

OBSERVAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE MOIRA E O LIVRE ARBÍTRIO CRISTÃO

Luiz Augusto Astorga

“Ó céus! Como nos acusam injustamente os mortais, dizendo que somos a causa dos seus males, quando na realidade são eles que com suas loucuras acarretam sobre si os sofrimentos que o destino não lhes tinha decretado!”

Homero, *Odisséia I*, 32-34

1. Introdução.

Ao se consultar o renomado dicionário grego-francês de Anatole Bailly, tem-se logo um indício da questão que norteia este trabalho. Consta: “*Moirá*, as, (he) Destino personificado, imperioso, inflexível e que dirige todas as coisas a seus fins (Il. 24, 209; Eschl. Eum. 334; Pr. 511)”.² Logo depois, cita-se curiosamente outra afirmação: “Um Deus não pode senão retardar seu cumprimento (Hdt. 1, 91), que nem mesmo Zeus impediria sem se contradizer (v. *moiragetes*)”.³ Observando-as atentamente, podemos notar que não são exatamente iguais. Em verdade, creio que diferem não em teor, mas em natureza. Ambas parecem apresentar o conceito ressaltando sua inflexibilidade e irrevogabilidade; no entanto, a primeira refere-se a um âmbito, julgo, filosófico, enquanto a segunda penetra em seu significado teológico.

De fato, a primeira concerne antes a direção de *todas as coisas a seus fins*, dando-lhe razão de *ordenação*, sem penetrar a essência de uma *causa primeira*, mas apenas algo que preside à concatenação de *causas segundas*. Sua personificação, aqui, não é o ponto principal. Em contrário, na segunda afirmação, o excerto de Heródoto acusa a presença de um decreto ou lei (visto que comenta um “*cumprimento*”), os quais não existem sem algo que os profira, e, que, neste caso subentende-se como a dita Moira. Prosseguindo, comenta outro aspecto interessante, o

¹ As transliterações do alfabeto grego, para o presente trabalho, necessárias por questões técnicas, foram feitas pelo padrão mais simples, sem acentos, sinais diacríticos ou marcações de quantidade – é exceção o suspiro forte inicial, representado, onde presente, por um “h”. Os *iota* subscritos foram postos ao lado da vogal longa correspondente.

² BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000, p. 1292, col. 2. [Traduções minhas.]

³ *Id.*, *Ibid.*

de que Zeus não a impediria sem se *contradizer*⁴. Vê-se aqui não apenas um caráter racional – ou, para pensarmos em termos etimológicos gregos, *lógico* – da Moira, mas que ela se funde com a própria pessoa de Zeus, deus que transparece como justo e sábio, de Homero a Eurípides. Na remissão final de Bailly ao verbete *moiragetes*, sugere-se mesmo a subordinação desta a Zeus. Ora, se pudermos observar, durante este trabalho, que a quase mecanicista ordenação de *todas as coisas a seus fins* ocorre em determinados âmbitos de existência, e em nada repugna ao livre arbítrio humano, e ainda que os gregos conseguissem (progressivamente, é verdade) conciliar este Zeus onipotente e onisciente com sua liberdade de escolha, então teremos meios de afirmar que eles não se distanciavam tanto da visão cristã no que tange à autodeterminação e responsabilidade de escolha. Ademais, poder-se-á ver também que, no âmbito em que por vezes imperava certo fatalismo (as camadas populares), tinha-se apenas uma manifestação de cultura primitiva, que, na Grécia, tanto quanto ocorre hoje, coexistia com as meditações e descobertas dos filósofos e sábios mais argutos.

Nesse exame pretendo lançar breve vista principalmente a tragédias como *Agamêmnon*, de Ésquilo, e *Édipo rei* e *Antígona*, de Sófocles, assim como a *Odisséia* e a *Ilíada*. Na filosofia, recorro a exemplos em Platão, fazendo contraponto aos raros exemplos de fatalismo filosófico (mesmo que mitigado) na filosofia grega, como o materialismo estóico e o epicurista. Ademais, busco ressaltar algumas diferenças e semelhanças entre a justiça grega e a cristã, e a presença na tragédia da primeira, como formação moral do homem grego.

