. (105)	μοῖρα, ας
	ταία Μοῖρ' ἐπέ- (334) κλωσεν ἐμπέδως ἔχειν,	Μοῖρα
	ἐμοῦ κλύων θεσμὸν τὸν μοιρόκραντον ἐκ θεῶν (392) δοθέντα τέλεον;	μοιρό-κραντος, ον
	Παλλάδος ἀστοῖς· Ζεὺς <ὁ> πανόπτας οὔτω Μοῖρά τε συγκατέβα. (1046)	Μοῖρα
ἀνδροτυχεῖς βιότους δότε, κύρι' ἔχοντες, θεαί τ' ὦ Μοῖραι (961) ματροκασιγνήται,	Μοῖρα	

3. Relação entre Zeus e o Destino

A fim de entender o uso feito por Ésquilo da concepção de *Destino*, é preciso antes abordar a relação que existe entre Zeus e o *Destino*, não só em Ésquilo, como na tradição épica.

Há evidências, como já mencionado antes, de passagens em que Zeus parece, não só, conhecer o *Destino*, como também, ser capaz de alterá-lo. Assim como há outras passagens em que ele parece estar, assim como os outros deuses, submetido ao poder do Destino, e em situação de impotência assim como os outros deuses olímpicos.

Começando pelas passagens em que o *Destino* aparece como superior a todos os deuses, incluindo Zeus:

- 515 {Xo.} τίσοῦνάνγκηξέστινοιακοστρόφος;
 516 {Πρ.} Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.
 517 {Xo.} τοῦτων ἄρα Ζεὺς ἐστὶν ἀσθενέστερος;
 518 {Πρ.} οὐκ οὐν ἄνεκ φύγοι γετὴν πεπρωμένην.
 519 {Xo.} τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν ἀέικρατεῖν;
 520 {Πρ.} τοῦτ' οὐκέτ' ἂν πύθοιο, μηδέ λιπάρει.
 521 {Xo.} ἦ πού τι σε μνόεστιν ὃ ξυναμπέχεις.
 522 {Πρ.} ἄλλου λόγου μέμνησθε, τόνδε δ' οὐδαμῶς
 523 καιρὸς γεγωνεῖν, ἀλλὰ συγκαλυπτέος
 524 ὄσον μάλιστα· τόνδε γὰρ σῶζων ἐγὼ
 525 δεσμὸς ἀεικεῖς καὶ δῦας ἐκφυγγάνω.

ÉSQUILO. (1983)

C(oro de Oceaninas) Quem é o timoneiro da necessidade?

P(rometeu) Partes triformes e mêmores Erinies.

- C. Ora, Zeus pode menos do que elas?
 P. Não escaparia à parte que lhe cabe.
 C. Que cabe a Zeus além de poder sempre?
 P. Isso não ainda saberias, nem insistas.
 C. Talvez seja algo solene o que ocultas?
 P. Lembrai outra palavra. Essa nunca

é hora de dizer, mas deve-se ocultar
 o mais possível. Conservando-a, eu
 escapo de cadeias indignas e de males.

ÉSQUILO (2009d)

Nessa passagem, Prometeu coloca as *Moirai* e as *Erinyes* como guias de *ananke*, a necessidade. Como em outras ocorrências, aqui as *Moiras* aparecem emparelhadas com as *Erinias*¹⁸. Essa ocorrência paralela é interessante para os objetivos deste estudo. As *Erinias* ocorrem com maior frequência como vingadoras de crimes em que há derramamento de sangue parental. Portanto elas estão relacionadas à ideia de justiça, que por sua vez, está relacionada ao conceito de ordem natural, à ideia de reestabelecer a ordem das coisas segundo a perfeição da *Natureza*. A esse respeito, relacionando esses conceitos com uma reflexão sobre o dever de vingar os descendentes injustiçados, Brandão¹⁹ diz:

A essa ideia do direito do guenos está indissolúvelmente ligada a crença na maldição familiar, a saber: qualquer hamartia cometida por um membro do guenos recai sobre o guenos inteiro, isto é, sobre todos os parentes e seus descendentes “em sagrado” ou em “profano”. Esta crença na transmissão da falta, na solidariedade familiar e na hereditariedade do castigo é uma das mais enraizadas no espírito dos homens, pois que a encontramos desde a antiguidade até os tempos modernos, sob aspectos e nomes diversos, como nos ensina Michel Berveiller.

