

CODEX

Revista discente de Estudos Clássicos

V.1, n.2



Mênade extática, com tirso e pantera. Prato ático de fundo branco do Pintor de Brigos. Século V a.C.
Munique, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek. © Ekdotike Athenon S.A.

<http://www.lettras.ufrj.br/proaera/revistas>

ISSN 2176-1779

CODEX – Revista discente de Estudos Clássicos

Equipe Editorial

Editores

Paulo Martins, USP
Henrique Fortuna Cairus, UFRJ
Julieta Alsina, UFRJ
Rafael Brunhara, USP

Comissão Editorial Docente

Ana Thereza Basilio Vieira, UFRJ
Anderson Zalewski Vargas, UFRGS
Breno Battistin Sebastiani, USP
Flávio Ribeiro de Oliveira, UNICAMP
João Angelo Oliva Neto, USP
João Batista Toledo Prado, UNESP
Roberto Bolzani Filho, USP
Tatiana Oliveira Ribeiro, UFRJ

Comissão Editorial Discente

Elaine Maia Machado, UFRJ, Brasil
Caroline Evangelista Lopes, USP
Patrícia Andréa Borges, USP

Conselho Consultivo

Adriano Machado Ribeiro, USP
Adriano Scatolin, USP
Nely Maria Pessanha, UFRJ
Agatha Pitombo Bacelar, (Doutoranda) EHESS-Paris
Anderson Zalewski Vargas, UFRGS
Breno Battistin Sebastiani, USP
Carolina de Melo Bomfim Araújo, UFRJ
Cláudio Aquati, UNESP
Elaine Cristine Sartorelli, USP
Fernando Brandão dos Santos, UNESP
Fernando José de Santoro Moreira, UFRJ
Jacyntho José Lins Brandão, UFMG
João Angelo Oliva Neto, USP
João Batista Toledo Prado, UNESP
Juliana Bastos Marques, UNIRIO
Leni Ribeiro Leite, UFES, Brasil
Marcos Martinho dos Santos, USP
Marly de Bari Matos, USP
Mary Macedo de Camargo Neves Lafer, USP
Pablo Schwartz Frydman, USP
Paula da Cunha Corrêa, USP
Paulo Martins, USP
Paulo Sérgio de Vasconcellos, UNICAMP
Roberto Bolzani Filho, USP
Trajano Augusto Ricca Vieira, UNICAMP

Sumário

Apresentação

Henrique Fortuna Cairus 4

Artigos

Leitura do poema II, 26 de Propércio

Rafael Sento-Sé Falcón 7

"O Díscolo" e o feminino

Helena de Negreiros Spinelli 16

A não-contradição é a medida de todas as coisas

Pedro Clemente Bessa Prado Lippmann 27

Categorias: questões acerca do esquema aristotélico frente a discussões modernas e contemporâneas

Bianca Tossato Andrade 53

A democracia entre guerra e paz: o riso amargo de Aristófanes

Fernanda Yazbek Rivitti 73

***Os Argonautas*, de Apolônio de Rodes, e a tradição literária**

Thais Evangelista de Assis Caldas 85

***Eneida*: o tempo eternamente presente**

Rosângela Santoro Souza Amato 105

Tiranía e pensamento político nas *Histórias* de Heródoto

Camila da Silva Condilo 126

Pégase d'Eleuthères: d'une légende de transmission tardive au mythe étiologique «*re-enacted*»

Agatha Pitombo Bacelar 145



Apresentação

Caro leitor, eis o segundo número de Codex - *Revista discente de Estudos Clássicos*. Sentimo-nos contentes em ver o projeto virar realidade e frutificar. A Codex - *Revista discente de Estudos Clássicos* ganhou muito rapidamente o apreço de docentes e discentes de Estudos Clássicos de todo Brasil. Os professores estimularam seus alunos e orientandos de Letras Clássicas, Filosofia, Arqueologia e História Antiga a enviarem textos relativos às suas pesquisas de Mestrado e Doutorado.

Rafael Sento-Sé Falcon, orientando do Professor João Angelo Oliva Neto (PPGLC-USP/VERVE-USP), convida-nos para um breve passeio pela poesia de Propércio, apresentando-nos ricos comentários acerca do Poema II, 26. Seus comentários enriquecem a discussão sobre uma questão que o próprio autor formula: "Cíntia seria (também) a personificação da lira properciana?".

Helena de Negreiros Spinelli, orientada pela Professora Adriane da Silva Duarte (PPGLC-USP/IAC-USP), proporciona uma leitura prazerosa acerca de um texto pouco estudado no Brasil, o *Díscolo*, de Menandro. A escolha do *corpus* já evidencia a importância de seu trabalho, mas, além disso, Helena Spinelli, nesse texto, dirige seu interesse à figuração do elemento feminino nessa comédia, procurando dados que caracterizem esse elemento como categoria.

O princípio da não-contradição em Aristóteles recebe de Pedro Lippmann, orientando do Professor Fernando Santoro (PPGF-UFRJ/OUSIA-UFRJ), uma bem argumentada explanação em que nos é apontado o contraste entre os tratamentos dados ao real por Aristóteles e por Protágoras. Ao fim temos um texto de

bela reflexão filosófica em que a reação ao modelo protagórico aparece como motor de um dos pontos cruciais do pensamento aristotélico.

O pensamento aristotélico é também o alvo das investigações de Bianca Tossato Andrade, orientanda do Professor Fernando Rodrigues (PPGF-UFRJ). Bianca tem por objetivo último, na verdade, a recepção das proposições do livro *Categorias*, de Aristóteles, pela filosofia moderna e contemporânea, mas, para isso, ela faz uma acurada exposição do que considera ser os pontos que dominarão essa recepção. Num contexto em que a temática das releituras e das representações da Antiguidade está em pauta, a pesquisa de Bianca Tossato Andrade passa a ser fundamental.

A comédia de Aristófanes volta à pauta de nossa *Codex*, com o artigo de Fernanda Yazbek Rivitti, fruto de um trabalho desenvolvido sob a orientação do Professor Daniel Rossi Nunes Lopes (PPGLC-USP). O texto de Fernanda trata do olhar de Aristófanes para a falibilidade das instituições democráticas durante a Guerra do Peloponeso. A partir da leitura d' *Os acarnenses* e *Os cavaleiros*, a autora mostra como os personagens cômicos encontram por solução para a crise daqueles tempos um tipo de paz "restrita".

Thais Evangelista de Assis Caldas, orientanda da Professora Nely Maria Pessanha (PPGLC-UFRJ/Proaera-UFRJ), que recentemente teve aprovada a sua Dissertação de Mestrado com a tradução comentada do Canto I d' *Os Argonautas*, de Apolônio de Rodes, apresenta-nos um estudo minucioso e esmerado das relações de seu texto com Homero, Hesíodo, Píndaro e Eurípides no que tange ao mito de Jasão e Medeia.

A memória, a prolepse, o rememoração funcionam como elementos estruturadores da *Eneida*. Eis o que nos mostra o sensível texto de Rosângela Santoro Sousa Amato, orientada pelos Professores João Ângelo Oliva Neto e Paulo Martins (PPGLC-USP/ VERVE e IAC -USP).

Em "Tirania e pensamento político nas Histórias de Heródoto", Camila da Silva Condilo, orientanda do Professor Norberto Guarinello (PPGHIS-USP/LEIR-USP),

numa aguda análise em que Heródoto é lido quase que às luzes de Tucídides, desenvolve a hipótese de que as narrativas dos percursos dos soberanos despóticos, reis e tiranos, bárbaros e gregos, refletem o pensamento político herodotiano.

A *Codex - Revista discente de Estudos Clássicos*, em seu segundo número, já tem muito para comemorar: tanto a qualidade dos textos que lhe são enviados, prova da qualidade das pesquisas brasileiras desenvolvidas na área e da qualidade da nova safra de pesquisadores, quanto a atenção recebida em forma de quantidade de acessos ao primeiro número.

No momento, a Comissão Editorial da *Codex - Revista discente de Estudos Clássicos* discute a demanda de publicação de artigos de discentes de doutorado. Discute-se, no momento, esse tema que indica mais claramente a repercussão do veículo. Aproveitemos, então, a leitura deste segundo número, enquanto se avizinha a chegada do terceiro.

Boa leitura!



Leitura do Poema II, 26 de Propércio

Rafael Sento-Sé Falcón
Graduação – USP

Orientador: Prof. Doutor João Angelo Oliva Neto (VERVE -USP)

Resumo

Breve tentativa de compreensão de um dos mais interessantes poemas do elegíaco latino Sexto Propércio. Pauta-se a leitura no recolhimento de recursos estilísticos pelos quais o poeta amplia a abrangência semântica da obra. Contudo, não se trata de propor uma interpretação para o poema, mas de fazer um apanhado de possibilidades.

Palavras-chave: Elegia; Literatura Latina; Propércio; naufrágio.

Readings on Propertius' Poem II, 26

Abstract

Brief comprehension attempt of one of the most interesting Latin elegiac poems of Sextus Propertius. The analysis of the poem is founded on a collection of stylistic features in which the poet broadens the semantic scope of his work. However, the aim of this paper is not to propose an interpretation of the poem, but present an outline of possibilities.

Keywords: Elegy; Latin Literature; Propertius; shipwreck.

I. Introdução

O amor possuía três grandes gêneros na Roma antiga: a lírica, a elegia e bucólica. A diferença mais enfatizada entre esses gêneros provavelmente é o caráter lacrimoso da poesia elegíaca, o que não significa meramente "triste". É que a elegia, embora ressalte dores e sofrimentos de amor, não fica privada de certa felicidade e mesmo de um estranho humor; pode-se dizer até que não é raro as tristes lágrimas serem causa de conforto e prazer.

Uma diferença mais concreta entre a elegia e os demais gêneros é o metro, o dístico elegíaco, que consiste de um hexâmetro e um pentâmetro dactílico (o segundo verso sendo chamado, com maior exatidão, um "hexâmetro duplamente cataléctico"). O primeiro é feito com seis pés dáctilos (sílabas longa-sílabas breves-sílabas breves), ao passo que o segundo é exatamente como o primeiro, exceto pela falta das duas breves no último pé de cada hemistíquio. Vemos então dois dáctilos, uma sílaba longa, mais dois dáctilos e uma sílaba longa.

Sexto Propércio foi um poeta romano do círculo de Mecenas, em que convivia com homens como Virgílio e Horácio. Sua poesia é musical e suave, própria para a recitação porque agradável aos ouvidos, tanto no som como no sentido. Não obstante, Propércio impressiona ainda mais por sua habilidade de usar uma palavra para expandir o sentido de outra. Por isso Ezra Pound considerou-o um mestre da logopeia, a “dança do intelecto entre as palavras”. Sendo poeta elegíaco, Propércio limou a forma do dístico rumo à perfeição, como se verá adiante.