2. Fatalismo e livre arbítrio.

Cabe isolar um conceito mais firme de *fatalismo*, antes que se queira proclamar a existência de um livre arbítrio que aquele faria excluir. Tendo-se, para a língua portuguesa, o termo latino *fatum* como sua raiz, o qual deriva de *fari*, “falar”, aponta António Freire seu equivalente grego: “A *palavra grega* heimarmene *que Cícero (De div., I, 55) traduziu por ‘fatum’, atribuíam os autores antigos dupla etimologia. Segundo a primeira, derivaria de eiro dizer; segundo a outra derivaria de heirmos cadeia, série.*”⁵ Esta palavra, atrelada à noção de Moira, poderia tratar-se tanto como indicando um “decreto divino”, quanto como uma “concatenação férrea de fatos”. Uma das características centrais do fatalismo, no sentido em que pretendo aqui adotar este conceito, é a impotência da iniciativa humana em reger seu pró-

⁴ fr. “*dénentir*”.

⁵ FREIRE, António. *Conceito de moira na tragédia grega*. Braga: Livraria Cruz, 1969, p. 15.

prio destino, este posto em ato por uma força externa; outra é que este princípio seja cego e desprovido de consciência. Note-se que este conceito repugna, em última instância, a presença *dominante* de uma altíssima Sabedoria ou Providência. Em distinção do que se poderia denominar de “acaso”, que se estende às causas naturais, em que não penetra a deliberação humana, o fatalismo as inclui em sua determinação.

Antes de verificarmos sua possível presença em algumas das principais manifestações do pensamento grego, devemos no entanto analisar suas consequências necessárias, de modo que estas também sirvam de guia para sua detecção. Em termos puramente filosóficos, admitir que o universo é regido por uma força cega e irracional é admitir que nós, seres racionais, estamos subordinados a um ente de natureza inferior à nossa. É de uma injustiça esmagadora.⁶ Em qualquer lugar ou época em que este tipo de pensamento tenha se manifestado (mais ou menos conscientemente), gerou-se descontentamento e pessimismo, como transparece em Byron e Schopenhauer. Ademais, admitindo-se a presença de *algo* que tudo ordene, mesmo que este se identifique com esta própria *ordenação*, e postulando-se a incapacidade do homem em se responsabilizar por seus erros e crimes, vemo-nos obrigados a atribuir os males do universo a este princípio ordenador. Assim, têm-se três soluções possíveis para o problema do mal: ou nega-se a existência do bem e temos um princípio mau (o pessimismo é aí necessário, pois estaríamos no pior dos mundos), ou postulam-se dois princípios, um mau e um bom (o que gera, como o maniqueísmo, uma torrente de consequências contraditórias), ou apenas um princípio bom, situação na qual, ou nega-se a existência do mal, o que é igualmente absurdo – ou se adota a conclusão aristotélica do mal como *privação*, que apenas exige do princípio que seja bom e *permita* o mal, o que não pode ser implementado num universo onde a liberdade humana é inexistente.

Com certa segurança, podemos afirmar que um dos sintomas mais marcantes da presença do fatalismo, um peso sobre o espírito humano, que veria em sua livre vontade inata uma doença, uma ilusão torturante e indesejável que pareceria todo dia enganá-lo, seria um pessimismo ao menos perceptível. Este fatalismo, que condenava o ser humano por atos que não eram de sua consciente deliberação, que era superior e independente da justiça dos deuses, assim como o pessimismo dele decorrente, é o que teríamos de encontrar.

⁶ Antes que se possa, por exemplo, cobrar do Deus judaico-cristão que ele tenha exigido que Lúcifer se curvasse ao homem, este ser material e corruptível, lembremo-nos que o curvar-se a nós era um ato que denotaria no anjo, em última instância, não submissão a nós, mas a Ele.

Pois é este pessimismo que, seguindo a opinião de António Freire, expõe que não era presença significativa na Grécia, de Homero a Eurípides. Nem pessimismo, nem fatalismo. O livre arbítrio humano e a responsabilidade moral de uma pessoa por seus próprios atos eram defendidos, e a eles não podia ser alheio aquele grande povo, especialmente na manifestação artística do ideal de justiça e moralidade gregos, a tragédia – particularmente a esquiliana e a sofocliana. Por isto, primeiro passo à breve análise de um suposto fatalismo na filosofia, na obra homérica, e na tragédia.