(BRANDÃO, 1997, p. 208)

¹⁸Segundo Fraenkel, em várias passagens, *Moirai* não denota o *Destino* em geral, mas o *Fado* específico que causa a pena adequada que deve seguir cada falta cometida. A esse respeito ele cita também a passagem 306 ss. das *Coéforas*, onde o coro das cativas diz: “Ó grandes Porções (Μοῖραι), por Zeus (Διόθεν),/ que o término esteja aqui/ aonde o justo se transporta./ Com odiosa língua, odiosa/ língua se pague, a Justiça (Δίκη)/ ao cobrar dívida proclama./ Com pancada letal, letal/ pancada se puna. Sofra o que fez,/ assim fala a velha palavra.” Ésquilo (2004), v.306-314, p. 93. O mesmo pareamento *Moiras-Erinias* aparece na fala de Agamemnon na *Iliada* 19.86ss, onde Agamemnon se desculpa das ofensas feitas a Aquiles na assembleia do canto I, 172ss., culpando Ate (Ἄτη): “(...) não sou eu o culpado,/ mas Zeus e a *Moirai* e a *Erinia* que na escuridão caminha:/ eles que na assembleia me lançaram no espírito a Obnubilação/ selvagem, no dia em que eu próprio tirei o prêmio a Aquiles.” *Iliada* 19.86-89 *Apud* Homero (2013) p.544. A esse respeito, cf. Fraenkel *Apud* Sewell-Rutter (2007: 138). Sobre *Ate* como expressão do elemento irracional dentro da cultura grega, cf. Dodds (2002).

¹⁹Nesse parágrafo, Brandão se remete à seguinte citação: Berveiller, Michel. *A tradição religiosa na tragédia grega*. Companhia Editora Nacional: São Paulo (1935: 95ss).

Essa leitura justifica, em partes, a ideia de que nas origens as *Erínias* estariam ligadas à proteção do *kosmos*, da ordem natural como um todo, como Brandão havia escrito uma página atrás:

De início [as Erínias] eram as guardiãs das leis da natureza e da ordem das coisas, no sentido físico e moral, o que as levava a punir todos os que ultrapassavam seus direitos em prejuízo dos outros, tanto entre os deuses quanto entre os homens (BRANDÃO, 1997, p. 207).

Entendendo, portanto, a natureza como sendo habitada por deuses olímpicos governados por um deus maior, Zeus, em que cada um tem uma função definida, inclusive o rei, fica mais fácil entender a relação próxima que as *Moiras* e as *Erínias* tem com o soberano²⁰. É como se estivéssemos falando de um poder legislativo, de um lado, separado dos poderes judiciário e executivo, de outro, ambos centrados na figura de Zeus, cujo atributo principal seria o de equilibrar os pratos da balança, impondo a justiça, aplicando as leis.

Assim, retomando a passagem de *Prometeu*, de fato Zeus parece estar submetido à força do *Destino*, não por ser essa uma força que se impõe sobre o rei dos deuses, mas por ser um atributo de Zeus ordenar a *Natureza*, seguindo o que está estabelecido pelas *Moiras* e as *Erínias*, representantes dessa ordem.

