

Perene caducidade: ensaio sobre a eterna transitoriedade da vida humana

REINA MARISOL TROCA PEREIRA
Universidade da Beira Interior
Portugal

RESUMO. O presente artigo apresenta-se como um exercício de análise sobre os conceitos de “vida” e “morte”, nos planos divino e humano. Para o efeito, desconstruem-se certas afirmações generalistas e promove-se a instauração da dúvida construtiva. Tomando por base excertos de autores da Antiguidade, colocam-se em causa binómios, como imortalidade divina *versus* mortalidade humana, vida/bem limitado *versus* morte/fim/mal. Nessa sequência, questiona-se a concepção da superioridade divina, porque teoricamente imortal, face à raça humana.

PALAVRAS-CHAVE. Vida; morte; sofrimentos; deuses; homens; alma.

ἄθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἄθάνατοι, ζῶντες τὸν
ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.¹

Os imortais são mortais; os mortais, imortais; vivendo uns a morte dos outros e morrendo a vida dos outros.

(HERACLIT. fr. 62)

Longe de pretender apresentar um cariz extremamente negativista e desanimador face à vida humana, este artigo visa, pelo contrário, constituir um pequeno apontamento de pendor positivo, relativamente à incontornável transitoriedade do ser, bem como esclarecer certas generalizações. Afinal, na questão relativa à imortalidade divina *versus* mortalidade humana, na Antiguidade Clássica, quiçá os deuses não sejam eternos, nem os homens, por seu turno, resumam a sua existência fugaz a uma vã mortandade!

Email: rmtpt@ubi.pt

¹ Note-se, a partir do fragmento simétrico, porém antitético supracitado, o ciclo da sucessividade ou harmonia dos opostos, em HERACLIT. fr. 36: ψυχήσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή, “Para as almas, a morte é nascer como água; para a água, é morte tornar-se terra; da terra brota água; da água a alma”. Cf. C. KAHN, *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge University Press, 1981.

Eis uma reunião comentada de textos coligidos a partir de diversas fontes, que corroborarão a matriz ideológica desenvolvida nesta comunicação.

Miseri mortales (“Os míseros mortais”): a gênese

Parece desde logo incontornável a aceitação de uma hierarquia, tendo por base a superioridade da δύναμις (“poder”) divina, relativamente aos mortais, nos mais diversos credos e (ou) religiões. Se a tradição mono-teísta Judaico-Cristã atesta que Deus terá gerado o homem à sua imagem e semelhança², moldando-o a partir do barro³, já antes o politeísmo clássico se servia de metodologia similar, reportando-a a Prometeu. Considerem-se, ademais, os seguintes fragmentos de Xenófanés (fr. 8-10. Cf. AR. Av. 685-690):

ἐκ γαίης γὰρ πάντα, καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.
πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.
γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνοντ' ἡδὲ φύονται.

Todas as coisas provêm da terra e todas as coisas acabam tornando-se terra.

Todos proviemos da terra e da água.

Tudo o que nasce e cresce é terra e água.

Quando a raça humana é contemplada nas teogonias e cosmogonias da Antiguidade, como nas obras de Hesíodo (*Op.* 109-201) e Ovídio (*Met.* 1.89-150), tece-se um panorama degenerativo na sua evolução existencial. A metodologia dos autores citados organiza a informação, delimitando um número de épocas existenciais – cinco, no primeiro caso, e quatro, no segundo. Comum, em ambos os recontos, é a primeira Idade, a do Ouro, na qual os homens ἐν θαλίῃσι κακῶν ἕκτοσθεν ἀπάντων, “viviam na abundância, afastados de todos os males” (HES. *Op.* 115). Com efeito, os planos divino e humano mantinham uma estreita ligação.

A partir do instante em que os limites que delineavam os dois campos foram abusivamente ultrapassados, o panorama alterou-se. Ressaltam, a propósito, acções híbridicas perpetradas, tanto no próprio âmbito celestial, como no plano humano. Na esfera divina, fora notório o procedimento de

² Aceitar um processo de criação, mediante o qual se mantêm semelhanças em relação ao criador, é, todavia discutível. Veja-se, pois, XENOPH. fr. 23-24: εἰς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος | οὐδὲ νόημα. οὐλος ὄρᾳ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει, “Existe apenas um deus entre deuses e homens – o deus supremo, **nada similar aos mortais em forma ou em pensamento**”.

³ Cf. *Gn.* 2.7-8.

Prometeu, ao roubar o fogo de Zeus, legando-o aos mortais, bem como ao enganar os deuses, em detrimento dos humanos, através do dolo da carne.

Na alçada humana, salienta-se a conduta de Tântalo, que viria a constituir um padrão comportamental, repetido tanto na sua família como na generalidade da raça. Ora, o banquete retributivo e celebrativo que proporcionaria aos deuses, apresentando, como repasto ímpio, o corpo dilacerado do seu filho⁴, assim como a subtração de alimentos divinos da mesa celestial, que até à altura partilhava, e a sua entrega a outros congêneres humanos, seriam objecto de punições. Esses actos acentuavam a fissura entre ambas as esferas, no respeitante às diversas restrições humanas, a maior das quais a sua finitude. A ἀληθινή πόλις, “verdadeiro estado” (PL. *R.* 372 b-e) é ὑγιής, “saudável”, capaz de permitir a longevidade dos cidadãos, o que radicava no acto de δειπνεῖν, “comer”⁵. A alimentação, que, no caso dos deuses, se baseava em ambrósia e néctar, os quais garantiam uma essência imortal e uma consistência distinta, a começar pelo tipo de sangue – o ícor –, deveria constituir, o mais possível, uma meta a atingir pelos mortais. Não que se defendesse o roubo e a conseqüente distribuição dos alimentos divinos, i.e., da imortalidade entre os mortais, como fez Tântalo, mas antes um plano dietético, próximo da Idade do Ouro, que permitisse a ascese humana, pela privação do consumo de carne, ou seja, do crime tantálico. Para além de inócua, uma dieta vegetariana evitaria a reprodução de actos canibais, já que, à luz da teoria da transmigração, a alma humana poderia vir a residir num corpo animal⁶. Esse desiderato mostrava, porém, grandes dificuldades, não apenas ao nível do refreamento de desejos corpóreos (alimentares, sexuais ou outros) ligados à carne, mas também em virtude da ποιητή παλαιή (PL. *Men.* 81b) da raça

⁴ Notem-se as dúvidas quanto à realização do desmembramento de Pélops, por parte de Tântalo, reportadas por autores, de entre os quais Eurípides e Píndaro, a título exemplificativo. Cf. E. *IT.* 386-388: ἐγὼ μὲν οὖν | τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐστιάματα | ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἡσθῆναι βορᾶ, “Eu julgo que o banquete preparado por Tântalo para os deuses não deve ser acreditado, nem que eles se alimentaram com a carne do seu filho”; Pl. *O.* 1.20-23.