Na filosofia, a questão da presença ou ausência do fatalismo não era ponto central dos pré-socráticos. A contenda mais significativa parece ter surgido inicialmente entre Platão e os materialistas estóicos e epicuristas. Platão era abertamente antifatalista, pregando a importância da iniciativa individual na busca pelo conhecimento, no *Mênon*, e a responsabilidade individual sobre o destino da alma no *Fédon* e no mito de Er, ao fim da *República*. Seus discípulos mantinham esta opinião, como Aristóteles, que conseguia conciliar sua tese das quatro causas com a responsabilidade humana, deixando isentos de qualquer necessidade mecanicista os atos de deliberação intelectual. Seu próprio discípulo, Alexandre de Afrodísias, seguiria esta posição. Quanto aos estóicos, mesmo dentre estes devem-se fazer ressalvas, como quando deles se afirmava: “*os estóicos falam como sendo uma mesma coisa a heimarmene e Zeus*”⁷; isto é, mesmo na divindade imanente que concebiam, era visível a tentativa de alguns de conciliá-la com o livre arbítrio – identificando a fatalidade, carregada de *ananke*, com a providência dos deuses – o que no entanto terminava por transformá-lo numa espécie de instinto animal. Entre aqueles em que tampouco isto ocorria, viam como objetivo-mestre livrar-se das vontades, que, postas lado a lado com os desejos, eram obstáculos em seu caminho à tão buscada *ataraxia*. Ter identificado como solução para este sofrimento a extirpação dos desejos seria um dos fatos que os levaria a advogar o suicídio.⁸ Apoiando novamente A. Freire, comento a observação de Keimpe Algra, segundo quem esta oração de Marco Aurélio (que, embora de tardia cultura romana, era também estóico) era um exemplo de súplica estóica por “racionalidade”:

⁷ “*Hoi Stoikoi de phasin hos tauton heimarmene kai Zeus*” In: FREIRE, *op. cit.*, p. 18 [Tradução minha.]

⁸ Nas religiões ou filosofias que partilham deste tão longínquo ideal, como o budismo, mitiga-se a sua inacessibilidade com o conceito da reencarnação, em que esta busca poderia então ocupar o espaço de várias vidas. No materialismo estóico, no entanto, isto não era concebível, e o suicídio passava a ocupar um primeiro plano.

“Quem te disse que os deuses não estão também nos ajudando no que tange ao que está em nosso poder? Então começa a rezar por estas coisas e verás o que acontece. O homem ali reza ‘como consigo fazer para dormir com ela?’ – tu rezas: ‘como posso parar de querer dormir com ela (...)?’”⁹

Ora, a pessoa pode desejar que a razão *supere* seus desejos, mas não pode rezar para *parar de desejar*, pois isto é extirpar uma função essencial de sua alma. Rezar por isto não é rezar pela supremacia da racionalidade, como nos exortaria a fazer Platão, mas rezar que fossem extirpadas funções de algo mesmo que nos torna humanos. Desejar isto é, paradoxalmente, irracional: é contraditório *desejar profundamente que se deixe de desejar*. A busca de tal *ataraxia* é contraditória, porque esta é sempre um estado que se *busca*.

Buscando a possibilidade da coexistência de um futuro predeterminado (independentemente de nossa vontade) com o livre arbítrio humano, e procurando comentar o chamado *argumento do preguiçoso*¹⁰, advoga Dorothea Frede da seguinte maneira:

“A necessidade de se tratar seres humanos como seres autônomos é devida à ignorância humana do grande escopo da ordem do mundo. É precisamente porque não sabemos o que está em jogo no futuro que temos de agir do melhor modo que pudermos. Em cada caso, o que fazemos pode ou não ser a condição decisiva. Dado nosso presente estado de conhecimento, temos de agir do modo que parece melhor, ainda que saibamos ou não com certeza se nossas ações irão levar ao melhor resultado.”¹¹

No entanto, este argumento não parece contornar o problema da motivação humana no determinismo estóico, pelo simples motivo de que, se não é *você*

⁹ ALGRA, Keimpe. “Stoic theology”. In: INWOOD, Brad (Ed.). *The Cambridge companion to the stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 175. [Traduções minhas.]