II. Texto latino e tradução do poema

Vidi te in somnis fracta, mea vita, carina
Ionio lassas ducere rore manus,
et quaecumque in me fueras mentita fateri,
nec iam umore gravis tollere posse comas,
5 qualem purpureis agitatam fluctibus Hellen,
aurea quam molli tergo vexit ovis.
quam timui, ne forte tuum mare nomen haberet,
teque tua labens navita fleret aqua!
quae tum ego Neptuno, quae tum cum Castore fratri,
10 quaeque tibi excepi, iam dea, Leucothoë!
at tu vix primas extollens gurgite palmas
saepe meum nomen iam peritura vocas.
quod si forte tuos vidisset Glaucus ocellos,
esses Ionii facta puella maris,
15 et tibi ob invidiam Nereides increpitarent,
candida Nesaeae, caerulea Cymothoë.
sed tibi subsidio delphinum currere vidi,
qui, puto, Arioniam vexerat ante lyram.
iamque ego conabar summo me mittere saxo,
20 cum mihi discussit talia visa metus.

Eu te vi em sonhos, meu amor, num navio destruído, a mover as fracas mãos no líquido jônio, e a confessar todas as vezes que me enganaste; e sem poder levantar do fluido os pesados cabelos, tal como, agitada pelas ondas escuras, Hele, aquela que um carneiro dourado carregou sobre o dorso macio.

Como temi que o mar ganhasse, talvez, o teu nome, e que o marinheiro, singrando, derramasse o pranto sobre tuas águas! As providências que tomei a Netuno, e com o irmão Cástor, e todas que tomei a ti, ó Leucótoe, que agora és uma deusa!

Mas tu, erguendo com dificuldade as pontas dos dedos, prestes a perecer, chamas continuamente meu nome. Se talvez Glauco tivesse visto os teus olhinhos, terias sido transformada na menina do mar jônio, e as Nereidas, a branca Neseia, a cerúlea Cimótoe, censurar-te-iam por inveja.

Mas eu vi acorrer em teu auxílio um golfinho; aquele, acho, que antes carregara a lira de Aríon. E eu já estava tentando lançar-me de um alto rochedo, quando meu medo dissipou essas visões.

III. Breve comentário geral

O poema II, 26 de Propércio é, sob muitos aspectos, um dos mais vivos e profundos do autor. O gosto de Propércio pela imagem, e especificamente pela visual, salta aos olhos do leitor na primeira palavra: “vi” (*uidi*, v. 1). Assim é a parte introdutória do poema, em que se cria a atmosfera fundamental: a visão durante os sonhos, Cíntia naufragando, enfraquecida, e confessando seus crimes de amor.

O símile do verso 5 dá um salto da visão do naufrágio para os pensamentos do poeta a respeito da visão (entendendo-se por “poeta” aquele que diz “eu” no poema, ou seja, um construto). Comparando-se Cíntia a Hele, abrem-se portas para a poesia, que vem enriquecer com significado o suposto fato corriqueiro que é sonhar com um naufrágio: a analogia com Hele é o que permite que Propércio realize o belo eufemismo “que o mar tivesse o teu nome” (*tuum mare nomen haberet*, v. 7), para dizer “que morresses”. Hele, afinal, deu seu nome ao Helesponto, porque lá morreu afogada; Cíntia – que, não sendo figura mitológica, não daria nome a mar algum – é alçada a essa importância por um simples símile.

Quando o poeta diz, no verso 7, *quam timui*, transforma seus próprios sentimentos, no objeto do discurso; trata-se de transferir o interesse de Cíntia para o que *Propércio* sente e faz por Cíntia. Primeiro o temor, depois as providências tomadas a deuses que protegem os navegantes, tudo tem Propércio como sujeito, e não Cíntia. Esse movimento de *tu* para *ego* inverte-se no verso 11, que não por acaso começa com *at tu*, ou seja, uma conjunção adversativa e o pronome que marca a troca de sujeito.

Cíntia agoniza e chama o nome de Propércio, continuamente, depois de levantar com dificuldade as pontas dos dedos. O momento não dura muito: no verso 13, sutilmente, o poema desvia a nossa atenção para uma elucubração sobre o que aconteceria se Glauco tivesse visto os olhos da Cíntia suplicante. Cíntia teria sido transformada em “menina do mar jônio”, e criticada pelas Nereidas ciumentas. Essa digressão termina no verso 17, que começa com *sed tibi*: sistematicamente, Propércio marca o retorno à visão propriamente dita, usando outra conjunção adversativa seguida do mesmo pronome *tu*, embora em outro caso. No penúltimo dístico, o golfinho que salva Cíntia transforma-se em objeto de especulação de Propércio, que imagina tratar-se do mesmo golfinho responsável pelo salvamento do músico mítico Aríon. O último

dístico, começado com *iamque ego*, faz o poeta retornar como sujeito, que quase se lança de um rochedo.

IV. Alguns aspectos estruturais

Aproveita tecer comentários sobre certas curiosidades do poema em questão, sem, contudo, explorar as interpretações que suscitam. O uso de termos técnicos e de possíveis alusões, que sugerem leituras múltiplas, certamente interessa ao leitor de poesia antiga.

Interessante é verificar os termos pelos quais Propércio designa o mar jônio durante o poema: *ros* (v. 2), *umor* (v. 4), *mare* (v. 7) *aqua* (v. 8), nessa ordem. Os dois primeiros possuem, entre as acepções possíveis, a de “lágrimas”. A palavra *mare*, que é a mais exata para “mar”, só é usada no verso 7. Isso sem dúvidas traz à memória a expressão “bebedor de água” (*admoram fontibus ora*; Prop. 3,3,5), usada para designar o poeta elegíaco, em oposição ao “bebedor de vinho”, que é o lírico¹. Quando, no verso 8, as palavras *fleret* e *aqua* são colocadas lado a lado, a associação do mar ao pranto torna-se uma tentação. O elegíaco bebe água das lágrimas que chora, pois seu amor lhe traz sofrimento. As ambiguidades do poema 26, se consideradas intencionais, podem ativar uma chave de leitura que considere o mar como o próprio fundamento da elegia, isto é, o amor elegíaco propriamente dito. Assim sendo, o “naufrágio” de Cíntia passa a ser um mergulho no amor, do qual ela se impregna.

O uso de termos técnicos do gênero elegíaco também chama atenção. Os versos 4 e 6 do poema apresentam, respectivamente, o termo *grauis*, usado em geral para aludir

1 CONTE, Gian Biagio, “Genre Between Empiricism and Theory”, p.110, e nota 8; In CONTE, G. B. *Genres and Readers*. Baltimore / London: John Hopkins, 1994.

ao gênero elevado, e *mollis*, que se refere ao gênero médio. O primeiro adjetiva, no verso 4, os cabelos de Cíntia, que estão pesados por causa da umidade; mas a proximidade com a palavra *umore*, designando o mar, certamente gera alguma suspeita. Ademais, se os cabelos ficaram pesados, foi por causa da água; a própria água, então, pode ser entendida como fonte da *grauitas*.

O segundo caso, *mollis*, refere-se no verso 6 ao dorso do carneiro de ouro; interessante é que o carneiro deixou Hele cair, e a sugestão é que Cíntia, como Hele, caiu também de um dorso macio. O quiasma entre as expressões *umore grauis* e *molli tergore* (vv.4 e 6) seduz o leitor a procurar um sentido nisto. Se o mar for considerado o amor elegíaco, que é o carneiro? E qual a relação entre o carneiro, que deixa Cíntia cair, e o golfinho, que a salva? Ambos vêm acompanhados do verbo *veho*, “carregar”, primeiro no pretérito perfeito e depois no mais-que-perfeito. Considerando que o golfinho, aparentemente, é o mesmo que carregou Aríon, ele costuma salvar poetas. Mas Propércio não diz que o animal salvou Aríon, e sim a *lira Ariônia*. Isso poderia ser usado para provar que Cíntia é (também) uma personificação da *lira properciana*? Essas são perguntas úteis para formular uma interpretação não-literal do poema.

V. Conclusão: ironias de Propércio

Os dois últimos versos do poema 26 intrigam. Propércio estava prestes a lançar-se de uma rocha, para salvar Cíntia, supomos. Contudo, as visões que tivera são dissipadas pelo medo. Que medo é esse? O mesmo do verso 7, *timui*, em que se tratava de temer pela vida de Cíntia? É possível. O medo tornar-se-ia tão grande, que Propércio despertaria do sonho a tempo de perceber que era uma ilusão.

Contudo, é impossível não considerar que, com mais razão, o medo de morrer fez com que o poeta despertasse. Pois, já que ele vinha temendo pela vida de Cíntia desde o verso 7, por que isso não despertara antes? Ora, porque essa espécie de medo não desperta, antes torna o sonho mais real. O medo que faz acordar é o que se sente pela própria vida, e não pela dos outros.

Porém, se aceitamos essa perspectiva, não poderemos evitar imaginar o poeta covarde, com as pernas trêmulas, entreabrindo os olhos para medir a altura do rochedo de onde se lançará para salvar sua amada. Se isso não for ridículo o bastante, pensaremos também que esse amor que convive com o medo não é o mais nobre e puro; parece mesmo um pouco mesquinho e vicioso. Frustrante, na verdade. Como o dístico elegíaco, que começa prometendo epopeias, mas perde a força no segundo verso, assim é o poema 26, cujas tocantes cenas de amor dão lugar, no último verso, a uma confissão de fraqueza. A urbanidade de Propércio inclui, pelo que se vê, a capacidade de caçoar dos próprios *tópoi*, dando lugar a uma interpretação erudita e divertida do *decorum* elegíaco.

Bibliografia

ALLEN, A. "Sincerity and the Roman Elegists". In: *Classical Philology*, 15. Chicago: University of Chicago Press, 1950.

MARTINS, P. *Sexto Propércio - Monobiblos. Éthos, Verossimilhança e Fides no discurso elegíaco do século I a.C.* São Paulo: FFLCH / USP. 1996.

OLIVA NETO, J.A. “Os Amores de Ovídio e suas recusas”. In: *Letras Clássicas*, 4. p.347-51. São Paulo: Humanitas, 2000.

OVÍDIO. *Amores*. Milão: Bur, 1985.

PROPÉRCIO. *Elegies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

VEYNE, P. *A Elegia Erótica Romana*. São Paulo: Brasiliense, 1985.



Recebido em Agosto de 2009
Aprovado em Outubro de 2009



“O Díscolo” e o feminino¹

Helena de Negreiros Spinelli

Mestrado – USP

Orientadora: Profa. Doutora Adriane da Silva Duarte (GTA – USP)

Resumo

Este estudo apresenta de forma breve um panorama sobre as personagens femininas de *O Díscolo*, de Menandro, autor grego do século IV a.C. Partindo de um exame das personagens femininas na tragédia e na comédia antiga, percebemos que a comédia nova apresenta um retrato bastante fiel da mulher ateniense no que diz respeito aos diversos aspectos que envolvem a vida não apenas da cidadã, mas também da escrava.

Palavras-chave: Literatura Grega Antiga; Teatro; Comédia Nova; Menandro; *O Díscolo*.

“The Dyscolos” and the feminine

Abstract

This study presents a brief overview of the female characters of *The Dyscolos*, by Menander, Greek author from the fourth century B.C. Starting with the examination of the female characters in Tragedy and in Old Comedy, we notice that the New Comedy presents a fairly accurate portrait of Athenian women regarding various aspects involving not only the lives of citizens but also the slaves.

Keywords: Ancient Greek Literature; Theatre; New Comedy; Menander; *The Dyscolos*.