Outra importante passagem sobre a questão da inalterabilidade da *Moira* é a fala de *Hera* já citada no início deste estudo – na discussão sobre os sentidos de *Moira* e *Aisa* – e que vale a pena citar novamente:

20.125— πάντες δ' Οὐλύμποιο κατήλθομενάντιόνωντες

20.126— τῆσδεμάχης, ἵνα μήτιμετὰ Τρώεσσι πάθῃσι

20.127— σήμερον· ὕστερον αὐτετὰ πείσεται ἄσασοίαῖσα

20.128— γιγνομένῳ ἐπένησελίνω ὄτε μιν τέκεμήτηρ.

HOMERO (1931)

Todos os que descemos do Olimpo participamos deste combate, para que **hoje** entre os Troianos Aquiles

nada sofra. Depois sofrerá o que o **Fado** lhe fiou à nascença, quando a mãe o deu à luz.

HOMERO (2013)

Nessa passagem, os deuses todos se juntam para proteger Aquiles no campo de batalha para que ele não morra naquele dia específico – no contexto da narrativa: hoje! (*sémeron*, σήμερον). Eles se mostram, portanto, capazes de adiar por um dia a morte de um mortal. O fato de estarem todos reunidos nesse ato, demonstra a justiça do ato, pois, entendendo os deuses como aspectos diferentes da *Natureza*, a reunião de todos eles simboliza, portanto, a vontade da própria *Natureza*.

Mas, embora a vontade da *Natureza* seja proteger o jovem Aquiles por um dia, não está ao alcance dela, enquanto conjunto de todos os deuses, proteger indefinidamente um mortal. É natural que o que é vivo morra, e essa imagem da condição mortal de Aquiles está presente na ideia do tear próprio do Fado, que está ligado não só a morte de todo ser vivo, como ao próprio fio da vida²¹.

Há uma passagem em que Zeus é dissuadido por Hera da ideia de, uma vez conhecendo o destino de seu filho *Sarpedon*, que está lutando, salvá-lo da morte tirando-o da batalha. A citação começa na fala de Zeus:

²⁰Sobre essa estrutura de um estado feito por deuses, Nisson diz: “A concepção de um Estado divino sob o governo de Zeus foi tão profundamente gravada pela autoridade de Homero, que pôde atravessar incólume a transformação política que em época antiga eliminou a realeza, substituindo-a pela aristocracia ou pela democracia: na terra vigorava a república, no céu, a monarquia” Nisson (1948: 11; *Apud* Brandão 1997: 132-133).

²¹Quanto ao aspecto da liberdade humana dentro dessa visão de mundo, veja-se: Sewell-Rutter (2007: 162ss). Quanto a questão da liberdade humana em Ésquilo cf. também Freire (1969: 186ss).

16.433 ὦ μοι ἐγών, ὃ τέ μοι Σαρπηδόνα φίλτατον ἀνδρῶν
 16.434 μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο δαμῆναι.
 16.435 διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονε φρεσὶν ὀρμαίνοντι,
 16.436 ἢ μιν ζῶν ἐόντα μάχης ἄπο δακρυόεσσης
 16.437 θείῳ ἀναρπάξας Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ,
 16.438 ἧ ἤδη ὑπὸ χερσὶ Μενoitιάδαο δαμάσσω.

16.439 Τὸν δ' ἡμείβετ' ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη·
 16.440 αἰνότατε Κρονίδη ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες.
 16.441 ἄνδρα θνητὸν ἐόντα πάλαι πεπρωμένον αἴση
 16.442 ἄψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἐξαναλῦσαι;
 16.443 ἔρδ'· ἀτὰρ οὐ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι.
 16.444 ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν·
 16.445 αἶ κε ζῶν πέμψης Σαρπηδόνα ὃν δὲ δόμον δέ,
 16.446 φράζεο μὴ τις ἔπειτα θεῶν ἐθέλῃσι καὶ ἄλλος
 16.447 πέμπειν ὃν φίλον υἱὸν ἀπὸ κρατερῆς ὑσμίνης·
 16.448 πολλοὶ γὰρ περὶ ἅστῳ μέγα Πριάμοιο μάχονται
 16.449 υἱέες ἀθανάτων, τοῖσιν κότον αἰνὸν ἐνήσεις.