¹⁰ Exemplo: “Se já está predeterminado que vou me curar desta doença, por que deveria ir ao médico?” É evidente que este argumento parte do problema que *de de algum modo soubera o seu futuro*, embora este mesmo fato vá participar, de algum modo, na determinação deste mesmo futuro.

¹¹ FREDE, Dorothea. “Stoic determinism”. In: INWOOD, Brad (Ed.). *The Cambridge companion to the stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 204.

que, em verdade, está “fazendo o melhor que pode”, o que te impele a fazê-lo? O que importa é se de fato se é livre para decidir, ou se esta vontade, presente na consciência, é tida como uma ilusão. A ignorância do destino não impele ninguém, se este não tiver na consciência que seus atos são realmente *seus*.

Abreviando esta contenda, limito-me a incluir um comentário ao epicurismo, com relação ao qual A. Freire é categórico, pouco desenvolvendo discussão:

“Os deuses do epicurismo são materiais; a única realidade de que gozam, é o dinamismo de que são dotados. Epicuro nega a providência: os deuses não se importam do mundo nem dos homens. A sua felicidade consiste precisamente em não se preocuparem com nada. São deuses ‘de pensão’. É expressivo o quadro que dos deuses epicuristas pintou Melli: ‘Se se comparam os deuses de Epicuro de perfis tênues, ondulantes, com os deuses de Homero, parecem uma sombra daqueles... Este Olimpo de Epicuro assemelha-se mais a um desterro de moribundos do que a um palácio real de deuses imortais’.”¹²

Assim, a despeito do caráter absurdo de atribuir à Moira a natureza de um princípio cego, superior e regente dos deuses, em um âmbito filosófico e teológico, foi possível também observar as contradições e desditas em que caem os que tentam fazê-lo. Pode-se, então, verificar brevemente se era válida esta atribuição anteriormente, em Homero. Homero pouco faz desvincularem-se os decretos da Moira das deliberações de Zeus; em última instância, não termina este contrariado nem na *Ilíada*, nem na *Odisséia*. As pequenas tramas que os deuses executam entre si têm mais caráter lírico do que de negação efetiva da vontade de Zeus. A Moira, quando não aparece identificada com ele ou com sua vontade, apresenta-se como *destino*, mas não como “série determinada de fatos”, e sim o termo da vida, e o quinhão merecido.¹³ Não à toa seria de uso o epíteto *moiragetes*. Ora, Zeus deliberadamente salva da morte Sarpédon, sua prole. Quando este não se identificava com ela, regia-a.¹⁴ Novamente, observa Freire:

¹² FREIRE, *op. cit.*, pp. 32-33.

¹³ Posteriormente, em *Édipo rei*, Sófocles utilizará termos como *boa moira* e *má moira*, reforçando a idéia primitiva de *quinhão*, *parte devida*.

¹⁴ Se retornarmos a Hesíodo, vemos mesmo que a Moira, quando personificada na trindade *Lakhsis*, *Klotho*, *Atropos*, nasce do encontro de Zeus com Têmis.

“Dir-se-ia que a imaginação popular preconcebia inconscientemente o que paulatinamente viria a ser formulado por uma filosofia sã e evoluída: a *moira*, na sua matizada forma, personificaria os atributos divinos, mormente a *justiça* e a *bondade*, que embora não se distingam realmente de Deus, admitem, no entanto, uma distinção que os filósofos tomistas denominam virtual *late praecisiva*, com fundamento imperfeito nos efeitos de tais atributos.”¹⁵

Não à toa abri este trabalho com o citado verso da *Odisséia*. Meu intuito, pessoal, de utilizar a bela tradução de Odorico Mendes, deparou-se com o empecilho de, justamente num ponto crucial, ter o poeta feito uso de uma liberdade¹⁶, que, para este âmbito, dissolveria o efeito da frase. A tradução foi provida, pois, por este mesmo autor que acima citei. De fato, consta no original: “*O popoi, hoion de theous brotoi aitioontai, sphisin atasthalieisin hypermoron alge ek housin*”.