¹ Parte desse estudo foi apresentado no II Colóquio do Grupo de Pesquisa *Estudos sobre o Teatro Antigo* de 2008, na Faculdade de Letras da Universidade de São Paulo, FFLCH/USP.

Muito embora os papéis sociais femininos não tenham se alterado na passagem do século V para o IV a.C., o modo pelo qual a mulher é concebida no teatro passará por significativas mudanças. Na Atenas do século V a.C., existe a mulher que se sobressai no drama, tanto na tragédia quanto na comédia. Nas palavras de Foley (1981, p.133),

Elas falam por si, reivindicam uma vasta gama de inteligência, criticam sua situação, e influenciam os homens com sua retórica. Elas deixam o lar e até mesmo participam da esfera política que lhes é negada na vida real.²

Porém, como explica a autora, não se deve esquecer que essas situações extraordinárias devem-se aos enredos que retratam situações de crise familiar, e como as cenas interiores são algo raro, a mulher é trazida a público. E embora a mulher tenha um papel de destaque nessas situações, ela não deixa de ser advertida por ultrapassar o limite do socialmente aceito, ora sendo instada a permanecer em seu lugar (*Eur. Pho.* 88ss., 193ss, ou *Electra* 341ss.), ora sendo alvo da resistência masculina ante uma situação de confronto, como no caso da *Antígona*, de Sófocles (484-85).

No caso da tragédia, a mulher, em alguns casos, pagará por suas transgressões submetendo-se mais uma vez ao domínio masculino, como no caso da *Antígona*, que paga com a própria vida. Já na comédia, como no caso da *Lisístrata*, de Aristófanes, a mulher assumirá um papel masculino quando os homens mostram-se incapazes para resolver um problema que ameaça o *oikos*: a guerra desarmoniza o lar, logo as mulheres agem, e uma vez solucionado o conflito, elas retornam, pacificamente, a suas casas e reassumem seus papéis sociais.

³ "They speak for themselves, lay claim to a wide-range intelligence, criticize their lot, and influence men with their rhetoric. They leave the household and even take action in the political sphere denied to them in life".

No caso da comédia nova, por outro lado, o que se observa é uma tentativa mais fiel no tratamento da imagem feminina, pois uma vez que as evidências provenientes da oratória dão provas da fidelidade deste tipo de comédia à lei Ática, as situações retratadas nos seus enredos podem ser tomadas como representativas da sociedade no que diz respeito ao tratamento do status civil da mulher bem como no que tange às leis que versam sobre o casamento e o divórcio.

Desse modo, as mulheres não desempenharão grandes papéis na comédia, exceto pela cortesã e pela concubina, as quais não se aplicam as mesmas regras que se destinam as cidadãs. Ao contrário destas últimas, a concubina e a cortesã são independentes e livres para escolher e mesmo abandonar seus parceiros. Porém, deve-se notar que esses dois papéis femininos, segundo David Konstan (Konstan, 1996), apresentam aspectos diferenciados que influenciam diretamente na sua caracterização na comédia: enquanto os papéis de cortesã e esposa opõem-se diametralmente, o da concubina encontra-se entre estes dois extremos.

De acordo com o que é apresentado na comédia nova, a cortesã não é uma cidadã, e portanto não se encontra apta ao casamento, dispondo de vários parceiros, com os quais estabelece uma relação unicamente comercial a despeito de qualquer afeição que venha a existir. Em oposição a ela há a esposa, que deve ser casta para assegurar a legitimidade dos filhos e totalmente desprovida de vontade, figurando como mero objeto que é transferido a outrem, no caso o marido, como em uma transação comercial. Confinada ao lar, a mulher tem como função primordial gerar herdeiros para seu marido ou ainda para seu próprio pai, caso este venha a falecer sem deixar um herdeiro homem para suas propriedades. Sendo assim, o confinamento ao interior do lar assegura a legitimidade desses herdeiros sem que nenhuma dúvida seja lançada sobre sua reputação. Mas embora não participe da vida política, reservada apenas aos homens, a mulher participa ativamente da vida religiosa da cidade, atuando em funerais, casamentos e ainda em diversos festivais, tanto públicos quanto privados.

Já a concubina, assim como a cortesã, não desfruta do status de cidadã, mas a sua relação com seu parceiro não tem aspecto comercial, podendo freqüentemente ser exclusiva e duradoura. Konstan (Konstan, 1996) aponta que tal como a esposa, a concubina participa do lar, sendo que todos os recursos materiais que advém desta relação não são vistos como lucro, mas sim como bens compartilhados.

Sendo assim, dado seu caráter ambíguo, situado entre o papel de esposa e de cortesã, a concubina será representada de maneira bastante flexível na comédia nova, apresentando até mesmo passível de tornar-se apta ao casamento, sobretudo quando ela apresenta todas as virtudes que uma esposa deve possuir: ela é “casta” (tem envolvimento apenas com um único parceiro), demonstra afeição e não tem interesses pecuniários. Neste caso, a comédia se encarregará de derrubar todos os obstáculos que impedem a união matrimonial através da *anagnōrīsis* (reconhecimento), na qual se revelará que a moça, na verdade, é uma cidadã.

Com relação ao *Díscolo*, muito embora a presença feminina em cena seja bastante reduzida, o elemento feminino apresenta-se proporcionando este quadro bastante fiel do status social da mulher, pois muito embora a questão da misantropia de Cnêmon seja central à comédia, não apenas o desejo de Sótrato por um casamento, mas também o ritual de sacrifício na gruta de Pã propicia o contato com este universo. Entre as personagens da peça, as únicas a apresentarem falas são a menina, filha de Cnêmon e a escrava Simica. Porém, no decorrer da peça, personagens secundárias aparecem, e apesar de seu silêncio, são também representativas deste mesmo universo.

Primeiramente, chama a atenção o fato não somente da menina, mas também de sua mãe e da mãe de Sótrato, essas duas últimas, personagens secundárias, não possuem um nome próprio, sendo designadas apenas por suas atribuições. Todas as três são cidadãs atenienses, e não apresentar um nome próprio pode ser tomado como um indicativo desse status, pois como aponta Helene Foley (1981), os indícios históricos mostram que à

cidadã respeitável não são feitas referências, quer às suas qualidades, quer aos seus defeitos, como verificado na oração fúnebre proferida por Péricles (*Tuc.* 2.45)³:

εἰ δέ με δεῖ καὶ γυναικείας τι ἀρετῆς, ὅσαι νῦν ἐν χηρεία ἔσονται, μνησθῆναι, βραχεία παραινέσει ἅπαν σημανῶ. τῆς τε γὰρ ὑπαρχούσης φύσεως μὴ χείροσι γενέσθαι ὑμῖν μεγάλη ἡ δόξα καὶ ἥς ἂν ἐπ' ἐλάχιστον ἀρετῆς πέρι ἢ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ἦ.

Se tenho que falar também das virtudes femininas, dirigindo-me às mulheres agora viúvas, resumirei tudo num breve conselho: será grande a vossa glória se vos mantiverdes fiéis à vossa própria natureza, e grande também será a glória daquelas de quem menos se falar, seja pelas virtudes, seja pelos defeitos.

Além disso, nos tribunais eram referidas apenas por meio do nome do pai ou do marido (filha de, esposa de), sendo que neste caso, seus nomes eram apenas citados se o orador quisesse lançar algum tipo de suspeita sobre sua reputação. Além disso, David Schaps (Schaps, 1977) atenta para o fato de a mulher estar relacionada com os assuntos da casa, e por isso não ter um lugar fora do seio de sua família. Segundo o autor, a mulher por si só não era digna de respeito, mas era por ser mãe, filha ou esposa de alguém que devia ser tratada de maneira respeitosa. Sendo uma mulher honrada, os jurados não a reconheceriam por si, mas através dos responsáveis por ela – seu pai, marido ou filho.

³TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Hélio Jaguaribe; trad. Mário da Gama Kury. Brasília. Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

Não há como saber ao certo se Menandro suprime os nomes dessas personagens por tais motivos, mas é bastante plausível supor que por meio deste artifício ele visasse enfatizar que essas mulheres são cidadãs tão respeitáveis que sobre elas não se deve dizer nada, nem mesmo seus nomes. Tal hipótese encontra respaldo ao se observar que as escravas Simica e Plangon, recebem nomes, pois visto que não são cidadãs, a elas é dispensado outro tipo de tratamento, já que não há necessidade de proteger suas reputações. E tudo isso fica mais visível ao se comparar a frequência com a qual a escrava Simica aparece em cena em relação às demais mulheres, transitando livremente entre o espaço público e o espaço privado.

Essa preocupação do autor, acerca das atribuições femininas de acordo com o status civil de cada uma, pode ser observada ao longo da comédia, bem como a ocorrência de admoestações a respeito das transgressões que podem vir a manchar a reputação da cidadã.

A filha de Cnêmon é uma menina livre, uma cidadã, e portanto apta ao casamento para produzir filhos legítimos. Contudo, a despeito de seu status, ela não se encontra confinada exclusivamente ao lar, mas auxilia ao pai e à escrava nos serviços da lavoura e da casa, pois muito embora a divisão do trabalho se dê segundo o gênero desde a épica homérica, segundo a qual trabalhos externos e agricultura caracterizam-se como tarefas masculinas, enquanto as tarefas domésticas, sobretudo a produção têxtil, caracterizam-se como tarefas femininas, é bastante provável que apenas uma pequena parte das mulheres se encontrasse confinada ao lar, já que a maior parte da população vivia no nível da subsistência. Segundo Walter Scheidel (1995), não menos que dois terços da população dedicavam-se à agricultura, e a participação da força de trabalho feminina dava-se em função da disponibilidade da mão de obra escrava, bem como da utilização de implementos agrícolas. Ainda de acordo com o autor, supõe-se inclusive que as mulheres tivessem maior participação nas lavouras que empregavam a enxada ao invés do arado, que exigia maior força física.

O primeiro encontro entre a menina e Sóstrato não é representado em cena, mas é relatado por Pã no prólogo. Neste encontro não há indício da ocorrência de um diálogo entre os dois, porém Sóstrato reconhece se tratar de uma cidadã, o que o faz enviar imediatamente um mensageiro ao pai da moça para tratar do casamento. Não fica claro como ele percebe que a moça é livre, uma vez que as exatas circunstâncias do encontro são desconhecidas.

A primeira interação entre as duas personagens só se dá entre os versos 189 a 212, quando a moça sai de casa para buscar água. Existe um poço dentro da propriedade de seu pai, mas como a escrava deixa o balde cair lá dentro, faz-se necessário buscar água na gruta do deus. Ao ver a moça, Sóstrato prontamente se oferece para ajudá-la com a água. Ela aceita, mas consciente das restrições que a ela se aplicam em virtude de seu status, a menina sabe que não pode sair de casa, e expressa seu medo quanto a ser pega em público, sobretudo por estar desacompanhada.

Daos, o escravo de Górgias, observa ocultamente o encontro e recai justamente sobre tal questão expressando sua preocupação quanto à moça encontrar-se sozinha em um lugar remoto sendo servida por um jovem que ele toma por oportunista. Como se sabe, a desonra da moça implicaria na desonra da família, como expressa Górgias em 243 a 246, pois o simples fato de ser vista na companhia de um desconhecido poderia lançar dúvidas sobre sua reputação.