⁵ L. CLARK, *Fattening the Soul: Christian Asceticism and Porphyry* On Abstinence, *Studia Patristica* 35, 41-51, 2001. Cf. Porph. *Abst.* 4.20.3,7.

⁶ Cf. *Od.* 10.239-40, onde os companheiros de Ulisses veem o seu *noos* confinado em corpos suínos. No mesmo sentido, também Macareu fora deixado na ilha de Circe (*Od.* 10.431-5; *Ov. Met.* 14.159 *passim*), feiticeira capaz de transformar homens em animais. Note-se ainda Aqueménides, figura contemplada em VERG. *Aen.* 3.548-691, enquanto companheiro de Ulisses, deixado para trás, na caverna de Polifemo, ilha dos canibais Ciclopes, e recuperado por Eneias (*Od.* 9.166-566). Notem-se C. PERKELL, *Reading Vergil's Aeneid: an interpretive guide*, U.S.A., University of Oklahoma Press, 1999, p. 77-9; J. RAMMINGER, *Imitation and Allusion in the Achaemenides Scene (Vergil Aeneid 3.588-691)*, *AJPh* 112, 53-71, 1991.

humana, que potenciava atitudes híbridicas como a de Tântalo.

Com efeito, Dioniso fora “morto” pelos Titãs, que o desmembram⁷ e perpetraram um acto de teofagia, configurando o padrão original da culpa humana, pois, afinal, o homem poderia descender do sangue dos titãs (cf. D.Chr. 30: τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματος ἔσμεν, “nós homens somos do sangue dos Titãs”), como manifesta Opiano (5.4-7) e, portanto, ser herdeiro dessa culpa ancestral, à luz de uma justiça primitiva:

ἀλλά τις ἀτρεκέως ἰκέλην μακάρεσσι γενέθλην,
 ἀνθρώπους ἀνέφυσε, χερείονα δ' ὤπασεν ἀλκήν,
 εἴτ' οὖν Ἰαπετοῖο γένος, πολυμήτα Προμηθεύς,
 ἀντωπὸν μακάρεσσι κάμεν γένος, ὕδατι γαῖαν
 ξυνώσας [...]
 εἴτ' ἄρα καὶ λύθροιο θεορρύτου ἐκγενόμεσθα
 Τιτήνων·

Alguém criou os homens para constituir uma raça similar aos deuses abençoados, embora lhes tenha dado uma força inferior: quer tenha sido o filho de Jápeto, Prometeu, de muitos artificios a criar o homem, à semelhança das divindades, misturando terra com água [...], quer tenhamos nascido do sangue divino que fluiu dos Titãs.

Importava, pois, promover um afastamento dessa mácula, de modo a recuperar o estado de graça da primeira Idade. Se, na Idade do Ouro, a existência humana era longa, pacífica e destituída de sofrimentos⁸, a justiça retributiva exercida por Zeus, face às atitudes de Prometeu, daria lugar a um δῶρον, “dádiva”, na forma de um καλὸν κακόν, “mal formoso” (HES. Th. 585; cf. HES. Th. 600-601), fruto da τέχνη e não da φύσις, ou seja, de um “trabalho elaborado” e não da “natureza”, enviado aos seres que haviam sido agraciados nesse processo doloso⁹. Tratava-se da criação de um par feminino, que se individualiza na obra *Trabalhos e Dias* sob o significativo nome de Pandora¹⁰. Fazia-se ainda acompanhar de um segundo mal à humanidade (ἔτερον κακόν), imposto pela μοῖρα/*fatum*: a institucionalização da união entre homens e mulheres, pelo casamento (HES. Th. 607: γάμον μοῖρα), que trazia consigo um misto de perfídias e sofrimentos.

⁷ Cf. PLU. *Peri Sarcophagias* 1.7.

⁸ Cf. HES. *Op.* 114-8.

⁹ Segundo Semónides de Amorgos, na sua globalidade, a mulher apresentava-se como a pior praga alguma vez criada por Zeus, como se constata, a partir do fr. 7 West, 96-7: Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν, | γυναικάς, “Com efeito, Zeus concebeu este grandioso mal: as mulheres”; cf. *ibid.* 114-5.

¹⁰ Cf. HES. *Op.* 57-8.

Raça divina: a origem

A versão oposta dos eventos atribui a criação dos deuses antropomórficos do panteão da Antiguidade Clássica aos homens. Perfilha essa perspectiva, entre outros, Xenófanés de Cólofon (fr. 11 Diels), que outorga aos homens e, em particular, a Homero e a Hesíodo a invenção dos seus deuses, mediante a sua imagem hiperbolizada. O acto revestia-se de absoluta regularidade, porquanto os restantes animais, se chamados a fazê-lo, teriam um procedimento análogo, conforme reporta Xenófanés (fr. 15 Diels)¹¹:

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ ἑλέοντες
 ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
 ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσίην ὁμοίας
 καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματα ἑπίοιουν
 τοιαῦθ' οἷόν περ καύτοιο δέμας εἶχον <ἕκαστοι>.

Contudo, se os bois, <os cavalos> ou os leões fossem dotados de mãos, ou conseguissem pintar ou esculpir como os homens, os cavalos iriam apresentar imagens equinas dos seus deuses; e os bois, bovinas; e representariam a forma e o corpo dos deuses à semelhança dos seus, de maneira que <cada panteão> teria o seu próprio aspecto físico.

Aplicando este princípio às diferentes civilizações da humanidade, compreendem-se as representações diversas assumidas pelas suas divindades, conforme conclui o mesmo autor (XENOPH. fr. 16 Diels): Αἰθίοπες τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε | Θρηῆκες τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασὶ πέλεσθαι>, “Os etíopes dizem que <os seus deuses> possuem um nariz achatado e são negros, ao passo que os trácios os concebem resplandcentes e de cabelos ruivos”.

Nesta mesma linha de pensamento que postula as divindades como constructos que tinham os seres humanos como ponto de partida, considere-se, outrossim, o exercício de racionalização proposto por Evémero da Macedónia¹², mediante o qual os deuses correspondiam a reis ou a pessoas de referência numa dada sociedade, que haviam sido deificados e continuavam a constituir objecto de homenagem.

¹¹ Cf. a existência de alguns epítetos teriomórficos, como se constata na fórmula constante em *Il.* 8.471: βοῶπις πτόνια Ἥρη, “Hera de olhos bovinos”.