Em Homero, vê-se a vontade de Zeus se perfazendo, ainda que seja a vontade, por exemplo, de atender a Tétis, quando da ira de Aquiles. Não aparece a Moira como cego determinante, ao qual se submete Zeus. As inúmeras interferências que outros deuses realizavam, inclusive numes como Posêidon, ou eram previstas, ou corrigidas pelo deus supremo. E dava ele liberdade, em sua onisciência (ainda que sempre com as ditas ressalvas líricas), para os homens, para que agissem conforme julgassem ser apropriado. Aquiles pôde mesmo ter o luxo de decidir seu futuro com conhecimento prévio das possíveis conseqüências de sua escolha. Pôde Agamêmnon não lhe tirar Criseida. Pôde Páris não raptar Helena. Sempre estava presente, mesmo em vezes que interferiam os deuses, o livre arbítrio humano. Pois estava também, acompanhado deste livre arbítrio, a equidade do julgamento de Zeus. E isto transparece em toda a *Ilíada*, em toda a *Odisséia*: há tanto tristeza quanto alegria; tanto otimismo quanto pessimismo, que variavam, verossimilmente, com o temperamento dos homens. Ainda que soubesse Zeus de todos os acontecimentos previamente, isto nada pugna (assim como no caso do Deus cristão), com a liberdade humana. Homero não era fatalista.

Em Ésquilo, o refinamento da equidade e bondade em Zeus é impressionante. É o autor que melhor pôs em cena a justiça e a imparcialidade. Em sua tragédia *Suplicantes*, aponta como faltoso aquele que comete a *hybris* de querer se

¹⁵ FREIRE, *op. cit.*, p. 95.

¹⁶ “(...) Os mortais, ah!, nos imputam / os males seus, que *ao fado* e à própria incúria / devem somente! (...)” HOMERO. *Odisséia* I, 26-28. [Grifo meu.]

igualar a Zeus.¹⁷ Em *Agamêmnon*, podemos observar um aspecto especialmente interessante: não apenas se observa o cumprimento da justiça divina (que condiz com sua vontade, em um deus bom), mas sua perfeita *simultaneidade* com os atos livres humanos. É uma diferença de *aspectos* de um mesmo ato. Agamêmnon tinha a opção de escolher não sacrificar Ifigênia¹⁸, e cancelar a expedição. Mas o fez. A ausência do fatalismo está não apenas na imputação da responsabilidade do ato a Agamêmnon, mas no seu julgamento por Zeus, o que repugna a idéia de um princípio cego e irracional. A morte de Agamêmnon é, ao mesmo tempo, ato livre e deliberado de Clitemnestra, e – sob aspecto *teológico* – justiça executada por Zeus pelo mal do marido. Por sua vez, ela mesma, por ter cometido tal ato deliberadamente, é então punida por Zeus, mediante a vingança de seu filho Orestes. Tanto Orestes quanto Clitemnestra são responsáveis por seus atos, e, ao mesmo tempo, sob outro prisma, agentes de Zeus.

Este quadro, pintado com coerência impressionante, aqui vemos desviar-se do que afirmará a revelação cristã: esta teologia apontará que a justiça de Deus não se executa definitivamente em vida, ou na interrupção desta vida; dá-se no *post mortem*. Ora, de fato, não à toa era tão importante a presença no espetáculo teatral para o cidadão grego: ele era instrução moral. Era *paideia*. Uma tragédia esquiliana como *Agamêmnon* exaltava e inspirava a virtude e a justiça. No entanto, um cidadão não podia esperar sem ressalvas a infalibilidade desta justiça, em seu dia-a-dia, sem uma ponta de insegurança, pois lhe transparecia que, por vezes, pessoas injustas viviam vidas felizes, e vice-versa. Faltavam-lhes detalhes como este. Em *Ésquilo*, idealizando-se a justiça, tinha-se um infalível “aqui se faz, aqui se paga”.