Ao ser alertado por Daos sobre o que se passa, Górgias, o meio irmão da moça, vai ao encontro de Sóstrato para adverti-lo, e ao vê-lo, imediatamente reconhece se tratar de um sujeito da cidade por causa de suas roupas, e tendo em vista a má reputação que o ambiente urbano possui, por representar a luxúria e a frivolidade, em oposição ao campo, reduto da moralidade séria, o rapaz o toma por um criminoso. Porém, após conversar com Sóstrato, tudo é esclarecido, e Górgias, sabendo das reais intenções do jovem passa a ajudá-lo na tarefa de falar com o pai da moça.

O contraste entre o trabalho e a ociosidade advinda do luxo também se reflete no comportamento feminino, o que permite um olhar sobre as diferenças entre classes sociais distintas e seus respectivos valores. Como se sabe, as mulheres viviam uma vida de isolamento, confinadas ao interior da casa, e, portanto, o trabalho feminino apresentava-se como algo degradante e embaraçoso, mas aceitável apenas em situações excepcionais determinadas pela pobreza. A filha de Cnêmon e a mãe de Górgias desempenham tarefas domésticas e, no caso da primeira, também tarefas do campo, uma vez que a manutenção da mão de obra escrava provavelmente se apresentava como algo bastante dispendioso e fora do alcance da família, agregando-se a isso a misantropia de Cnêmon. Já no caso das mulheres provenientes das classes mais altas, o trabalho é evidentemente algo desnecessário, permitindo que elas se voltem para outras atividades, mas embora essas mulheres sejam retratadas com a mesma dignidade conferida à mulher campesina, dispor de infindáveis recursos implicará em um olhar diferenciado e crítico do autor no que diz respeito a seus hábitos e valores.

A mãe de Sótrato é uma rica senhora da cidade, que durante o desenvolvimento da trama encontra-se na gruta de Pã a sacrificar para este deus. O motivo do sacrifício é um sonho que teve no qual seu filho, preso em grilhões por Pã, cava um terreno próximo daquele local. Logo, ela sacrifica com a intenção de afastar tal ameaça, demonstrando um profundo desprezo pelo trabalho, sem saber que na realidade isso já está acontecendo, pois é o deus o responsável pela paixão do jovem rapaz, uma vez que em virtude da devoção da filha de Cnêmon às ninfas ela recebe uma atenção especial que se manifesta na forma do apaixonado.

Mas apesar da mãe do rapaz agir de acordo com suas prerrogativas, as quais lhe conferem o direito de atuar no âmbito religioso, nota-se uma falta de comedimento envolvendo o ritual de sacrifício que é expressa na fala das personagens que se encontram próximas a ela e que participam de seu cotidiano. O primeiro testemunho é dado por seu próprio filho nos versos 260 a 263:

μέλλουσα δ' ἢ μήτηρ θεῶν θύειν τινί 260
οὐκ οἶδ' ὅτῳ - ποεῖ δὲ τοῦθ' ὅσημέραι,
περιέρχεται θύουσα τὸν δῆμον κύκλῳ
ἅπαντ"

mas mamãe estava prestes a sacrificar para não sei 260
qual deus – ela faz isso todo dia:
percorre a cidade toda
sacrificando.

Mais à frente, entre os versos 402 a 404, o escravo Getas entra em cena, carregado de uma quantidade exagerada de utensílios para o sacrifício, reclamando das mulheres por ter que fazer esse tipo de serviço:

τετάρων γὰρ φορ[τίον 402
ὄνων συνέδησαι αἰ κάκιστ' ἀπολο[ύμεναι
φέρειν γυναῖκές μοι.

A carga de quatro burros 402
as malditas mulheres amarraram
para eu carregar.

Esses dois indícios aludem à piedade exagerada não só da mãe de Sóstrato, mas também das demais mulheres que tomam parte nos rituais. E o excesso de superstição é bastante deplorado principalmente por aqueles que precisam carregar toda a parafernália necessária. Cnêmon, o pai da moça, também apresenta seu ponto de vista com relação ao

exagero que envolve os sacrifícios (447-453). Segundo o velho, esses rituais são feitos por causa do próprio adorador, e não por causa do deus. O verdadeiro gesto piedoso, segundo ele, caracteriza-se pelo simples oferecimento de incenso e bolo, e não pela grande quantidade de vítimas consumidas quase que inteiramente pelos participantes, que praticamente não deixam nada para o deus. E em oposição à opulência do ritual realizado pela senhora da cidade, há o gesto simples da menina do campo, que quando avistada por Sóstrato, pela primeira vez, leva apenas flores para presentear as ninfas.

Mas, por fim, esses dois mundos acabam convergindo, uma vez que Sóstrato consegue o casamento e ainda dá a mão de sua irmã Górgias, devendo-se atentar para a total ausência de qualquer expressão da vontade feminina. A comédia se encerra com a celebração das duas uniões da qual todos participam, inclusive o velho Cnêmon, convencido pelo escravo Getas e pelo cozinheiro Sícon.

Como a comédia nova volta-se para as vicissitudes da vida privada, nada mais natural que o retrato dos padrões da vida cotidiana, e é exatamente isso o que ocorre no *Díscolo* em relação às atribuições femininas de acordo com o status de cada mulher. Contudo, deve ser levado em conta o fato de esta ser uma comédia de caráter, o que significa que ao longo da ação dramática as personagens deparam-se com escolhas às quais reagem de modo a deixar transparecer suas disposições morais, o que talvez confira um maior peso à caracterização das personagens femininas, devido à necessidade de uma reputação sem pecha.

Bibliografia

FOLEY, H.P. The Conception of Women in Athenian Drama. In: FOLEY, H.P. *Reflections of Women in Antiquity*. New York: Gordon & Breach, 1981. p.127-167.

KONSTAN, David. The Young Concubine in Menandrian Comedy. In: *Theater and Society in the Classical World*. Edited by Ruth Scodel. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

MENANDER. *Dyscolos*. Edited by E.W. Handley, London, Methuen & CO LTD: 1965.

SCHAPS, David. The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names. *The Classical Quarterly*, N.S., vol.27, n.2, p.323-330, 1977.

SCHEIDEL, Walter. The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women's Life in the Ancient World (I). *Greece and Rome*, 2nd ser., vol. 42, n.2. p.202-217, 1995.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Hélio Jaguaribe; trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.



Recebido em Setembro de 2009
Aprovado em Novembro de 2009



A não-contradição é a medida de todas as coisas:
sobre a crítica de Aristóteles a Protágoras no Livro Γ da *Metafísica*

Pedro Clemente Bessa Prado Lippmann
Graduação - UFRJ
Orientador: Prof. Doutor Fernando Santoro (OUSIA -UFRJ)

Resumo

Neste trabalho, pretendo abordar alguns aspectos da polêmica de Aristóteles contra os opositores do princípio de não-contradição. Tendo em vista o posicionamento antagônico de Aristóteles perante as teses atribuídas a Protágoras, analisarei os argumentos apresentados pelo Estagirita nos capítulos cinco e seis do *livro gama* da *Metafísica*, inseridos em um contexto que se define pela meta de situar a não-contradição como fundamento ou princípio primeiro da ciência do ser enquanto ser.

Palavras-chave: não-contradição; homo mensura; ontologia; fenomenismo; relativismo.

The non-contradiction is the measure of all things: about Aristotle's critic to Protagoras in *Metaphysics* Γ

Abstract

In this work, I address some aspects of Aristotle's polemic against the opponents of the principle of non-contradiction. Given the antagonistic position towards the theories of Aristotle ascribed to Protagoras, I examine the arguments presented by the Stagirite in chapters 5 and 6 of Book Γ of *Metaphysics*, embedded in a context that places the non-contradiction as a foundation or first principle of the science of being qua being.

Keywords: non-contradiction; homo measured; ontology; phenomenism; relativism.

Alice was so astonished that she couldn't speak for a minute: it quite seemed to take her breath away. At length, as the Tiger-lily only went on waving about, she spoke again, in a timid voice - almost in a whisper. "And can *all* the flowers talk?"

"As well as *you* can," said the Tiger-lily. "And a great deal louder". (CARROL, Lewis. *Through the Looking-Glass*, p. 168)

O Livro *Γ da Metafísica* é marcado por uma notória polêmica em torno da instauração do princípio de não-contradição. Uma vez enunciado tal princípio, Aristóteles se empenhará em defendê-lo diante de uma multidão de supostos adversários, dentre os quais figura o notório sofista Protágoras. Os capítulos cinco e seis do Livro *Γ* apresentarão essa tentativa de substituir um princípio que põe o homem como critério do real e do verdadeiro por um outro que, ao estabelecer o fundamento de toda ontologia, fixa a não-contradição como medida da possibilidade de qualquer discurso.

A escolha de tornar a não-contradição o princípio mais fundamental de toda a *metafísica* reflete uma decisão essencial. Trata-se de definir o homem como um animal dotado de *lógos semantikós*, e que, nessa condição, diz algo que significa, algo de determinado. Essa determinação de sentido dependerá da vigência do princípio de não-contradição, que assumirá, assim, o caráter transcendental de condição de possibilidade de todo o discurso racional ou significativo. Recusá-lo importará em não dizer algo e,

para Aristóteles, aqueles que não dizem algo sequer falam, não são homens, mas se igualam aos vegetais.

Diante da imperatividade da não-contradição, os adversários terão de se converter ou então ser relegados à classe das plantas tagarelas¹. Mas a instauração do referido princípio não pode se dar por demonstração. Por ter a característica das evidências primeiras, ele não pode ser contestado sem auto-refutação, nem fundado sem petição de princípio.²

A defesa aristotélica desse princípio se baseará na diferença entre demonstração e refutação. Esta valerá como aquela na medida em que revelará que os que contestam o princípio de não-contradição o pressupõem. Para haver refutação, será requerida a presença de ao menos um oponente fictício, cujas teses serão supostas e que deverá se submeter à exigência mínima de querer significar algo para si e para outrem, de modo a satisfazer a condição de possibilidade de todo o discurso. Em face desses artifícios, a defesa de Aristóteles assumirá os traços de uma encenação dialética esquiva e astuta, de inspiração assaz sofística.

É nessa arena imaginária que Aristóteles simulará confrontar-se com as teses de um Protágoras igualmente fantasioso. Em seguida, examinar-se-ão os argumentos que o Estagirita usará para combatê-las, concentrados nos capítulos cinco e seis do Livro *Γ*.

A crítica a Protágoras

¹ 1006a 11-14.

² CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*, p.87.