¹² Cf. S. SPYRIDAKIS, *Zeus Is Dead: Euhemerus and Crete*, CJ 63.8, 337-340, 1968, a respeito do evemerismo.

A divergência ontológica

Quer a raça humana se apresente como uma criação divina, concebida à sua imagem e semelhança e, como tal, imperfeita e herdeira das suas falhas; quer haja ocorrido o inverso e as divindades resultem de uma hiperbolização de virtudes e faltas humanas (X. fr. 11 Diels), determinados aspectos parecem manter-se incólumes. De facto, verifica-se uma degeneração progressiva dos humanos, relativamente aos seres divinos, aos quais deverão procurar aproximar-se, pese embora esses modelos celestiais não serem exemplares, no sentido meramente positivo. Por força dessa corrupção, mantêm-se entre si dissídios, confrontos e divergências. O percurso contrário, todavia, já não se verifica, isto é, por norma os deuses, ainda que possam invejar (φθόνος θεῶν) os humanos, não pretendem imitá-los ou equiparar-se-lhes.

Teoricamente, a raça divina é eterna (αἰὲν ἔοντες) e os deuses são ἀγέραντοι καὶ ἀθάνατοι, “eternamente jovens e imortais” (Od. 5.218). A questão, contudo, rodeia-se de controvérsia, já que autores como Heródoto (2.53.1-2) levantam dúvidas quanto a uma eventual existência eterna das divindades, desde o início dos tempos: ἔνθεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὁκοῖοι τε τινὲς εἶδεα, οὐκ ἠπιστέατο μέχρι οὗ πρῶην τε καὶ χθὲς ὡς εἰπεῖν λόγῳ, “Mas se cada um dos deuses nasceu, ou se todos sempre existiram, e qual a sua aparência não se sabia, a bem dizer, nem há pouco nem há muito tempo”. Conclui-se, assim, que as divindades deteriam uma eternidade parcial, pois também os deuses possuiriam um limite *a quo*, o mesmo é dizer, um momento a partir do qual teriam passado a existir. Em suma, teriam sido gerados num determinado instante, pertencesse a autoria desse acto aos humanos ou não.

Porém, desde logo, a consideração de que os deuses teriam nascido, conforme refere Xenófanes (fr. 5 Fairbanks: ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοὺς, “mas os mortais supõem que os deuses nascem”), constituiria em si um acto insolente e impiedoso, a julgar pela seguinte constatação de Aristóteles (Rh. 2.23.18), a propósito da anterior afirmação de Xenófanes: ταῦτόν, ὅτι καὶ ἐξ ὧν συμβαίνει ταῦτά· οἷον Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε, “Então Xenófanes disse: há tanta impiedade em afirmar que os deuses nascem como em dizer que eles morrem. Na realidade, em ambos os casos, presume-se que em algum tempo eles não existiram”.

Acima de tudo, os deuses apresentam-se enquanto princípios eternos, não se resumindo a objectos materiais estilizados, como reporta Clemente

de Alexandria (4.51.6), já no âmbito de um credo monoteísta: ἡμῶν δὲ οὐχ ὕλης αἰσθητῆς αἰσθητόν, νοητόν δὲ τὸ ἄγαλμα ἐστίν. Νοητόν, οὐκ αἰσθητόν ἐστὶ [τὸ ἄγαλμα] ὁ θεός, ὁ μόνος ὄντως θεός, “No nosso ponto de vista, a imagem de Deus não é um objecto feito de matéria captada pelos sentidos, mas um objecto mental. Deus, isto é, o único deus verdadeiro, é captado não pelos sentidos, mas pela mente”.

Convirá, em todo o caso, no respeitante à Antiguidade Clássica, considerar o desenvolvimento físico dos deuses. Certo é que as divindades podem padecer de sofrimentos físicos, como o que Diomedes inflige a Cípria (*Il.* 5.336; cf. 5.528-529), donde se deduz que a sua essência comportaria igualmente um aspecto corpóreo, capaz de responder, através do sentimento de dor e do derrame do fluído correspondente ao sangue (o ἰκόρ), quando invadido/perfurado por um elemento material. Por conseguinte, importa também equacionar a sua morte. Neste sentido, a asserção de que os deuses não crescem nem envelhecem reveste-se, outrossim, de polémica.

Com efeito, se Atena surge como donzela¹³, já armada, da cabeça de Zeus; o próprio Crónida, nascido em Creta, teve uma infância¹⁴; e Eros, ora é considerado uma criança rebelde¹⁵, ora um jovem¹⁶, ora o mais antigo dos deuses¹⁷, isto a título meramente ilustrativo. Além disso, reconhece-se a algumas divindades a transição evolutiva proporcionada pelos rituais de iniciação, maioritariamente enquanto ἐρασταί de humanos, como Zeus/Ganimedes, ou Poseídon/Pélops, mas também na posição de ἐρόμενοι¹⁸. Prossequindo este raciocínio, também o exílio poderá ser entendido como uma morte temporária. Merece, pois, consideração, a este propósito, como exemplo, o desterro de Apolo na Tessália¹⁹. Também de Dioniso diz-se

¹³ Cf. HES. *Th.* 924

¹⁴ Cf. PAUS. 8.47: Οἰνὸν νύμφη παῖδα [...] Δία ἔχουσιν, “A ninfa Énoe, a segurar [...] Zeus criança”. Cf. *Il.* 5.431-442, 845-866.

¹⁵ Cf. MOSCH. fr.1.

¹⁶ Cf. APUL. *Met.* 4.28-35, 6.11-24.

¹⁷ Cf. PARM. fr. 13 Diels: Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων, “Primeiro dentre todos os deuses, gerou Eros”. Cf. LUC. *DDeor.* Ἐρωτος καὶ Διός: Σὺ παῖδιον ὁ Ἔρως, ὃς ἀρχαιότερος εἶ πολὺ Ἰαπετοῦ; “Tu, Eros, uma *criancinha*, tu que és muito mais velho do que Jápeto?”.

¹⁸ Num relacionamento ao abrigo de uma iniciação ritual pederástica, um elemento mais velho (ἐραστής) encaminhava e proporcionava a transição de um membro mais novo (ἐρόμενος), do estado/etapa infanto-juvenil, que abandonava e no qual deixava de existir e de estar integrado, até ressurgir como um indivíduo adulto, pronto a iniciar uma outra fase da sua vida. Cf. A. PERCY III, *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*, Campagne/ Urbana, University of Illinois Press, 1996.