Quanto a Sófocles, vemos nele a exaltação por excelência da liberdade humana. E isto pode ser afirmado sem ressalvas diante de obras como *Antígona* e mesmo *Édipo rei*. Autor que dispensa elogios, Sófocles diferenciou-se de *Ésquilo* por ter dado a forma mais perfeita à caracterização do humano; trouxe a tragédia dos deuses à Terra. De Eurípides, distingue-se fundamentalmente por retratar o homem “*tal como deve ser*”.¹⁹ Sobre a liberdade de seus personagens, Jaeger:

“A maldição familiar da casa dos Labdácidas, cuja ação aniquiladora *Ésquilo* acompanha durante várias gerações na trilogia tebana, per-

¹⁷ Curiosamente, no panorama cristão, apontará posteriormente Agostinho, na *Cidade de Deus*, esta falta dos anjos caídos, inflados de soberba.

¹⁸ *ÉSQUILO*, *Agamêmnon*. 206-217. In: FREIRE, *op. cit.*, p. 175, n. 113.

¹⁹ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 326.

manece ainda em Sófocles a causa originária, mas situada num plano de fundo. Antígona cai como sua última vítima, do mesmo modo que em *Sete* de Ésquilo, Etéocles e Polinices. Sófocles leva Antígona e o seu opositor Creonte a participarem na realização do seu destino pelo vigor das suas ações, e o coro não se cansa de falar da transgressão da medida e da participação de ambos no seu infortúnio. Todavia, ainda que este elemento sirva também para fundamentar o destino no sentido esquiliano, a luz concentra-se toda na figura do homem trágico e tem-se a impressão de que ela basta para centralizar em si mesma todo o interesse. O destino não desperta a atenção, como problema independente; ela se dirige, de certo modo essencialmente, para a forma do homem sofredor, cujas ações não são necessariamente determinadas do exterior.”²⁰

Aos poucos, cresce em Sófocles o refinamento de abandonar o dogma primitivo da culpabilidade hereditária – dogma este não apenas grego, mas presente em diversas das culturas mais antigas, quer indo-européias, quer ameríndias, por exemplo –, que não podia ser totalmente extirpado, mesmo porque a tragédia tinha de ser palatável ao público; o gosto popular não podia ser deixado de lado. Mas cada vez mais se vê a construção de um homem que é responsável por, nada mais, nada menos, seus próprios atos deliberados. Em *Antígona*, a personagem sabia que infringia o decreto de Creonte, e desrespeitava a lei deliberadamente. Nesta obra, porém, não é demais ressaltar outro ponto, que converge com uma característica do cristianismo: a de preferir a lei de Deus à dos homens. Prefere sofrer o castigo de Creonte a incorrer na ira divina. Nisto, respeita ela uma ordem mais sagrada que a de um legalismo arbitrário do tirano:

“É que essas leis não foi Zeus que as promulgou, nem a justiça que coabita com os deuses subterrâneos estabeleceu tais leis para os homens. Entendi que os teus éditos não tinham poder para levar um mortal a infringir os decretos divinos, não escritos, mas imutáveis. Estes não são de hoje, nem de ontem, mas estão sempre em vigor, e ninguém sabe quando surgiram”.²¹

²⁰ *Id.*, *Ibid.*, p. 329.

²¹ Sófocles, *Antígona*. 441-470. In: FREIRE, *op. cit.*, p. 241.

Em *Édipo rei*, nenhuma das ações realizadas por deliberação de Édipo lhe é forçada. Aquelas, por sua vez, que se realizavam deliberadamente, mas, sem que se conhecesse sua real natureza, não o faziam vil e condenável, apenas desditoso. O que se pode notar foi que de nada de hediondo se pode *culpar* Édipo. Ele não é condenável por seus atos incestuosos, por exemplo, porque, embora os tivesse cometido deliberadamente, ignorava o que fazia. Ironicamente, Édipo *culpou a si mesmo*, e isto *de puro livre arbítrio*. A profecia não tolhia a liberdade de Édipo. Era apenas a manifestação da presciência dos deuses com relação aos fatos que viriam a ocorrer pelas próprias deliberações humanas, diante das situações que diante deles se colocavam. As tristezas que tanto padece Édipo, estas se atribuem à maldição da família, cedendo Sócrates à tradição popular. Assim, comenta Wilamovitz-Moellendorff, “*quem quiser achar no Rei Édipo de Sófocles o castigo de uma culpa, falseia o poema e peca contra a religião do poeta.*”²² A culpa existiu, mas em Laio. O castigo é que se propagou. Assim, complementa Freire:

“Consideramos também infeliz a designação freudiana de ‘complexo de Édipo’, aplicada ao estado psíquico da psicanálise sobre a atracção incestuosa dos sexos. Édipo mostrou sempre repugnância e uma como que impossibilidade psíquica de ser incestuoso.”²³

3. Consideração final.

Nem todos os pontos encaixavam-se com a revelação do cristianismo, é claro. Por isto mesmo deve-se antes, por exemplo, ver Antígona como mártir pagã. Sua bravura e solidez de propósito, contrastando com seu triste desespero final diante da morte, apontam a divergência crucial com o mártir cristão.²⁴ Mas tocam-se na escolha da lei divina à humana, na sua assumida vocação para compartilhar o amor, e na eleição para a dor, embora enfatize Jaeger as *condições* de tal eleição: “*Esta eleição para a dor, alheia a qualquer manifestação cristã, revela-se de modo eminente no diálogo do prólogo entre Antígona e as suas irmãs.*”²⁵

²² WILAMOVITZ, U. von. *Griechische tragödien* I, 1922, pp14-15. In: FREIRE, *op. cit.*, p. 217.

²³ FREIRE, *op. cit.*, p. 217.

²⁴ “A *Antígona* de Sófocles não é uma mártir cristã, cuja morte tem carácter de triunfo, e inspira mais admiração do que compaixão, e por isso mesmo induz a esquecer o tirano atormentador.” FREIRE, *op. cit.*, pp. 250-251.

²⁵ JAEGER, *op. cit.*, p. 329.

Quanto ao tema central deste trabalho, o conceito cristão de um Deus onipotente, onisciente e onipresente mostra gradualmente desenvolver-se no refinamento da grande cultura helênica. A Grécia antiga e clássica era rica em um povo que conquistava, sem auxílio efetivo de uma revelação divina, a extrema coerência de pensamento. Sua recusa ao fatalismo em Homero, sua refutação na filosofia, e seu gradual – e didático – abandono na tragédia, que compunha a *paideia* de seu povo, eram momentos que serviriam de exemplo a todos os povos que tivessem a oportunidade de conhecer sua cultura.

Assim, os gregos transcenderam sozinhos o erro da cega Moira, e, divinizando o homem, conseguiram conceber e confiar numa justiça infinita, representando-a no palco para educar o mundo. Nem otimistas, nem pessimistas, define-os brilhantemente Noirfalise:

“Humanos, humanos o são todos, em sua grandiosidade e em sua fraqueza, em sua fidelidade ou em seu desespero, em sua generosidade ou em seu egoísmo: Homens e nada senão homens, porque não podiam olhar mais alto. Grandes, porque era necessário ser grande para se resignar ao humano.”²⁶

Bibliografia

- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000. 2230 p.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueiredo. Rio de Janeiro: Livros do Brasil S.A., 1965. 4 v.
- FREIRE, Antônio. *Conceito de moira na tragédia grega*. Braga: Livraria Cruz, 1969. 350 p.
- GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943. 370 p.
- GILSON, Étienne; BOEHNER, Philotheus. *História da filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 2004. 582 p.
- HOMERO. *Odisséia*; tradução: Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2004. 416 p.
- INWOOD, Brad (Ed.). *The Cambridge companion to the stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 438 p.

²⁶ NOIRFALISE, A. **Les auteurs anciens et l'homme d'aujourd'hui** in *Études Classiques*, Outubro, 1953, pp. 318-329. In: FREIRE, *op. cit.*, p. 90. [Tradução minha.]

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 1413 p.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. 2 v.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *A origem da linguagem*. Rio de Janeiro: Record, 2002. 270 p.

SANTO AGOSTINHO. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. 296 p.

SANTO AGOSTINHO. *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe. Tomo VI. Madrid: Editorial Católica S.A., 1949. 943 p. [Biblioteca de autores cristianos]

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002. 8v.

SÓFOCLES. *Tragédies complètes*. Préface de Pierre Vidal-Naquet. Paris: Éditions Gallimard, 2002. [Collection Folio Classique].