HOMERO (1931)

16.433 “Ai de mim, pois está fadado que Sarpédon, a quem mais amo
 16.434 dentre os homens, seja subjugado por Pátroclo, filho de Menécio.
 16.435 Duplamente se divide meu coração enquanto penso:
 16.436 se arrebatando-o vivo da batalha pródiga em lágrimas
 16.437 o levarei para a fértil terra da Lícia;
 16.438 ou se o subjugarei agora às mãos do Menecida.”
 16.439 Respondeu-lhe Hera rainha com olhos de plácida toura:
 16.440 “Crônida terribilíssimo, que palavra foste tu dizer!
 16.441 A homem mortal, há muito fadado pelo destino,
 16.442 queres tu salvar de novo da morte funesta?
 16.443 Faz isso. Mas todos nós, demais deuses, não te louvaremos.

16.444 E outra coisa te direi; tu guarda-a no teu espírito:
 16.445 se tu mandares Sarpédon vivo para sua casa,
 16.446 reflète se em seguida outro deus não quererá
 16.447 tirar o seu filho amado dos potentes combates.
 16.448 Pois muitos são os filhos de imortais que lutam em torno
 16.449 da grande cidadela de Príamo: entre eles raiva terrível porás.

HOMERO (2013) p. 474

Este caso é diferente do anterior, pois claramente Zeus se mostra em dúvida sobre mudar ou não o Destino. Se Zeus se encontra em dúvida sobre alterar o destino de seu filho, é porque há essa opção. E se há essa opção de alterar o que foi fiado pelo destino para seu filho, é porque de algum modo o Destino poderia ser alterado se Zeus quisesse, e ele parece inclusive conhecer uma forma de arrebatador o filho “vivo da batalha” (16.436).

Mais adiante, Hera é clara: “queres tu salvar” (16.442) teu filho da morte há muito traçada pelo Destino? Tal ato abrirá precedente para outros deuses que também tem filhos lutando. Não parece bem ao patrono da justiça pender a balança em benefício próprio. Mas a própria dúvida de Zeus e preocupação de Hera com as consequências do ato, de conhecimento do deus, leva alguns estudiosos a fazer coincidir a figura da Moira com a de Zeus²². Sobre essa passagem, Freire diz:

W. C. Greene, ao formular a pergunta sobre quais as relações da Moira e dos deuses, responde que, em Homero, não existe conflito entre o poder da fatalidade e a vontade de Zeus e dos outros deuses. É certo que às vezes parece haver submissão de Zeus ao poder da Moira, mas os melhores comentaristas são unânimes em afirmar a identificação da Moira ou das Moiras com Zeus em Homero (FREIRE, 1969, 191).

²²Cf. a esse respeito Freire (1969) e Zielinski (1926). Na passagem 22.179ss. da *Iliada*, surge novamente o problema da relação entre Zeus e o Destino. Aqui Atena tenta convencer Zeus a salvar Heitor e os versos 22.179 a 180 e 181 repetem os versos 16.441, 442 e 443 em que Hera tenta dissuadir Zeus da ideia de salvar seu filho.

A esse respeito Zieliński diz:

He [Zeus] exercises a vague general control over events, and since his thought is identical with future happenings, the future can be known by him or by whoever knows his mind. Moira, one's 'portion', is in the last resort identical with the will of Zeus; when Hera reminds him that he cannot save his son Sarpedon she is only warning him that he cannot sacrifice to a sudden whim his own settled policy. ZIELIŃSKI(1926), 168 Apud SEWELL-RUTTER (2007), 142

Portanto, há evidências para pensar que Zeus esteja subordinado à *Moira* e conseqüentemente, associado a ela de alguma forma, bem como para argumentar que sua própria vontade a constitua.