Como indica o trecho inicial do quinto capítulo do *Livro Γ*, Aristóteles vê em Protágoras um dos principais opositores do princípio da não-contradição, pois associa claramente a *homo mensura* à negação desse princípio (1009a 6-14):

Provém da mesma opinião também o argumento de Protágoras, e é necessário que ambos semelhantemente ou sejam ou não sejam verdadeiros. Pois *se tudo aquilo que se reputa e aparece ser o caso é verdadeiro, é necessário que tudo seja ao mesmo tempo verdadeiro e falso* (pois muitos têm concepções contrárias entre si e consideram estar errados os que não têm as mesmas opiniões que eles próprios; por conseguinte, é necessário que o mesmo seja e não seja o caso) e, se isso é assim, é necessário que seja verdadeiro tudo aquilo que se reputa ser o caso (pois os que erram e os que dizem a verdade têm opiniões opostas entre si; *ora, se os entes são assim, todos hão de dizer a verdade*).³

A passagem acima indica que Aristóteles parece crer que a doutrina de Protágoras e a negação do princípio de não-contradição derivam uma da outra. Aristóteles insinua que, de acordo com a tese fenomenista de Protágoras, as opiniões seriam todas verdadeiras⁴. Como as opiniões divergem umas das outras, os elementos contraditórios teriam de ser simultaneamente verdadeiros (já que opiniões contrárias seriam igualmente verdadeiras) o que viola o princípio de não-contradição. Assim, a negação extrema desse princípio ("*é necessário que tudo seja ao mesmo tempo verdadeiro e falso*") é tida, pelo Estagirita, como consequência da posição de Protágoras

³ Grifo *nosso*. Todas as citações diretas do texto de Aristóteles se referem à edição de Lucas Angoni, especificada na bibliografia.

⁴ Entende-se por fenomenismo a posição metafísica segundo a qual todas as aparências - bem como todas as crenças - são verdadeiras. Esta posição está presente na seguinte passagem, acima citada: "*(...) tudo aquilo que se reputa e aparece ser o caso é verdadeiro (...)*". Para uma caracterização pormenorizada do relativismo e do fenomenismo atribuídos por Aristóteles a Protágoras, cf. POLITIS, Vasilis. *Aristotle and the metaphysics*, pp. 156-187.

(*"tudo o que se reputa e aparece ser o caso é verdadeiro"*). Convém observar que, *stricto sensu*, a justificativa apresentada por Aristóteles é insuficiente. Para que a tese de Protágoras acarretasse a necessidade da mencionada conclusão, não bastaria que muitos tivessem concepções contrárias entre si, mas seria preciso que, para toda crença ou concepção existente, houvesse pelo menos alguém que a adotasse e pelo menos alguém que a rejeitasse. Logo, a justificativa mencionada por Aristóteles só dá ensejo a uma negação mais branda do princípio de não-contradição, embora esta já seja suficiente para colocar Protágoras ao lado daqueles que o rejeitam⁵. Assim, por meio desse raciocínio, o Estagirita expôs como a rejeição do princípio de não-contradição pode derivar da doutrina protagórica.

Para mostrar que o contrário também é possível, isto é, que partindo-se da negação do princípio de não-contradição, chega-se à tese de Protágoras, basta considerar que, uma vez rejeitado o referido princípio, terá razão seja quem negar, seja quem afirmar algo. Como tudo é e não é, todas as crenças ou opiniões se tornam verdadeiras.

A tese de Protágoras e a afirmação de que os contraditórios podem ser verdadeiros juntos estão mutuamente implicadas. Sendo assim, sustentam-se ou destroem-se, respectivamente, caso se negue ou afirme o princípio de não-contradição *ou* caso se afirme ou negue a posição fenomenista. Tendo em vista a impossibilidade de se demonstrar por via direta o princípio de não-contradição, Aristóteles buscará confirmá-lo indiretamente indicando os problemas da posição de Protágoras.

⁵ Esta observação, proveniente da análise lógica modal dos argumentos aristotélicos, encontra-se presente nos comentários de Christopher Kirwan à sua tradução do *Livro Γ*. Cf. ARISTOTLE. *Metaphysics: books gamma, delta and epsilon*, p. 106.

Antes de analisar esses argumentos, deve-se mencionar uma importante distinção traçada por Aristóteles⁶. Ele distingue entre (i) os que carecem de persuasão, que devem ser convencidos pela exposição dos problemas de seu pensamento, pois encontraram efetivas dificuldades ao investigarem a realidade; e (ii) os que carecem de força, *i.e.*, que devem ser refutados, pois negam o princípio de não-contradição por razões erísticas.

Em consonância com a classificação binária acima exposta, Aristóteles situa Protágoras no primeiro partido, com o intuito de expor o modo de pensar que originou as opiniões do sofista. Este modo de pensar estaria relacionado à experiência sensível. Mas não só Protágoras, como muitos outros – filósofos, sofistas e poetas – teriam sido levados a admitir a contradição por razões similares⁷. Aliás, são tantos e tão célebres aqueles que se equivocam sobre aquilo que deveria ser o princípio mais evidente de todos que se é levado a suspeitar da coerência de Aristóteles. Como bem o observa Barbara Cassin:

Ora, constata-se que ao longo do capítulo 5, após a instauração da refutação, vêm se situar ao lado dos adversários, além de Heráclito, depois Protágoras, ao mesmo tempo Anaxágoras, Demócrito, Empédocles e o próprio Parmênides, Homero, Crátilo: as maiores autoridades da física, da cosmologia, da filosofia, da poesia, “todos os que buscam e que mais amam a verdade” (5 1009b 34s.). A consequência disso é das mais penosas: “Como não teriam o direito de desencorajar-se, aqueles que se dedicam ao filosofar!” (37s.). A Grécia inteira constitui, assim, exceção, ignorante daquilo que todos, no entanto, sempre souberam.⁸

⁶ Cf. 1009a 15-21.

⁷ O que nega uma possível origem erística desse modo de pensar e confirma a inclusão daqueles que o representavam no primeiro grupo – o dos que carecem de persuasão (i).

⁸ CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*, p. 113.

Aristóteles escapa de tal inconsistência recorrendo à possibilidade do puro dizer separado do pensar: não há propriamente adversários da não-contradição, os que aparentam sê-lo somente o são da boca para fora. A estratégia subjacente às argumentações do Estagirita consiste em provar para seus oponentes que eles não sabem o que dizem, pois, se dissessem o que realmente pensam ou falassem como de fato agem, acabariam por concordar com ele.

Segundo Aristóteles, o modo de pensar que conduziu esses pensadores a equívocos (Protágoras aí incluído) teria como seu erro básico o excessivo papel conferido à sensibilidade⁹. Cabe, então, ao Estagirita argumentar contra aqueles que recorrem à experiência sensível para rejeitar o princípio da não-contradição. Para Aristóteles¹⁰, Protágoras estaria incluído entre eles na medida em que sua posição relativista e fenomenista consideraria a sensibilidade de cada indivíduo uma fonte da verdade de suas crenças e opiniões. Isto se deve ao raciocínio que se exporá a seguir. A posição fenomenista e relativista endossa a tese de que a realidade consiste naquilo que aparece ou se mostra a um sujeito. Se a realidade se compõe daquilo que se mostra ou aparece a alguém, é real toda a sensação, toda experiência sensível, ou seja, tudo aquilo que provém da sensibilidade. Se as crenças e opiniões se baseiam naquilo que aparece a um indivíduo, elas são verdadeiras, pois têm por base a realidade. Além disso, se a experiência sensível se revelar contraditória, dando origem a opiniões e crenças verdadeiras, ainda que divergentes, deve-se reconhecer que o princípio de não-contradição não se aplica a todos os entes. Ao argumentar contra as teses fenomenistas e relativistas, que parecem dar espaço à contradição, Aristóteles argumentará também contra Protágoras, na medida em que se considere esse sofista um dos representantes

⁹ Cf. 1009a22, 1009b13 e 1010a1.

¹⁰ Platão parece compartilhar de uma opinião similar. No *Teeteto*, nota-se que Sócrates não hesita em associar a posição relativista de Protágoras ao sensibilismo, o que se faz evidente em 151d-152e, quando a definição de conhecimento como sensação é atribuída ao referido sofista.

dessa posição. E, ao argumentar contra aqueles que se baseavam na experiência para rejeitar o princípio de não-contradição, Aristóteles, em alguns momentos, também se oporá a Protágoras, uma vez que as posições deste presumem alguma valorização da experiência sensível.

Ao traçar a genealogia das posições de seus adversários e lhes apontar os erros, Aristóteles formula um primeiro grupo de argumentações, cujos destinatários são alguns filósofos da natureza, como Anaxágoras e Demócrito. Estes teriam sido levados a negar o princípio de não-contradição quando perceberam, por experiência, que da mesma coisa em devir seguiam-se ambos os contrários. Somando esta constatação à idéia de que é impossível que algo seja gerado a partir do nada, eles foram levados a pensar que ambos os contrários coexistiam previamente naquela coisa que lhes deu origem. Para Aristóteles, esse tipo de raciocínio se deve a uma forma errônea de compreensão do devir. Para explicá-lo adequadamente, é preciso distinguir os dois modos pelos quais o ser e o não ser podem ser entendidos. O ser é (i) ser *em ato* ou (ii) *em potência*; o não-ser é (i) o *absoluto* não-ser ou (ii) o ser *em potencial*, que ainda não é ser em ato. Ora, de fato, do não-ser absoluto nada pode ser gerado. Porém, do não-ser como potência, algo pode vir a ser. Ademais, a mesma coisa nunca pode ser e não ser em ato, mas pode conter os contrários (isto é, qualidades contrárias) em potência¹¹. Assim, torna-se possível que do mesmo originem-se ambos os contrários, mas não ao mesmo tempo: a água é e não é fria em potência, mas pode vir a ser fria ou quente em ato, ainda que não ao mesmo tempo.

Para o Estagirita, a experiência sensível também poderia ter levado alguns à opinião (compartilhada por Protágoras) de que todas as aparências são verdadeiras. Ainda que as sensações possam se contradizer, elas parecem incorrigíveis. Se o mesmo

¹¹ “Pode-se ao mesmo tempo ter propriedades opostas por contrariedade potencialmente, mas não atualmente”. LUKASIEWICZ, Jan. *Sobre a lei da contradição em Aristóteles*, p. 15.

parece amargo a uns e doce a outros e, se o mesmo indivíduo nem sempre tem as mesmas impressões sensoriais da mesma coisa (pois o vinho que num momento parece saboroso, pode mais tarde parecer estragado¹²), qual o critério para estabelecer quem e quando se percebe verdadeira ou falsamente? Se as qualidades das coisas não se alterassem em relação a diferentes observadores ou às mudanças sofridas por um mesmo observador, seria possível alegar que este se enganou, ou seja, seria possível afirmar que nem todas as sensações são verdadeiras. Todavia, isto é incompatível com uma posição fenomenista e relativista, pois supor que as qualidades das coisas não se alteram em relação a diferentes observadores ou às mudanças sofridas por um mesmo observador significa reconhecer ao menos algum grau de independência da realidade em relação ao sujeito, ou seja, esposar alguma espécie de realismo. Esse realismo é defensável na medida em que se pressupõe que se possa saber qual é o grau de independência dos objetos da realidade em relação ao sujeito que os percebe. Contudo, se não for possível sabê-lo, o ceticismo surge como alternativa.

Conforme menciona Aristóteles, Demócrito teria sido levado à última posição por observar que as propriedades dos objetos se manifestam somente na presença daqueles que os percebem. Ainda que propriedades distintas reflitam diferentes interações entre os objetos e os órgãos dos sentidos, o conflito entre as aparências nos impediria de identificá-las: o que aparece de um modo para alguém pode aparecer do modo completamente diferente para outro. Se fosse assim, então "não seria evidente qual [dessas aparências] seria verdadeira ou falsa, pois estas em nada seriam mais verdadeiras do que aquelas, mas sim semelhantemente". Por isso, Demócrito teria afirmado que "ou nada é verdadeiro, ou ao menos não é evidente para nós"¹³.