¹⁹ Cf. B. SERGENT, *Homosexuality in Greek Myth*, London, The Athlone Press, 1987.

que é despedaçado pelos Titãs (OF 320.xi B) enquanto brincava. Contudo, recolhidos os membros do deus por Apolo e o coração por Atena, renascia assim, pela terceira vez, Dioniso – primeiramente existira enquanto Fanes, diversas vezes chamado Dioniso; depois enquanto Zagreu e, por fim, enquanto Dioniso.

Morte: um conceito em aberto

A morte deve resumir-se, pois, a uma mera transição espacial, de um local ou estado, para outro. *Mutatis mutandis*, uma situação similar ocorre durante vários episódios contemplados aquando da existência terrena do ser humano. Ponderem-se, então, fenómenos de pederastia; o casamento, enquanto cerimónia que atesta a transição da propriedade da noiva, que vê alterado o seu domicílio, a sua pertença, o seu estado e até o seu corpo. De modo similar, pela morte, a alma muda de localização espacial e passa a pertencer ao domínio de Plutão.

No caso humano, considerando a divisão platónica²⁰ do ser em corpo e alma, o primeiro afigura-se como um invólucro/clausura material perecível²¹ de uma alma imortal, que transmigra e reencarna sucessivamente, como pode ler-se (PL. *Men.* 81b): φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν – ὃ δὲ ἀποθνήσκειν καλοῦσι – τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε, “Dizem que a alma do homem é imortal e que, numa dada altura, chega ao seu fim, o que é chamado de morte, e noutra nasce novamente, mas nunca morre”. Em termos epicuristas, o óbito representa o final de toda a existência. Contudo, uma visão estoica, no seguimento de órficos e pitagóricos, assume a continuação da existência humana após a morte física. O núcleo psíquico sobrevive, mantendo as características antropomórficas reconhecidas nos cenários apresentados por Luciano (*DMort.* passim), assim como nas catábases de Ulisses e Eneias, no Hades, e também na ilha dos Bem-Aventurados. Embora se trate de espaços diferenciados, a tradição divaga, por vezes, quanto à identidade dos seus ocupantes. Caso notório é o de Aquiles, contemplado, após o seu óbito, ora no Hades²², ora Ilha dos

²⁰ Considerem-se, a propósito, W. BURKERT, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'*, *Hermes* 88, 159-77, 1960; A. UZDAVINYS, *The golden chain: an anthology of Pythagorean and Platonic philosophy*, World Wisdom, Inc., 2004; D. GALLOP, *Plato. Phaedo*, Oxford University Press, 1975, p. 89.

²¹ Cf. PL. *Cra.* 400c; *Phd.* 82e-83a.

²² Notem-se as visões de Aquiles, no Hades, em *Od.* 11.467: ἤλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος, “então chegou aí a alma do pelida Aquiles”; bem como em VERG. *Aen.* 6.58 *passim*.

Bem-Aventurados (μακάρων νᾶσος), onde chega a contrair matrimónio²³.

Pela distribuição dos locais no plano *post mortem*, a morte corresponde, também, a um momento de justiça relativamente aos actos terrenos. No Hades, os três filhos de Europa – Minos, Sarpédon e Radamanto²⁴ – encarregavam-se do processo, aludido por Píndaro (*O.* 2.57-9) nos seguintes termos: ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες | ποιναὶς ἔτισαν, τὰ δ' ἐν ταῦδε Διὸς ἀρχῆ | ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει, “que as almas incautas daqueles que faleceram na terra pagam imediatamente a sua falta; e pelos crimes cometidos neste reino de Zeus existe um juiz sob a terra”.

Vida: uma posse *non grata*

Pelo anteriormente exposto, importa distinguir entre vida e existência. Esta última assume-se como uma característica intrínseca dos seres humanos, a partir do instante em que são gerados, uma vez que preservam traços de personalidade e apenas perdem, ao fenecer, uma componente material adita à existência terrena, que pode identificar-se e apelidar-se de “vida”. Já esta corresponde, antes, a uma posse individual e, como tal, é passível de utilizar-se, de perder-se e de ser retirada a qualquer instante. Eis a constatação destes factos, contemplada no excerto de Cícero (*Tusc.* 1.42.100) que se segue:

[...] *cum Lacedaemonius quidam, cuius ne nomen quidem proditum est, mortem tantopere contempserit, ut, cum ad eam duceretur damnatus ab ephoris et esset uoltu hilari atque laeto dixissetque ei quidam inimicus: «contemnisne leges Lycurgi?», responderit: «ego uero illi maximam gratiam habeo, qui me ea poena multauerit, quam sine mutuatione et sine uersura possem dissoluere».*

[...] como existia um Lacedemónio (cujo nome nem sequer é conhecido) que tinha desdenhado tanto da morte que, depois de ter sido sentenciado pelos éforos, foi levado para a execução com um aspecto satisfeito e alegre, e um inimigo disse-lhe: “Tu fazes pouco das leis de Licurgo?” Ele respondeu: “Eu estou-lhe profundamente grato por me ter infligido uma pena que eu posso pagar sem ter de pedir emprestado a um amigo ou a um usurário”.

²³ Cf. Pi. *O.* 2.79. Note-se, de igual modo APOLLON. 4.811, 814-5, segundo o qual Hera revela a Tétis que εὔτ' ἂν ἐς Ἡλύσιον πεδίον τεὸς υἱὸς ἵκηται [...] χρειώ μιν κούρησ πόσιν ἔμμεναι Αἰήταο | Μηδείης, “quando o seu filho chegar aos Campos Elísios [...], está fadado a tornar-se esposo de Medeia, filha de Aetes”. Cf. F. SOLMSEN, *Achilles on the Islands of the Blessed: Pindar vs. Homer and Hesiod*, *AJP* 103.1, 19-24, 1982.

²⁴ Cf. HES. fr. 140-141 M.-W.

Teoricamente, ao contrário de qualquer outro bem, a vida humana não pode ser recuperada²⁵. Por outro lado, a morte traduz-se numa certeza, própria da humanidade, capaz de anular todas as diferenças, igualando ricos e pobres, poderosos e servos, corajosos e cobardes, não podendo evitar-se nem protelar-se *ad aeternum*, como refere uma γνώμη, “discurso sentencioso”, de um coro senequiano (*Phoen.* 152-3): *homini potest at nemo mortem*, “não há ninguém que não possa roubar a vida ao homem, mas ninguém a morte”, pois, conforme remata Luciano (*DDeor.* 15): ταῦτα γὰρ ἔδοξε τῇ Φύσει, πάντως ἀποθνήσκειν ἅπαντας, “é um decreto da Natureza que de toda a forma todos os homens morrem”.