O problema da relação entre a vontade de Zeus e o que está destinado a acontecer se repete em Hesíodo e na tragédia em geral.

Na *Theogonia* de Hesíodo, por exemplo, o *Destino* recebe dupla paternidade: Nos versos 211-17, Hesíodo faz as *Moiras* serem filhas da *Noite*, e mais à frente, nos versos 903 e seguintes, o casamento de Zeus com *Themis* também gera as *Moiras*. Solmsen sugere que as duas passagens podem provavelmente ser vistas como dois temperamentos do poeta, um em que ele percebe a realidade caótica e insignificante dos homens, entendendo o *Destino* como uma evidência disso. E outra, em que o *Destino* é estruturado dentro de uma ordem cósmica rígida²³.

A respeito deste problema, Sewell-Rutter diz:

²³cf.: Solmsen (1949: 36; Apud Sewell-Rutter (2007: 143).

²⁴Mais adiante, Sewell-Rutter, analisando Heracles de Eurípedes e Filoctetes de Sófocles, conclui que o *Destino*, aparece para marcar a oposição entre a potência da vida humana e a sua vulnerabilidade face ao divino. Mas, "in tragedy as a whole, fate is not as important as one might expect" Sewell-Rutter (2007: 149). Ele relembra o fato de a tragédia não ser uma forma narrativa, e que, em oposição a Heródoto e Homero, onde a moira pode ser usada para conectar os eventos, e articular a história, na tragédia ela não ocupa posição central: "Tragedy is not a narrative form. It has no authorial voice, no privileged discourse to relate and explain from an Olympian height what happens. Nor does it generally enjoy the luxury of retrospective explanation, which is where the concept of fate comes into its own: Herodotus is able to see with the benefit of hindsight that some event that he narrates did happen in the past and had a particular role to play within some causal nexus. Tragedy, on the other had, by its nature, represents events in the present tense, events that are in some sense played out before our eyes, and consequently cannot retroject in the same way. This is perhaps one reason why fate does not occupy the central position that we might perhaps expect to find: where there is no narrative, fate has less of a role to play" Sewell-Rutter (2007: 149).

For present purposes we must note that at a very early date, in both Homer and Hesiod, fate may appear under two aspects. On the one hand it represents a dispensation older and more venerable than the present order of the Olympians; on the other it can be said to derive from the most powerful Olympian and therefore be dependent upon him. In both these early poets, then, the relation of fate to the present divine hierarchy is problematic. We shall see that in tragedy, too, there are traces of similar tensions²⁴. SEWELL-RUTTER (2007) 143-144

4. Alguns apontamentos da crítica especializada à relação de Ésquilo com o Destino

O termo *Moira* significa em Ésquilo, ora "parte" – tal como em *Prometeu Acorrentado*, 631; *Sete contra Tebas*, 947; e *Coéforas*, 238 – ora a honra tributada a alguém – tal como em *Prometeu*, 292 – e ora o *Destino* propriamente dito – tal como em *Sete contra T.*, 506; *Persas*, 909; *Agamemnon*, 1026. Há evidências para acreditar que Ésquilo entenda o papel do *Destino* de forma implacável, como uma sombra que paira sobre os outros deuses, assim como evidências para um *Destino* como uma extensão da vontade de Zeus, fazendo valer a justiça, assim como foi verificado no caso da épica analisado previamente.