¹² Aristóteles parece ter em mente dificuldades similares já mencionadas em um dos diálogos de Platão. Conferir, por exemplo: *Teeteto*, 154 b-c.

¹³ *CF* 1009b 9-12

Em meio a essa diversidade de posições, Protágoras fornece o conceito que permite unificar, em relação ao pensamento aristotélico, o conjunto do pensamento pré-socrático: o conceito de *phainómenon* ou fenômeno, aquilo que aparece. Conforme explica Barbara Cassin, “o *phainómenon* designa a apresentação do ente através da sensação (*aísthesis*) e tal presença é naturalmente verdadeira, desvelada, desveladora, e sem correção possível, a partir do momento em que se estabelece a equivalência entre pensamento e sensação”¹⁴.

É precisamente a pressuposição dessa equivalência que constitui o erro compartilhado pelos adversários. Aristóteles observa que o equívoco de identificar pensamento (*phrónesis*) com sensação (*aísthesis*) e alteração (*alloíosis*) foi o que os levou a afirmar ser necessariamente verdadeiro aquilo que se manifesta¹⁵. O Estagirita não detalha o tipo de raciocínio que seus predecessores teriam empregado¹⁶. Mas poderíamos, seguindo a sugestão de Kirwan, reconstruí-lo da seguinte forma¹⁷:

- i) Se alguém se encontra em um estado em que x aparece como F , então esse indivíduo percebe que x é F ;
- ii) Se (i), então x é F ;
- iii) se (i) e (ii), então x é como x aparece.

¹⁴ CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*, p. 117.

¹⁵ Como observa com perspicácia Barbara Cassin: “Aristóteles retoma assim, com extrema habilidade, sua primeira abordagem da sofística como sabedoria apenas aparente (2, 1004 b26): sabedoria aparente porque saber daquilo que aparece”. *Idem*.

¹⁶ Os predecessores formam uma lista bem abrangente, que inclui, além de Protágoras, Demócrito, Parmênides, Anaxágoras, o próprio Homero e os seguidores de Heráclito e Crátilo. Como observa Ross, Aristóteles não examina cuidadosamente a doutrina de seus antecessores e aparentemente reúne algumas citações isoladas sem situá-las em seu contexto de forma adequada. ARISTOTLE. *Metaphysics: a revised text with introd. and commentary by W. D. Ross*, p. 275.

¹⁷ Cf. ARISTOTLE. *Metaphysics: books gamma, delta and epsilon*, p. 107.

Para evitar a conclusão, basta que uma das premissas esteja errada, e este é obviamente o caso, como pensa o Estagirita. Ao atacar o fenomenismo, Aristóteles questionará principalmente a segunda premissa, de modo a distinguir aquilo que os objetos realmente são da maneira pela qual eles são percebidos.

Antes de argumentar contra Protágoras, cuja posição não diferencia os objetos do modo pelo qual eles são percebidos, Aristóteles critica Heráclito e aqueles que viam na mudança a que se submetem os objetos da experiência um indício de que a realidade seria contraditória. Ainda que reconheça a plausibilidade das teses de seus adversários em relação às coisas sensíveis, Aristóteles aponta que eles incorreram em erro ao julgar que a investigação dos entes se restringe a elas, o que lhes fez pensar que tudo estava sujeito à mudança. (Pode-se ler aqui, também, uma crítica a Protágoras, contanto que se entenda que este reduzia os objetos do conhecimento à sensação¹⁸). Além de se enganarem ao pensar que todos os entes se sujeitam à mudança, alguns adversários se equivocam também ao pensar, como Heráclito, que tudo flui, pois a corrupção e a geração pressupõem alguma permanência (1010a 17-21):

Pois aquilo que está perdendo possui algo do que está sendo perdido, e é necessário que já exista algo daquilo que está vindo a ser e, em geral, se algo está se corrompendo, algo haverá de resultar e, se algo está vindo a ser, é necessário haver aquilo a partir de que está vindo a ser e aquilo por obra de que está sendo gerado, e que isto não vá ao infinito.

A mudança seria explicada por uma interação que produziria as sensações, ação recíproca entre um observador e certos objetos. Aristóteles argumenta que, para que a mudança seja explicada adequadamente, é preciso que algo não se altere. Isto é

¹⁸ Esta tese é claramente atribuída por Platão a Protágoras, no diálogo *Teeteto* (151d-152a) .

incompatível com a teoria de Heráclito, uma vez que esta conduz à tese de que a mesma coisa pode permanecer sendo, mas se alterar em todos os seus aspectos. Se o mesmo objeto persiste ao longo do tempo, então ele precisa manter as mesmas propriedades essenciais, mas, se todos os seus aspectos se alteram, então nem mesmo essas propriedades poderiam ser mantidas.

Ademais, aqueles que admitem a contradição por causa do devir se equivocam. Não deveriam ser levados a professar a mudança incessante de toda a realidade, mas a preconizar sua radical imobilidade. Assim, se tudo fosse e não fosse, não poderia haver mudança, mas apenas imobilidade absoluta, pois Aristóteles argumenta que a mudança pressupõe uma alteração das propriedades, um vir a ter ou deixar de ter uma propriedade. Mas se tudo tem e não tem qualquer propriedade, como poderia sequer haver alteração?¹⁹

Assim, Aristóteles sustenta que mesmo uma coisa mutável apresenta algo que permanece constante ao longo de sua alteração. Ainda que haja mudanças qualitativas, como a geração e a corrupção²⁰, para que alguma coisa possa ser objeto de conhecimento, é preciso que uma qualidade não se altere: a sua forma.

Além disso, Aristóteles aconselha seus oponentes a ampliar seu conceito de ente, indicando que devem dirigir seu olhar para o restante do universo (1010a 29-30): "(...) apenas o lugar do sensível em volta de nós está incessantemente em corrupção e geração, mas ele por assim dizer nem sequer é uma parte do todo."

Aristóteles acreditava que os corpos das regiões celestes fossem inalteráveis, embora se movessem. Para ele, nem todo o universo estava sujeito à corrupção e à geração. Entre o sensível corruptível e o supra-sensível existiria o sensível incorruptível.

¹⁹1010a 34-37.

²⁰ Ross defende que as mudanças qualitativas às quais se refere o trecho "(1010a 23-24) devem ser entendidas como exemplos de corrupção e geração, mas não de alteração. ARISTOTLE. *Metaphysics: a revised text with introd. and commentary by W. D. Ross.*, p. 276.

E a parte sensível sujeita à corrupção e à geração constituiria apenas um fragmento do universo. Para além das coisas sensíveis, haveria as supra-sensíveis. Subtraída a toda forma de devir e de movimento, a substância supra-sensível seria absolutamente não-contraditória. Nesse sentido, existiria uma realidade absolutamente imóvel e sobre a qual não seria possível ter concepções contraditórias.

Aristóteles prossegue com sua crítica dirigindo-se então ao fenomenismo e ao relativismo de Protágoras (1010b 1-3):

A respeito da verdade, para provar que nem tudo o que aparece é verdadeiro, [sc. deve-se dizer] primeiramente que nem sequer a sensação é falsa, ao menos a do [objeto próprio], mas aquilo que não aparece não é o mesmo que a sensação.

Contra o argumento que sustenta que tudo o que aparece é verdadeiro porque a percepção é igualmente verdadeira, Aristóteles responde que nem tudo o que é imaginado é percebido e que nem toda percepção é verdadeira. Mesmo que os sentidos estivessem sempre certos ou não pudessem se equivocar sobre aquilo que é seu objeto próprio, ressalva-se que imaginar não seria o mesmo que sentir ou perceber. Em outras palavras, Aristóteles admite que seja verdadeiro que toda proposição sensível não se engane em relação ao objeto que lhe seja próprio, mas adverte que não se pode identificar a imaginação com a sensação/percepção, nem lhe atribuir a prerrogativa de inequivocabilidade. Além disso, Protágoras e seus seguidores demonstram na prática não acreditar nas dificuldades que pretendem suscitar teoricamente (pois ninguém toma os sonhos como realidade, por exemplo).

O autor da *Metafísica* ressalta também que nem todas as opiniões têm o mesmo valor, pois vale dizer que a opinião (prognóstica) de um médico não tem o mesmo valor

que a opinião de um leigo²¹. Observa-se nesta passagem²² um redimensionamento do princípio de Protágoras: nesse caso, ao menos, a verdade não é aquilo que (a)parece a um homem qualquer, mas só o que (a)parece a uma determinada pessoa – no exemplo, ao médico que conhece as causas da enfermidade e da saúde.

A contradição resultaria na indistinção entre as palavras e as coisas. Aristóteles interpreta tal indistinção do ponto de vista metafísico (associando-a à doutrina heraclitiana e, em última instância, à posição de Crátilo, referente à impossibilidade da linguagem) e do ponto de vista prático ou pragmático. Nesta última acepção, ele a toma por indiferença, remetendo-a ao campo do bom e do útil, precisamente o campo em que sofistas como Protágoras arrogavam sua primazia²³. Ora, questiona Aristóteles, aqueles que negam a não-contradição, se fossem coerentes, não deveriam ser indiferentes ao que é bom (de se fazer ou escolher) e ao que é útil? Sua conduta é um indício da inconsistência de sua posição. De que modo sofistas como Protágoras poderiam afirmar que professavam opiniões melhores e mais úteis, se tudo fosse ao mesmo tempo indistintamente bom e mau, útil e inútil?

Quanto às contradições que poderiam ser oriundas dos sentidos, Aristóteles declara que cada um deles é capaz de perceber certos objetos e que não se pode afirmar que se perceba algo com um sentido se este algo não for seu objeto próprio. (Ver cores com o olfato é impossível e disto não se segue que algo seja colorido e não-colorido). Ademais, em relação aos seus objetos próprios, um sentido jamais se contradiz quanto à natureza da qualidade que assinala. (A visão nunca nos diz que algo é vermelho e não vermelho, nem o paladar que algo é doce e não doce ao mesmo tempo). Não acreditamos que um sentido possa contradizer outro, pois confiamos mais naquilo que o

²¹ Cf. *Teeteto*, 178 c-d.

²² 1011b 11-13.

²³ Cf. *Teeteto*(166d-167d). Nesta passagem, Platão atribui a Protágoras a opinião de que o sofista é aquele que é capaz de julgar o que é bom e o que é útil.

paladar tem a dizer sobre os sabores do que naquilo que o olfato possa indicar sobre os mesmos, ainda que os dois sentidos sejam aparentados. Aduz-se ao argumento a constatação de que a experiência não nos dá exemplos nos quais um sentido se contradiga simultaneamente em relação a um mesmo objeto, nem mesmo casos em que um sentido o faça em diferentes momentos em relação a uma sensação presente. Ele apenas se contradiz em momentos diferentes e relativamente ao seu objeto. Assim, um vinho pode ser adocicado em um instante e não em outro, mas a “doçura” em si, como qualidade ou atributo que tudo aquilo que é doce deve possuir, não se altera, nem se torna seu oposto²⁴. O que sofre mudança é o vinho ou aquele que o prova.