Embora limitada, a vida humana resume-se a um período de sofrimento, contingência, em virtude da τύχη, “acaso”, e subjugação à impériosidade pré-estabelecida do lote de cada mortal (μοῖρα). O princípio surge nas palavras de Aquiles a Príamo (*Il.* 24.525-6): ὥς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι | ζῶειν ἀχνημένοις: αὐτοὶ δέ τ’ ἀκηδέες εἰσί, “os deuses teceram para os seres humanos que eles deveriam viver em sofrimento, mas eles próprios vivem livres de aflição”. A inveja, as discórdias, a luta, as batalhas, os assassinatos, uma velhice impotente, insociável, sem amigos²⁶ apresentam-se como desgraças (συμφοραί) que, juntamente com as doenças (νοῦσοι), fazem com que a vida humana, apesar de breve (βραχύς), pareça longa e suscite, em várias ocasiões, o desejo da morte, afinal um refúgio (καταφυγή) para a penosa vida, conforme refere Heródoto (7.46). Entendendo que os sofrimentos se abatem sobre a parcela material dos humanos, a morte constituiria, assim, um mecanismo de libertação, podendo-se recear tão só o momento e (ou) a forma do óbito, e não a morte em si mesma, donde a nota assaz positiva de Cícero (*Tusc.* 1.16): *non modo malum non esse, sed bonum etiam esse mortem*, “a morte não só não é um mal, como é até um bem”.

De facto, a morte poderia afigurar-se até como um anseio, como demonstra a Sibila de Cumas, que, perante Apolo, requerera uma vida tão longa como os grãos de areia que segurava na sua mão, esquecendo-se, porém, de solicitar juventude²⁷. Envelhecendo progressivamente, definharia

²⁵ Cf. *Il.* 9.406-9.

²⁶ Cf. S. *OC* 1231-32: φθόνος, στάσεις, ἔρις, μάχαι καὶ φόνοι; S. *OC* 1236-7: ἀκρατὲς ἀπροσόμιλον γῆρας ἄφιλον.

²⁷ Note-se, de modo similar, Éos, que solicitou a Zeus a imortalidade do seu apaixonado Títano, esquecendo-se, todavia, de pedir também a preservação da sua juventude. Cf. *h. Ven.* 220-222: Βῆ δ’ ἴμεν αἰτήσουσα κελαινεφέα Κρονίωνα, | ἀθάνατόν τ’ εἶναι καὶ ζῶειν ἤματα πάντα· | τῇ δὲ Ζεὺς ἐπένευσε καὶ ἐκρήνηεν ἐέλδωρ, “Ora, ela [Éos] foi pedir a Zeus de negras nuvens para que ele [Títano] fosse imortal e vivesse eternamente;

ao ponto de transformar-se numa cigarra, não lhe restando mais do que ter de suportar a dura velhice (Ov. *Met.* 14.101-53: *uenit aegra senectus | quae patienda diu est*). Justifica-se, deste modo, a asserção reportada por diversos autores, como Menandro (frg. 111 Körte): ὄν οἱ θεοὶ φιλοῦσι ἀποθνήσκει νέος, “morre jovem aquele de quem os deuses gostam”; Plauto (*Bac.* 816-7): *Quem di diligunt | adulescens moritur*, “Aquele que os deuses preferem morre na sua juventude”, entre outros. Contudo, os sofrimentos poderiam também perdurar para a eternidade, não se restringindo apenas à vida terrena, sob a forma de suplícios, como os que afligiram Tântalo, Sísifo, Ixíon, as Danaides.

O melhor seria, de facto, nunca nascer e, caso tal acontecesse, morrer o quanto antes, a julgar pela afirmação de Sófocles (*OC* 1225-7): μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῆ, | βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἦκει, | πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα, “não nascer é de tudo o melhor; mas quando o homem tiver visto a luz do dia, a segunda melhor coisa é, de longe, que, com a maior rapidez, retorne para o sítio de onde veio”. Não viessem, com o prosseguimento da vida, acumular-se as perdas, os sofrimentos e a *miséria das misérias* (κακὰ κακῶν). Assim, o nascimento não deveria julgar-se, nem tampouco comemorar-se como uma ocasião festiva.

Contornar a morte

Ora, a morte apresentava-se, assim, com um pendor negativo, que suscita o comentário de Aristóteles (*Rh.* 1398b29-30), face a uma constatação de Safo²⁸: ἦ ὥσπερ Σαπφῶ, ὅτι τὸ ἀποθνήσκειν κακόν: οἱ θεοὶ γὰρ οὕτω κεκρίκασιν: ἀπέθνησκον γὰρ ἄν, “Como afirma Safo, a morte é um mal; os deuses assim o decidiram. Pois se assim não fosse, também os deuses morreriam”. De facto, se a morte não fosse algo pernicioso e se tratasse antes de um bem, então os deuses, que possuem todos os bens, usufruiriam também desse e, como tal, seriam mortais. Todavia, verificasse o inverso e as divindades são, por essência, imortais. Logo, a morte terá, necessariamente, de constituir um mal. Além do mais, a raça humana tem consciência disso mesmo, já que, por norma, os homens não desejam morrer, e prefeririam ter uma vida mais modesta do que habitar no reino dos mortos, como afirma a alma de Aquiles a Ulisses (*Od.* 11.489-91): βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἔων θητεύεμεν ἄλλω, | ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίοςτος πολὺς εἶη, | ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν,

e Zeus acenou a sua cabeça ao pedido e cumpriu o seu desejo”.

²⁸ Cf. SAFO, fr. 201 Lobel-Page.

“Eu escolheria, assim eu vivesse na terra, ser serviçal de um homem de baixo estatuto social do que ser rei entre todos os mortos que faleceram”.

Restava ao ser humano contornar a sua perene caducidade e a corrosibilidade do fluxo temporal. Estimava-se a longevidade humana em cerca de setenta anos, a aceitar a seguinte afirmação de Heródoto (1.32.2): ἐς γὰρ ἑβδομήκοντα ἔτεα οὖρον τῆς ζῴης ἀνθρώπων προτίθημι, “Na realidade, estipulo o limite da vida humana em setenta anos”²⁹. Poder-se-ia, de toda a forma, recorrer ao dolo, obtendo a protelação do óbito, como sucedeu com Sísifo³⁰; ou fazer uso de uma capacidade psíquica – a memória, motivada por obras e (ou) feitos –, caso contrário, o anonimato corresponderia, esse sim, a uma verdadeira morte ou finitude integral, a julgar pelo subsequente apontamento de Safo (fr. 55 Lobel-Page):

Καθάνοισα δὲ κείσεια πότα, κωὺ **μναμοσύνα** σέθεν
ἔσσειε' οὔτε τότ' οὔτ' ὕστερον. οὐ γὰρ πεδέχεις βρόδοων
τῶν ἐκ Πιερίας ἀλλ' ἀφάνης κήν' Αἴδα δόμοις
φοιτάσεις πεδ' ἀμαύρων νέκυων ἐκπεποταμένα.