Para o historiador Egger:

Notons d'abord chez Eschyle l'importance des idées religieuses. Ce n'est pas qu'il invente en cette matière, où il ne fait que refléter la pensée de son siècle, mais son imagination donne aux idées religieuses une vie intense, et il les exprime avec une rare élévation, en homme à la fois attaché aux croyances traditionnelles et préoccupé des difficultés qu'elles soulèvent. Il se plaint donc à rechercher dans les légendes effrayantes qu'il choisit les causes théologiques des souffrances de ses héros. Ceux-ci sont dominés par une force mystérieuse, la fatalité : tantôt les dieux leur donnent des ordres auxquels ils ne peuvent se soustraire, tantôt c'est leur propre passion qui les entraîne invinciblement, et souvent on distingue mal auquel de ces deux mobiles ils obéissent ; bref, la vie humaine est gouvernée par des desseins supérieurs. Ces desseins sont d'ailleurs soumis à quelques lois : quand l'homme s'est abandonné aux excès, la jalousie des dieux le poursuit dans sa personne et dans ses descendants qui souvent deviennent eux-mêmes des criminels. Fatalité, jalousie des dieux, hérédité, voilà les idées directrices du théâtre d'Eschyle. (EGGER, 1920, p.139-140).

Assim, segundo Egger, a vida humana em Ésquilo é governada pela fatalidade, seja por forças externas que a vontade individual dos heróis não é capaz de escapar (*ordres auxquels ils ne peuvent se soustraire*), seja por forças internas (*passion qui les entraîne invinciblement*) inspiradas pela divindades. No fim das contas, o herói é fatalmente movido por forças que ele não conhece, sendo a vida humana em geral governada por desígnios superiores, que obedecem a algumas leis teológicas, tal como a ideia do “deus ciumento” que persegue os homens e seus descendentes quando esses cometem algum excesso²⁵. Por fim, Egger resume as principais ideias de Ésquilo em três palavras: Fatalidade, ciúme dos deuses e hereditariedade!

Algumas passagens da tragédia de Ésquilo ilustram bem a existência de concepções fatalistas em algumas personagens. Veja-se, por exemplo, as citações seguintes dos *Persas* em que a vitória dos atenienses é vista, pelos persas, como um fato do *Destino* levado a cabo pelos deuses:

345 ἀλλ' ὦδε δαίμων τις κατέφθειρε στρατόν,

346 τάλαντα βρίσας οὐκ ἰσορρόπῳ τύχη.

347 θεοὶ πόλιν σώζουσι Παλλάδος θεᾶς.

ÉSQUILO²⁶ (2009a, p.70)

Mas um **Nume** assim destruiu o exército,

Pesando pratos de não equivalente sorte:

Deuses preservam o país da Deusa Palas

ÉSQUILO (2009a, p. 71)

353 {Αγ.} ἤρξεν μέν, ὦ δέσποινα, τοῦ παντὸς κακοῦ

354 φανείς ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων ποθέν.

ÉSQUILO (2009a, p.72)

Senhora, principiou todo este infortúnio

Um ilatente ou maligno **Nume**, ao surgir.

ÉSQUILO (2009a, p. 73)

{ΞΕΡΞΗΣ}

908 ἰὼ ἰὼ,

909 δύστηνος ἐγὼ στυγερᾶς μοίρας

910 τῆσδε κυρήσας ἀτεκμαρτοτάτης,

911 ὡς ὠμοφρόνως δαίμων ἐνέβη

912 Περσῶν γενεᾶ· τί πάθω τλήμων;

913 λέλυται γὰρ ἐμῶν γυίων ῥώμη.

914 τήνδ' ἠλικίαν ἐσιδόντ' ἀστῶν,

915 εἶθ' ὄφελεν, Ζεῦ, κάμῃ μετ' ἀνδρῶν

916 τῶν οἰχομένων

917 θανάτου κατὰ μοῖρα καλύψαι.

ÉSQUILO (2009a, p.104)

{Xerxes}

Ió

Infeliz sou por esta hedionda

Sorte, a mais imprevisível!

Com que crueldade o **Nume** atacou

O povo persa! Miseró, que me espera?