Aristóteles continua sua crítica ao fenomenismo e ao relativismo (1010b 30–37):

Em geral, se houvesse apenas o sensível, nada haveria, não havendo os animados: pois, neste caso, não haveria sensação. No entanto, é certamente verdade que não haveria nem os sensíveis, nem as sensações (pois isso é uma afecção daquilo que sente); mas é impossível que, mesmo sem sensação, não existam também os subjacentes, que produzem a sensação. Pois certamente a sensação não é ela mesma de si mesma, mas há também algo distinto para além da sensação, o qual necessariamente é anterior à sensação; pois aquilo que move é por natureza anterior ao que é movido; e se eles enunciam-se um com relação ao outro, não menos.

A doutrina que reduz toda a realidade àquilo que é sensível resulta em um relativismo metafísico extremo, o qual se compromete com a hipótese de que, se não existisse um ser senciente, nada poderia sequer existir. Ora, se nos parece possível que as coisas sensíveis pudessem existir se não existisse nenhum ser senciente, então

²⁴ Barbara Cassin interpreta que a permanência da doçura a que se refere Aristóteles diz respeito à fixidez de seu significado – determinado e único. CASSIN, Barbara. *Op. cit.*, p. 119.

distinguimos a sensação, relativa ao ente sensível, de seu substrato (*hypokeímenon*), que lhe é independente. A sensação não é objeto de si mesma, *i.e.*, ela remete a algo que a causa e que lhe é ontologicamente anterior e independente. Em suma, Aristóteles afirma que aquilo que percebemos pelos nossos sentidos são objetos distintos das sensações, que os objetos percebidos causam nossas impressões sensíveis e que eles são essencialmente anteriores a elas.

Convém mencionar também que, para o Estagirita, os objetos precisam ser dotados de certas propriedades estáveis para que possamos explicar porque eles se tornam perceptíveis. Essas propriedades devem continuar existindo mesmo quando os objetos não são percebidos. A perspectiva fenomenista de Protágoras nega a existência dessas propriedades que seriam capazes de explicar a ocorrência da percepção.

A menção à existência de opiniões úteis ou mais relevantes do que outras dá ensejo a dúvidas sobre a possibilidade de se valorá-las diferentemente. É neste sentido que, no início do sexto capítulo, Aristóteles retoma a discussão sobre a fundamentação do critério de juízos, presente em perguntas como “quem é capaz de julgar o que é saudável?” ou “quem discernirá aquele que há de julgar corretamente cada coisa?”. O filósofo atribui-lhes o caráter de pseudoproblemas. Eles derivariam da postura daqueles que tentam apreender princípios por demonstração e que procuram fundamento naquilo em que não pode haver fundamento, tarefa impossível, pois o que não tem fundamento é por si mesmo evidente e não postula nenhuma demonstração. Como assinala Reale²⁵, Aristóteles defendia que a indemonstrabilidade dos princípios ou axiomas era uma condição necessária para que se pudesse levar a efeito qualquer demonstração. Para se “demonstrar” qualquer princípio ou axioma, deve-se recorrer a algum outro princípio, pois não se pode servir da consequência de um princípio para

²⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*, p. 181.

demonstrá-lo, sob pena de se incorrer em circularidade. E, para demonstrar este outro princípio, do qual o primeiro seria derivado, é preciso recorrer a um terceiro, pois cada demonstração de um princípio pressupõe o recurso a um outro ainda não demonstrado, o que leva qualquer tentativa de demonstração dessa espécie a um regresso infinito, inviabilizando-a de pronto. Por isso, qualquer demonstração pressupõe um ponto de partida. Tentar demonstrá-lo é fazê-lo recuar. Princípio fundamental da ciência do ser enquanto ser, o princípio de não-contradição, por seu próprio caráter axiomático, é indemonstrável²⁶. Requerer sua demonstração, segundo Aristóteles, é indício de pouca cultura ou falta de instrução²⁷. Os adversários genuínos podem facilmente ser convencidos disto. Aqueles que exigem ser refutados por um argumento direto pedem o impossível, pois eles se arrogam o privilégio da auto-contradição, que é em si mesmo auto-contraditório. Se os adversários escolhem uma posição que contradiz a si mesma, não é por meio de um ataque direto que se poderá convencê-los. Entretanto, é possível argumentar indiretamente contra os que negam o princípio de não-contradição, inclusive contra aqueles que se servem das teses de Protágoras.

²⁶ Isto, é claro, é o que Aristóteles pensava. Lukasiewicz adverte que o princípio de não-contradição não é o princípio superior de toda a demonstração, pois há leis lógicas que são mais fundamentais e seu poder de derivação não é tão grande quanto se pensa. “deve-se enfatizar que há princípios mais simples e “mais evidentes”, os quais podem ser tomados antes da lei de contradição como leis absolutamente últimas e indemonstráveis”. Como exemplo, Lukasiewicz menciona o princípio da identidade, que se traduz na seguinte proposição: a todo objeto pertence aquela propriedade que a ele pertence. Diferentemente do princípio de não-contradição, ele não requer em sua formulação o uso dos conceitos de negação e multiplicação lógica. Além disso, Lukasiewicz comenta que a lógica moderna mostrou que existem muitos princípios e teoremas que são independentes da lei de contradição. “O princípio da identidade, as leis fundamentais da simplificação e composição, o princípio da distribuição, as leis da tautologia e da absorção, entre outros, continuariam tranquilamente a existir mesmo se a lei da contradição não mais valesse”. LUKASIEWICZ, Jan. *Sobre a lei da contradição em Aristóteles*, p. 7 e p. 18.

²⁷ 1006A 5-7: “Mas, por falta de formação, alguns exigem que se demonstre também isso; pois é falta de formação não reconhecer de que itens é preciso procurar demonstração e de que itens não é preciso; (...)”.

Como destaca Reale²⁸, a crítica a Protágoras e àqueles que se servem de teses similares às dele prosseguirá, no sexto capítulo, com base em quatro argumentos:

- i. Os que sustentam que tudo o que aparece é verdadeiro são forçados a eliminar a possibilidade da existência de algo por si e em si, de modo a tornar relativas todas as coisas existentes. (1011a 17-20)
- ii. Mesmo que se admita a relatividade de todas as coisas, não se é levado à rejeição do princípio de não-contradição, porque aquilo que aparece não aparece em geral, mas segundo determinações, isto é, em relação àquele a quem aparece, ao momento em que aparece, ao órgão sensível ao qual aparece, e ao modo em que aparece. Tendo em vista essas determinações, dissolvem-se as contradições mencionadas pelos adversários. (1011a 21 a 1011b 1)
- iii. Contra os eristas ou os que falam por falar, apontar-se-á que eles subordinam todas as coisas à sensação e à opinião de um indivíduo determinado. Disto decorrem duas opções: ou se admite que, para que algo exista, é preciso que haja alguém que o sinta ou sobre ele opine; ou existe algo que não depende da sensação ou da opinião desse indivíduo determinado. Sendo a primeira opção absurda, segue-se que nem tudo será relativo à opinião e à sensação. (1011b 1-7)
- iv. Aquilo que é relativo exige um correlato determinado. Se ser homem é ser pensado homem, então ser homem não é pensar. Enquanto homem, o homem pode ser pensado, mas não pode pensar, o que seria absurdo. Ademais, se todas as espécies de coisas são relativas ao homem, este, por sua vez, deverá ser relativo a todas as espécies de coisas. (1011b 7-12)

²⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*, p. 181.

O fenomenismo parece estar ligado a uma posição relativista, como afirma Aristóteles (1011a 17-27):

Mas se não é tudo que é em relação a algo, mas algumas coisas são elas mesmas em si mesmas, nem tudo o que parece é verdadeiro; pois aquilo que aparece, aparece para alguém; por conseguinte, quem diz que tudo o que aparece é verdadeiro faz todos os entes serem em relação a algo. Por isso, também aqueles que buscam a força no argumento e ao mesmo tempo pretendem se submeter ao argumento devem se resguardar e [dizer] que é verdadeiro não aquilo que aparece, mas sim aquilo que aparece para quem aparece, quando aparece, à sensação à qual aparece e do modo em que aparece. Se eles se submeterem ao argumento, mas não se submeterem assim, imediatamente lhes sucederá afirmar coisas contrárias.

Aristóteles alega que o fenomenismo, a visão segundo a qual todas as aparências (e crenças) são verdadeiras conduz a um relativismo metafísico. Para o Estagirita, não é possível que uma coisa seja em si mesma e ao mesmo tempo o seja em função dos sentidos. Se todas as aparências são verdadeiras, então não pode haver nada que exista independentemente, *i.e.*, que exista sem ser em relação a alguma outra coisa²⁹. Em outras palavras, aqueles que crêem que tudo aquilo que aparece é verdadeiro pressupõem que ser percebido e ser verdadeiro são o mesmo e que ser percebido é ser percebido por alguém. Logo, são levados a admitir que as coisas existem ou aparecem somente em relação.

Para evitar que disto se extraia a conclusão de que contraditórios podem ser ambos verdadeiros, porque ambos podem ser percebidos, Aristóteles impõe que se

²⁹ POLITIS, Vasilis. *Aristotle and the metaphysics*. p. 179.

determinem os aspectos em relação aos quais algo aparece. Nisto consiste a segunda argumentação, que preconiza que se determinem os termos exatos em que se dá o aparecer: a quem, quando, em que sentido e de que modo. Precisasdas essas orientações, chega-se à conclusão de que as supostas contradições das percepções sensíveis se esvanecem. Contra aqueles que as derivam com base nas impressões dos sentidos, ao afirmarem que as mesmas coisas aparecem diferentemente para diferentes pessoas, em momentos diferentes ou a sentidos diferentes, responder-se-á que o mesmo sentido, sob as mesmas condições, jamais fornece indícios contraditórios. Estabelecidas tais determinações, pode-se dizer que uma sensação é verdadeira. Mas os adversários poderão objetar: verdadeira somente para aquele que a tem.

Protágoras e os disputadores eristas afirmam ser todas as coisas relativas à sensação e à opinião de um indivíduo. Supondo que este seja realmente o caso, Aristóteles lhes indica as seguintes alternativas: ou se admite que nada foi, é ou poderá ser, sem que antes tenha existido, exista ou venha a existir um sujeito capaz de sentir e opinar; ou se admite que algo foi, é ou poderá ser, ainda que nunca tenha vindo, seja ou venha a ser objeto das percepções e opiniões de alguém. Considerando absurda a primeira opção, já que freqüentemente eventos ocorrem sem que seja preciso senti-los ou tê-los como objeto de opinião, o Estagirita argumenta que somente a segunda alternativa é sustentável. Porém, dela se segue a refutação da posição adversária, pois se é possível que algo tenha existido, exista ou possa existir independentemente das percepções ou opiniões de alguém, então nem todas as coisas são relativas à opinião ou à percepção de um sujeito.