Quando morreres, há-de fazer sem que haja no futuro **memória** de ti, nem saudade. É que não tiveste parte nas rosas de Piéria. Invisível, andarás a esvoaçar no Hades, entre os mortos impotentes.

Interessava, então, cometer feitos dignos de louvor, que se apresentassem como *paradeigmata* (positivos ou negativos, já que também Medeia se conta na Ilha dos Bem-Aventurados), que lutassem pela τιμή, como referem, entre outros, Tirteu (fr. 10: τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα. ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἧ πατρίδι μαρνάμενον· “morrer é um bem para o bom homem que tomba entre os guerreiros, na

²⁹ Certos autores apresentam estimativas assaz distintas, certamente servindo-se de diferentes sistemas de medição de tempo. Cf. PLIN. *HN* 49 (48); 67-69. Notem-se, a título ilustrativo, os seguintes exemplos: em Parma, três pessoas alegaram ter 120 anos; duas, 130. Em Brixellum, haveria uma com 125; em Placentia, existiria um indivíduo com 130; em Faventia, uma mulher com 132; em Bononia, L. Terentius e, em Ariminum, M. Apolinus contariam ambos 140 anos, tal como M. Mucius (Felix). Nos arredores de Placentia, registavam-se seis indivíduos com 110 anos e quatro com 120. No que respeita às mulheres, Livia (consorte de Rutilius) transpôs os 96 anos; Státília os 99; a esposa de Cícero, Terentia, alcançou os 103 anos; Sámmla, os 110 anos, segundo Asconius Pedianus; Clódia, os 115. Luceia ainda representara com 100 anos de idade. Recordo ademais Plínio a informação avançada por Mutianos, que menciona a longevidade de alguns habitantes da região de Témpsi, que chegavam a viver por cerca de 150 anos.

³⁰ Cf. S. *OC* 1573 ss. Cf. E. SIMON, *The myth of Sisyphus: renaissance theories of human perfectibility*, Fairleigh Dickinson Univ. Press, 2007, p. 125; Y. BONNEFOY, W. DONIGER, *Greek and Egyptian mythologies*, University of Chicago Press, 1992, p. 106.

frente de batalha, a lutar pela sua pátria”) ou Simónides (fr. 121 Diehl):

Ἄσβεστον κλέος οἶδε φίλην περί πατρίδι θέντες
 κύνεον θανάτου ἀμφεβάλλοντο νέφος·
 οὐδέ τεθνάσι θανόντες, ἐπεὶ σφ' ἀρετὴ καθύπερθε
 κυδαίνουσ' ἀνάγει δῶματος ἐξ' Αἴδεω.

Rodeando-se na negra névoa da morte,
 Honraram a pátria querida com glória imperecível.
 Ainda que mortos, não morreram, já que o valor que aqui demonstravam
 fã-los-á retornar dos domínios do Hades.

A morte poderia, por conseguinte, apresentar-se como uma recompensa pelos feitos realizados, na sequência do valor (ἀρετή) dos guerreiros, ou não fossem μόροι γὰρ μέζονες μέζοντας μοίρας λαγχάνουσι, “as mais grandiosas mortes caber às mais honrosos destinos” (HERACLIT. fr. 96/D25). Eis, pois, o que relembra o seguinte epitáfio, em Plateias (SIM. fr. 118 Diehl):

Εἰ τό καλῶς θνήσκειν ἀρετῆς μέρος ἐστί μέγιστον,
 ἤμιν ἐκ πάντων τούτ' ἀπένειμε τύχη·
 Ἐλλάδι γὰρ σπεύδοντες ἐλευθερίην περιθεινάι
 κείμεθ' ἀγηράτω χρώμενοι εὐλογίῃ.

Se uma bela morte é o melhor tributo do valor,
 coube-nos, entre todos, essa sorte.
 Lutámos para coroar a Grécia com a liberdade.
 Agora jazemos aqui, com um mérito eterno.

Tratava-se de atingir a imortalidade, *post mortem*: ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐών γίγνεται ἀθάνατος, “mas, mesmo sob a terra, será imortal” (TYRT. fr. 9.32). Afinal, *mors aeterna*, “a morte é eterna” (LUCR. 1091) e, assim sendo, quicá o homem seja eterno, precisamente porque é mortal.

De toda a forma, quando questionados os heróis, nem sempre estes optavam pela longevidade³¹. Compreende-se, então, a escolha de Aquiles, ao apresentarem-se-lhe duas vias, a saber:

εἰ μὲν κ' αὔθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,
 ὤλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·
 εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
 ὤλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν
 ἔσσεται [...]

³¹ Note-se o esforço de Tétis para tentar compensar Aquiles. Designadamente, Tétis apela a Zeus para que honrasse (τίω) o seu filho, acrescentando a sua τιμή. Cf. *Iliada* 1.505: τίμησόν μοι υἱόν; 1.508: ἀλλὰ σύ πέρ μιν τίσων Ὀλύμπιε μητιέτα Ζεῦ; 1.510: υἱὸν ἐμόν τίσωσιν ὀφέλλωσίν τέ ἐ τιμή.

Se permanecer aqui e lutar contra a cidade dos Troianos, então o meu regresso está-me negado, mas a minha fama será imperecível; mas se retornar a casa, à minha cara terra natal, perdida então está a minha fama gloriosa, mas gozarei de uma longa vida. (*Il.* 9.412-16).

Aquiles optaria pela primeira alternativa.

Convinha, pois, que os humanos deixassem testemunhos da sua passagem (escritos, ou outras obras de arte, como pinturas, esculturas, para designar apenas algumas). Epitáfios (e.g. *C.E.* 7 Bücheler: CORNELIVS·LVCIVS·SCIPIO·BARBATVS·GNAIVOD·PATRE·PROGNATVS·FORTIS), inscrições (e.g. *ILS* 8561: *Manios med fhefhaked numasioi*, “Manio fez-me para Numério”), *graffiti* (e.g. *CIL* IV. 2195: HERMEROS HIC FVTVIT, “Hermero teve aqui relações [sexuais]”), epinícios (à semelhança das odes de Píndaro), bem como assinaturas (e.g. Berlin V.I. 4604: Α. ΕΡΓΟΤ[Ι]ΜΟΣ ΜΕΤΟΙ[Ι]ΕΞΕΝ Β. [ΚΛΙΤ]ΙΑΣ ΜΕΓΡΑΦΞΕΝ, “A. Ergotimos fez[-me] B. Kleitias pintou-me”³²) preservavam igualmente o nome e, conseqüentemente, a notícia da existência desses indivíduos, mesmo para além do seu desaparecimento físico.