Desfez-se a força de meus membros

Ao ver a idade dos cidadãos

Ó Zeus, antes a porção da morte houvesse-me recoberto

ÉSQUILO (2009a, p. 105)

²⁵A ideia do deus ciumento aparece também na cultura judaico-cristã quando, por exemplo, o deus do Êxodo diz: “Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, laweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam, mas também ajo com amor até a milésima geração para com aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos.” Êxodo, 20:4-5. Posteriormente no entanto, a ideia de *Destino* acaba perdendo importância no cristianismo. De fato, Martin diz: “Fate is a conception of which there is no foothold in the Christian system.” Martin (1918: 229, col.1).

²⁶Torrano utiliza a edição de Paul Mazon: Ésquilo (2002)

{Xo.}

353 *ἰὼ ἰώ, δαίμονες,*

354 *ἔθεσθ' ἄελλτον κακόν*

ÉSQUILO (2009a, p.108)

{Coro}

Iò, ió, os Numes

Concederam inesperado mal,

ÉSQUILO (2009a, p. 109)

Freire vê nessas passagens apenas expressões de caráter popular. E explica a peça, considerando a justiça divina de Zeus como sendo a causa real:

Na realidade, a culpa da derrocada do exército persa é inequivocamente imputada à ambição e orgulho de Dario e, sobretudo, de seu filho Xerxes. A própria rainha Atossa reconhece a culpa de Xerxes: << Custou caro ao meu filho o castigo que ele quis infligir à ilustre Atenas, em vez de se contentar com os Bárbaros, que Maratona lhe havia já morto. O meu filho julgou poder vingar-se, mas a sua rede não trouxe mais do que misérias sem conta (Persas, 473-477)>> (FREIRE, 1969, p. 171)

Freire acredita que, com Eurípedes, o papel do *Destino* seja fortemente suplantado pela justiça onipotente de Zeus, e é devido a isso que eles passaram a ser confundidos.

5. Considerações Finais

Há evidências tanto para entender o *Destino* como uma representação das leis necessárias da *Natureza*, que regulam e trazem ordem ao universo, e sobre as quais os deuses olímpicos não podem atuar; bem como para um *Destino* identificado com o deus dos deuses, uma faceta da alma de Zeus.

O mecanismo de busca do TLG permite concluir que a totalidade das evidências existentes de temas da família das palavras *moira* e *aisa* na obra não fragmentária de Ésquilo que nos restou se resume às 52 ocorrências listadas e organizadas na tabela III.

Para os objetivos desse trabalho, importa registrar a variedade de concepções da *Natureza* existentes na cultura grega. As pequenas contradições nas evidências ilustram a uniformidade do conceito de *Destino* enquanto modelo explicativo maior e como uma intuição primitiva de *lei natural* entre os gregos. Os registros divergentes em torno do papel do *Destino*, das *Erínias* e de Zeus na ordem natural demonstram os esforços variados para tornar mais coerente e preciso o modelo explicativo dos fenômenos naturais de escala macro ou microcós mica, humana ou não humana, individual ou coletiva, na cultura grega.

Note-se, portanto, que as categorias de *lei natural* e *necessidade*, caras à filosofia e às ciências gregas, podem ser entendidas, por um lado, como uma etapa do processo de dessacralização da natureza, dada a substituição operada sobre a figura mítica do *Destino*, e por outro lado, como uma espécie de sobrevivência em outros termos de uma mesma categoria de análise da natureza, de leis entendidas como inalteráveis.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias

ÉSQUILO. “Os Persas”. In: *Tragédias*. Tradução: Torrano, Jaa. Iluminuras, São Paulo, 2009a.

_____. “Os Sete contra Tebas”. In: *Tragédias*. Tradução: Torrano, Jaa. Iluminuras, São Paulo, 2009b.

_____. “As Suplicantes”. In: *Tragédias*. Tradução:

Torrano, Jaa. *Illuminuras*, São Paulo, 2009c.