Paradoxalmente, é na **materialidade** que o homem se depara com o fluir do tempo e a sua finitude, em termos somáticos. Todavia, é na materialidade dos corpos naturais que o rodeiam, em materiais como o barro, a rocha o pergaminho, o papiro, que poderá conseguir obter o seu alheamento do tempo e a sua perenidade imortal. Cientes do facto, diversos autores discursam a seu respeito. Salientem-se, pois, as palavras de Marcial (10.2.11-2): *At chartis nec furta nocent et saecula prosunt | solaque non norunt haec monumenta mori*, “Mas quanto aos escritos, nem os furtos os destroem, nem o passar dos séculos os consomem, e estes são os únicos monumentos capazes de resistir à morte”. No mesmo sentido, considerem-se também as de Horácio (*Carm.* 3.30.1-7):

*Exegi monumentum aere perennius
regalique situ pyramidum altius,
quod non imber edax, non Aquilo impotens
possit diruere aut innumerabilis
annorum series et fuga temporum.
Non omnis moriar multaque pars mei
uitabit Libitinam.*

³² Refere o lado A a identidade do oleiro, e o lado B a do pintor. O uso da assinatura (σφραγίς), ou selo autoral, começa a evidenciar-se sobretudo a partir da época arcaica da literatura grega, embora já haja sido empregue por Hesíodo (*Th.* 22), enquanto marca de individualismo. Teógnis (1.20), por seu turno, justifica o seu emprego, para: λήσει δ’ οὐπότε κλεπτόμενα, “evitar ser roubado por alguém”.

Ergui um monumento mais perene do que o bronze,
 e mais alto do que o régio lugar das pirâmides,
 que nem a chuva penetrante, nem a fúria do Áquilo
 conseguirão derrubar, tampouco o tempo
 ou a sequência dos anos e o passar dos tempos.
 Não perecerei na totalidade e uma grande parte de mim
 evitará a morte.

Em suma, também os humanos são eternos, ainda que apenas num plano distinto, após a libertação da sua componente material perecível. Porém, esta solução não seria do contento de todas as almas, como viria a reconhecer Aquiles, depois de morto: ἀγνοῶν τὸ δύστηνον ἐκείνο δοξάριον προετίμων τοῦ βίου νῦν δὲ συνίημι ἤδη ὡς ἐκείνη μὲν ἀνωφελής, “estimei a centelha da fama mais do que a vida; agora vejo que é inútil” (LUC. *DMort.* 26 [15]). A vida é de facto um bem salutar e digno de preservação. Até figuras divinas, como Polideuces, em pleno gozo da imortalidade, contrariamente a outros heróis (e.g. Aquiles), poderiam dividir a sua perenidade, no caso, com o seu irmão Castor³³, chegando mesmo, também por συμπάθεια, a solicitar a Zeus a libertação da imortalidade³⁴, solidarizando-se, assim, nas imposições afectas à sua condição mortal. Tratava-se de um acto de amor fraternal e de profundo altruísmo.

A inconstância da morte

O fenecimento constituía, de facto, uma necessidade (ἀνάγκη) apensa à condição humana, como denota o excerto odisseico subsequente (*Od.* 3.236-38): ἀλλ' ἦ τοι θάνατον μὲν ὁμοίον οὐδὲ θεοί περ | καὶ φίλω ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὅππότε κεν δὴ | μοῖρ' ὀλοή καθέλησι ταηλεγέος θανάτοιο, “Porém a morte é comum a todos e nem sequer os deuses podem afastá-la do homem, ainda que o amem, quando a *Moirá* funesta da morte vier prostrá-lo”. Contudo, esse preceito também não seria absolutamente taxativo. Apesar de a morte ser obrigatória para todos os seres humanos – incluindo os heróis, não obstante a natureza divina de um dos seus progenitores –, vislumbrava-se a possibilidade de Zeus, porventura, poder ultrapassar o designio das *Μοῖραι* e poupar vidas humanas (no caso patente em *Il.* 16.439-449, a vida do seu filho Sarpédon).

Notem-se, outrossim, exemplos de indivíduos que foram trazidos de novo à vida, como a filha de Esminteu, graças à comoção divina;

³³ Cf. *Od.* 11.300.

³⁴ Cf. *Pi. N.* 10.73-89.

Mémnon da Etiópia, após a sua morte por Aquiles, graças a Zeus; Perimele, lançada ao mar pelo pai, graças a Posídon. Menciona Aristófanês, na sua comédia *Rãs*, um episódio literário, mediante o qual Dioniso teria empreendido uma catábase para recuperar um dos três grandes tragediógrafos atenienses falecidos.

No mesmo sentido, destacam-se diversos casos de divinização, em especial de heróis, por parte dos seus progenitores divinos³⁵.

A morte apresentava-se como um garante de ordem, equilíbrio e salubridade mundana. Ademais, era um precursor da vida, já que, para existir vida é necessário que haja uma morte: a verdura cresce dos cadáveres; as folham mortas nutrem a terra; as criaturas necrófagas sobrevivem graças aos corpos sem vida; a semente tem de morrer para dar lugar a uma planta. Da mesma forma, o pai morre, deixando o filho, conforme se depreende a partir de Platão (*Symp.* 207d): τὸν αὐτὸν ἐκείνω λόγον ἢ θνητῆ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος, δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι αἰεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, “A natureza mortal procura sempre, o mais possível, tornar-se imortal. Apenas conseguirá de um modo, pela geração, pois pode sempre deixar atrás uma nova criatura, em vez da velha”. Assim se compreende a mortandade decorrente de guerras, cataclismos, pestes.

Estava estabelecido que *certo ueniunt ordine Parcae | nulli iusso cessare licet, | nulli scriptum proferre diem*, “As Parcas chegam no tempo certo: a ninguém é permitido cessar essa ordem, a ninguém é possível tardar o dia escrito” (SEN. *Her. F.* 188-90). Não obstante, Asclépio, filho de Apolo, seria punido com a morte numa pira fúnebre, após ter ressuscitado vários humanos, como Glauco, filho de Minos; Hipólito, filho de Teseu; Licurgo, filho de Pronax; Capaneu. Também Orfeu procuraria, no fim de contas em vão, trazer Eurídice de novo à vida³⁶.

Toda a tentativa de subversão dessa inevitabilidade ou da sua prorrogação implicava a submissão de vítimas substitutivas em rituais próprios

³⁵ Note-se, a título de exemplo, a prole de Tétis e do mortal Peleu. Apenas Aquiles sobreviveria a essas malogradas tentativas. Algumas fontes contemplam o mergulho nas águas do Estigo (FULG. 3.7; STAT. *Ach.* 1.269), ao passo que outras aludem ao emprego do fogo. Cf. APOLLOD. 3.13.6: ὡς δὲ ἐγέννησε Θέτις ἐκ Πηλέως βρέφος, ἀθάνατου θέλουσα ποιῆσαι τοῦτο, κρύφα Πηλέως εἰς τὸ πῦρ ἐγκρύβουσα τῆς νυκτὸς ἔφθειρεν ὃ ἦν αὐτῶ θνητὸν πατρῶον, μεθ' ἡμέραν δὲ ἔχριεν ἀμβροσίᾳ. Πηλεὺς δὲ ἐπιτηρήσας καὶ σπαίροντα τὸν παῖδα ἰδὼν ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἐβόησε, “Quando Tétis deu à luz uma criança, de Peleu, desejou torná-lo imortal e, sem o conhecimento de Peleu, costumava escondê-lo no fogo durante a noite, para que destruísse o elemento mortal que herdara do seu pai, mas, de dia, untava-o com ambrósia”. Cf. APOLLON. 4.869-72.

³⁶ Cf. E. *Alc.* 357-62.

para o efeito. Eis, neste sentido, sacrifícios de cariz propiciatório (*pars pro toto*); expiatório (e.g. Metíoque e Mnipe, para aplacar uma peste em Orcómeno); substitutivo. Considere-se, pois, a troca permitida pelas *Moirai* da morte imediata de Admeto, em troca de uma vítima substitutiva. Note-se, nesse sentido, a indicação de Eurípides (*Alc.* 10-4): Ἄδμητον Ἄιδην τὸν παραυτικὸν ἔκφυγεῖν, | ἄλλον διαλλάξαντα τοῖς κάτω νεκρόν, “Admeto poderia escapar à morte imediata, dando em troca um outro morto às profundezas”. O facto de não se apresentarem vítimas substitutivas acarretaria necessariamente um castigo para com aqueles que providenciassem tal feito.

Afinal, a morte dos deuses

No caso dos deuses, ainda que teoricamente imortais, o seu afastamento para o espaço mais profundo de todos – o Tártaro, como aconteceu, por exemplo, com Crono – corresponde, de certo modo, a uma morte. Logo, afinal os deuses também morrem. Disso mesmo dá conta, ademais, a nota iliádica de que “Ares teria morrido, não fosse a intervenção de Hermes” (*Il.* 5.388: ἀπόλοιτο Ἄρης ἄτος πολέμοιο).

Aliás, metaforicamente, toda a natureza experimenta uma continuidade de ciclos de morte/vida ou renascimento. Assim como a noite é a morte do dia; o sono (estado próximo da morte, ou não fossem “Υπνος, “Sono”, e Θάνατος, “Morte”, irmãos) é o contrário do estado de vigília; também o Outono e o Inverno se apresentam como a morte da Primavera e do Verão, conforme expõe o episódio do rapto de Perséfone por Plutão, com a sua subtração da terra e o seu encaminhamento para o reino do Hades.

Por conseguinte, a morte podia apresentar-se como uma mais-valia humana, vedada aos deuses, porquanto estes não tinham livre acesso a ela, por mais que desejassem, conforme se constata na afirmação de Plínio (*HN* 27), que seguidamente se expõe:

imperfectae uero in homine naturae praecipua solatia, ne deum quidem posse omnia – namque nec sibi potest motem consciscere, si uelit, quod homini dedit optimum in tantis uitae poenis, nec mortales aeternitate donare aut reuocare defunctos.

Mas a maior consolação para a imperfeição da natureza, no caso do homem, é que nem mesmo para a divindade todas as coisas são possíveis, pois não pode, ainda que queira, cometer suicídio, a maior bênção que a natureza consignou aos homens, entre todas as penas da vida; nem dar a eternidade aos mortais, nem recuperar os defuntos.

Pese embora o excerto anterior atestar as reservas impostas aos deuses tanto no usufruto como na gestão da morte humana, pelo que se referiu ao longo deste artigo, verifica-se que essas limitações podiam ser e de facto eram por vezes ultrapassadas. A única certeza era a de que, regra geral, as divindades não morriam, no sentido de se extinguirem na sua plenitude. Aquilo que era uma imposição e restrição humana, mas também uma benesse libertadora, quando desejado, tornava-se, nesse caso, numa carência das entidades celestiais.

De facto, assolado com dor, Quíron, ainda que imortal, solicita a morte a Zeus, mas, à semelhança do que ocorria face a qualquer humano, o pedido só é concedido porquanto Prometeu se oferece para ocupar o seu lugar, conforme denota Apolodoro (2.5.4): ἀνίατον δὲ ἔχων τὸ ἔλκος εἰς τὸ σπῆλαιον ἀπαλλάσσεται. κάκει τελευτῆσαι βουλόμενος, καὶ μὴ δυνάμενος ἐπεὶπερ ἄθάνατος ἦν, ἀντιδόντος Διὶ Προμηθέως αὐτὸν ἀντ' αὐτοῦ γενησόμενον ἄθάνατον, οὕτως ἀπέθανεν, “Mas, como a ferida era incurável, Quíron retirou-se para a gruta e aí desejou morrer, mas não podia, porque era imortal. Contudo, Prometeu ofereceu-se a Zeus para ser imortal no seu lugar e então Quíron morreu”.

Como atesta Heráclito, no excerto em epígrafe, é precisamente na morte humana que radica a mortalidade que conhece aos deuses, e não necessariamente no facto de estes morrerem ou de se extinguirem. E quem sabe se a vida é morte e a morte, por seu turno, pode ser reconhecida como vida? Talvez estejamos todos mortos, confinados dentro de nós, em vida, num túmulo de carne, que é o nosso corpo, qual sarcófago, conforme se depreende das palavras euripidianas (fr. 638 Nauck. Cf. PL. *Grg.* 492e): τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, | τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται, “Quem pode dizer se ‘vida’ é realmente morte, ou se ‘morte’ é na realidade vida?”.

TITLE. *Perpetual decay: rehearsal on the eternal transitoriness of human life.*

ABSTRACT. The present article is an analytical exercise about the concepts of ‘life’ and ‘death’, both in the divine and human spheres. For that purpose, some common ideas are deconstructed and productive doubts are promoted instead. Supported by several texts of Ancient writers, binomial pairs, such as divine immortality vs. human mortality; life/limited good vs. death/end/bad are questioned. Therefore, the conception of the divine superiority, based on its immortality, compared to the human race, is examined.

KEYWORDS. Life; death; sufferings; gods; humans; soul.