_____. “Prometeu cadeeiro”. In: *Tragédias*. Tradução: Torrano, Jaa. *Illuminuras*, São Paulo, 2009d.

_____. *Orestéia II. Coéforas*. Estudo e tradução de Torrano, J. *Illuminuras & Fapesp*: São Paulo, 2004

_____. *Les Perses*. Texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon. Introdução e notas de Philippe Brunet. *Les Belles Lettres*: Paris, 2002

_____. *Tragicorum Graecorum fragmenta. Vol. 3: Aeschylus*. Ed.: Radt, S. Vandenhoeck&Runprecht: Göttingen, 1985.

_____. *Prometheys Bound*. Edição de: Mark Griffith, Cambridge, 1983.

_____. *Die Fragmente der tragödien des Aischylos*. Ed.: Mette, H. J. Akademie-Verlag: Berlin, 1959.

_____. *Aeschyli tragoediae*. Ed. Murray, G. 2nd edn. Clarendon: Oxford, 1955.

HOMERO. *Homeri Ilias*, vols. 2-3. Ed.: Allen, T.W. Clarendon Press: Oxford, 1931.

_____. *Odisseia*. Tradução, prefácio e introdução: Lourenço, F. 3ª ed. de bolso. Livros Cotovia: Lisboa, 2014.

_____. *Iliada*. Tradução e prefácio: Lourenço, F. Penguin Classics & Companhia das Letras: São Paulo, 2013.

Fontes secundárias

BRANDÃO, Junito de Souza (1997). *Mitologia grega*. Volume I. 11ª edição. Vozes: Petrópolis.

CORNFORD, F. M. (1957). *From Religion to Philosophy – A Study in The Origins of Western Speculation*. Harper&Brothers: New York.

DODDS, E.R. (2002). *Os gregos e o irracional*. Tradução de Oneto, Paulo Domenech. Escuta: São Paulo.

EGGER, Max (1920). *Histoire de la Littérature Grecque*. 26e ed. Librairie Classique Delaplane: Paris.

FREIRE, Antônio S. J. *Conceito de Moirana Tragédia Grega*. Livraria Cruz: Braga, 1969.

GREENE, W. C. (1944). *Moiras, Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. University Press: Harvard.

MARTIN, A. S. (1918). “Predestination”, in: J. Hastings and J. A. Selbie (eds.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 10, T&T Clark and Charles Scribner’s Sons: Edinburgh and New York, pp.225–35.

NILSSON, Martin P. (1948) *Greek Piety*. London (Oxford).

SEWELL-RUTTER, N. J. (2007). “*Guilt by descent. Moral in heritance and decision making in greek tragedy*.” University Press: Oxford.

SOLMSEN, F. *Hesiod and Aeschylus*. Cornell University Press: Ithaca, 1949.

ZIELIŃSKI, T. (1926). *The Religion of Ancient Greece: An Outline*, translated from the polish by G. R. Noyes. University Press: Oxford.

Instrumentos

BAILLY, Anatole (1950). *Dictionnaire Grec-Français*. Hachette: Paris.

FREIRE, Antônio (1971). *Gramática Grega*. Livraria Apostolado da Imprensa: Porto.

LIDDEL, H.G. & SCOTT, R. & JONES, H.S. & MCKENZIE, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*, 9th edition, Clarendon Press: (Oxford).

MALHADAS, D. & DEZOTTI, M.C. & NEVES, M.H.de M. (Coord.) (2006a). *Dicionário grego-português (DGP): vol I: α-δ*. Ateliê Editorial: São Paulo.

_____. (2006b). *Dicionário grego-português (DGP): vol II: ε-ι*. Ateliê Editorial: São Paulo.

_____. (2006c). *Dicionário grego-português (DGP): vol III: κ-ο*. Ateliê Editorial: São Paulo.

_____. (2006d). *Dicionário grego-português (DGP): vol IV: π-ρ*. Ateliê Editorial: São Paulo.

_____. (2006e). *Dicionário grego-português (DGP): vol V: σ-ω*. Ateliê Editorial: São Paulo.

MURACHO, Henrique (2001). *Língua Grega: Visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. Vozes: Petrópolis.