A quarta argumentação, depreendida de uma passagem obscura e aparentemente truncada³⁰, parece partir da premissa de que tudo o que é relativo supõe um determinado correlato. Algo pode ser metade e igual, mas somente em relação a

³⁰ 1011b 8-11.

correlatos diferentes, ou seja, só pode ser metade em relação a um dobro, e igual a um semelhante. Se um homem só é homem em relação àquele que o pensa como homem, ou seja, só é homem se for pensado como tal, então o seu ser se resume a uma relação que tem como um dos termos um sujeito pensante. Nessa relação, ele só pode ser aquilo que é relativo ao sujeito pensante, isto é, o objeto de seu pensamento. Mas se ele não pode ser fora dessa relação, então ele não pode ser um sujeito pensante. Logo, segue-se que não se é homem ao pensar, mas sim ao ser pensado, ao ser objeto do pensamento de alguém. Ademais, visto que todas as coisas são relativas àquele que as pensa, este deve ser relativo aos infinitos tipos de coisas diferentes. Se todas as coisas são relativas ao homem, ele é relativo a uma infinidade de coisas. Porém, isto infringe a restrição de Aristóteles, que parece entender que todo relativo deve ter um correlato determinado. Além disso, como observa Ross³¹, já que cada termo relativo se associa a um termo diferente de todos dos demais, o sujeito pensante deveria conter em si um número infinito de aspectos especificamente diferentes, de modo a tornar sua definição impossível, o que seria um absurdo.

Kirwan fornece uma interpretação ligeiramente diferente³². Ele reconstrói a passagem de outra forma: Aristóteles estaria afirmando que é possível que algo seja o dobro em relação a coisas diferentes, mas a relação 'ser o dobro de' (x é o dobro de y) só pode ser revertida em uma outra relação, 'ser metade de' (y é a metade de x). A relação 'ser o dobro de' não se converte em 'ser igual a'. De acordo com a doutrina de que a verdade é relativa, ser um homem é ser um homem para, e tanto 'ser um homem para' (x é um homem para y) e quanto 'ser pensado como um homem por' (x é pensado como um homem por y) são relações que podem ser convertidas em 'pensa ser um homem' (y pensa que x é um homem). Por conseguinte, ser um homem seria ser o objeto do pensamento de que se é um homem. E, por isso, o homem não é aquele que

³¹ ARISTOTLE. *Metaphysics: a revised text with introd. and commentary by W. D. Ross.*, p. 283.

³² ARISTOTLE. *Metaphysics: books gamma, delta and epsilon*, pp. 115-116.

pensa, mas aquele que é objeto do pensamento, o que Aristóteles consideraria absurdo. (Segundo Kirwan, Aristóteles não teria justificado adequadamente esta passagem). Além disso, se tudo é relativo a um sujeito, então todos os predicados vão expressar relações que podem ser convertidas a um mesmo tipo genérico. Mas esta relação não poderia ser revertida em apenas uma outra determinada, mas em infinitas relações, o que violaria a premissa estabelecida pelo Estagirita.

No restante do *Livro Γ*, Aristóteles continuará a defender o princípio de não-contradição. Porém, as teses de Protágoras deixarão de ocupar o centro do debate e darão lugar às posições de outros adversários.

Considerações finais

Ao longo da disputa encenada no Livro *Γ*, o princípio de não-contradição mostra seus diversos papéis ou potências³³. Serve de princípio de demonstração ou prova, porque estas sempre o pressupõem. Revela-se um princípio que possibilita que as palavras signifiquem; pois rejeitá-lo é abrir mão da condição humana, a de animal dotado de *lógos* significativo. Apresenta a função de princípio limitador dos significados, protetor da univocidade dos termos. É tomado como um princípio de essência, pois aqueles que o negam aniquilam a distinção entre essência e acidente, tratando todos os atributos como acidentes. Exerce o papel de princípio de determinação existencial, na medida em que a existência em ato não admite predicados contraditórios. Recebe a importância de um princípio de utilidade pragmática que condiciona nosso comportamento, nossas ações e escolhas, já que não podemos dizer

³³ Para os diversos usos que Aristóteles confere ao princípio de não-contradição, cf. ACKRILL, J. L. A. *A New Aristotle reader*, pp. 108-110.

sim e não ao mesmo tempo. Torna-se, finalmente, um princípio de ordenação da realidade, em suas dimensões ontológicas e epistemológicas: frustra a tese de que todas as aparências sensíveis e opiniões são verdadeiras e interrompe o fluxo heraclítico que aspira a tudo permear.

Concentrada nos capítulos quinto e sexto, a crítica de Aristóteles à Protágoras, centrada na rejeição do fenomenismo e do relativismo, funda-se em argumentos que tentam estabelecer as bases de uma realidade que apresenta elementos imutáveis e objetivos e, principalmente, não-contraditórios. O ente aristotélico só é na medida em que não se contradiz.

Ao criticar Protágoras, Aristóteles ressaltou, dentre todos os usos do princípio de não-contradição, o seu papel de princípio de essência e de princípio ordenador do real. A agonística em que se vê envolto o autor da *Metafísica* diz respeito à tentativa de estabelecer as condições de possibilidade de um discurso verdadeiro e referente à realidade. “Em todas estas posições e oposições, é preciso ter claro que o que está em jogo, o tempo todo, é o discurso verdadeiro como interpretação e exposição efetiva do real”.³⁴

Na qualidade de discurso verdadeiro, o conhecimento do ser enquanto tal requer a instauração da possibilidade de remissão do domínio discursivo a uma realidade que lhe seja independente, permitindo ao *lógos* ser verdadeiro ou falso em função de sua referência ao que lhe extrapola. O dizer é entendido então como o dizer de algo determinado, e essa determinação repousa sobre um substrato ontológico: a essência. Esse domínio de essências determináveis e externas ao discurso pressupõe a sua resistência à ação do devir. O dizer determinado daquilo que é, isto é, o discurso verdadeiro, revela-se então como um discurso sobre objetos permanentes. Logo, na

³⁴ SANTORO, Fernando. *O que significa "significa"?*, p. 6.

visão aristotélica, a viabilidade das ciências e a verdade dos enunciados repousam sobre a existência desses objetos. Esse pressuposto geral exclui as concepções de realidade de Protágoras e de Heráclito.

Todavia, estes têm a seu favor a experiência das coisas sensíveis, que parece bem indicar que tudo seja mutável. A ontologia se vê defrontada, então, pelo desafio de explicar o movimento, a mudança, o devir. Mas um saber sobre o ser enquanto tal não pode repousar sobre bases volúveis, sob pena de ter suas aspirações frustradas desde o início. Se a mudança coincidir com a indeterminação e a contradição, como será possível dizer algo de verdadeiro sobre entes indetermináveis? *A Metafísica* terá de dar conta desse problema para expor como os entes sensíveis podem ser objeto das ciências particulares. Para tanto, deverá fundar a mudança sobre a permanência, isto é, explicar as alterações referindo-as a interações entre coisas permanentes.

E é este o caminho seguido por Aristóteles, via que exige a validade do princípio de não-contradição como princípio de permanência e determinação: ao descrever coisas que se alteram, torna-se preciso reconhecer algo que persiste e que tem uma essência duradoura. Como comenta Aubenque, a primazia aristotélica da substância permite encontrar na experiência núcleos de estabilidade, em relação aos quais as propriedades passageiras recebem o nome e o estatuto de acidentes³⁵. Dessa forma, a mudança será interpretada como síntese da permanência substancial com o devir adjacente. Mais ainda, essa adjacência do devir se sustentará na distinção aristotélica entre ato e potência. Ao reconhecer a dimensão do ser em potência, Aristóteles encontrará um elemento explanatório da mudança e da interação com outros seres³⁶.

Em suma, o realismo de Aristóteles lhe impinge a necessidade de encontrar um fundamento para a objetividade do real, que não se mostra disponível no relativismo ou

³⁵ AUBENQUE, Pierre. *La fonction de l'aporie dans la Métaphysique*, p. 14.

³⁶ Cf. AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne*, pp. 84- 124.

no fenomenismo protagórico. Esse fundamento, Aristóteles o encontra no princípio de não-contradição.

Bibliografia

ACKRILL, J. L. A. *A New Aristotle reader*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

ARISTÓTELES. *Metafísica: Livros IV e VI*, col. *Textos Didáticos n° 45*. (trad: Lucas Angioni). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. (trad: Marcelo Perine). *Vol III: sumários e comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Metaphysics: books gamma, delta and epsilon*. (trad: Christopher Kirwan). Oxford: Clarendon Press, 1993.

_____. *Metaphysics: a revised text with introd. and commentary by W. D. Ross*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

AUBENQUE, Pierre. *La fonction de l'aporie dans la Métaphysique*. (In: NARCY, Michel; TORDESILLAS, Alonso. *La "Métaphysique" d'Aristote: perspectives contemporaines*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, pp. 7-16.).

_____. *Le problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

_____. *Problèmes Aristotéliens: philosophie théorique*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2009.

CARROL, Lewis. *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*. New York: Barnes and Nobles, 2004.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. (trad: Ana Lúcia de Oliveira et alii). São Paulo, Ed. 34, 2005.

CASSIN, Barbara; NARCY, Michel. *La décision du sens: le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1989.

DANCY, R. M. *Sense and Contradiction: a study in Aristotle*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975.

IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

LUKASIEWICZ, Jan. *Sobre a lei da contradição em Aristóteles*. (Trad: Rafael Zillig). In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles. Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005, pp. 1-24.

PLATÃO. *O Sofista*. Coleção: "Os Pensadores", Vol. II, 1a. edição. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Teeteto - Crátilo*. (trad: Carlos Alberto Nunes). 3. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

POLITIS, Vasilis. *Aristotle and the metaphysics*. London: Routledge, 2004.

SANTORO, Fernando. *As potências e estratégias da linguagem na demonstração refutativa do PNC*. Manuscrito cedido pelo autor.

_____. *O que significa "significa"?* Conferência pronunciada no Colóquio *Éticas da Finitude*, em 15 de abril de 2004. Manuscrito cedido pelo autor.



Recebido em Setembro de 2009
Aprovado em Novembro de 2009



Categorias: questões acerca do esquema aristotélico frente a discussões modernas e contemporâneas

Bianca Tossato Andrade
Mestrado – UFRJ

Orientador: Prof. Doutor Fernando Rodrigues (UFRJ)

Resumo

O presente trabalho ocupa-se da questão das categorias em Aristóteles como os gêneros supremos em que se classificam as coisas. Há uma conexão entre este esquema de categorias e certas formas da linguagem. A discussão se desenvolve em torno da categoria de Substância na medida em que tem prioridade sobre todas as outras categorias. As noções de universal e individual, cruzadas às noções de substância e acidente, fornecem o panorama de uma realidade sob o ponto de vista da organização de seus elementos dentre os gêneros supremos. Teorias modernas e contemporâneas são abordadas de modo a visualizar diferentes possibilidades de interpretação do esquema aristotélico de categorias e a construção de novos esquemas

Palavras-chave: Categorias; gêneros supremos; substância.

Categories: questions about the Aristotelian scheme compared to modern and contemporary discussions

Abstract

The present work deals with the question of the categories in Aristotle as the supreme genera in which things are classified. There is a connection between this scheme of categories and forms of language. The discussion is developed considering that the category of substance has priority over all other categories. The notions of universal and individual, linked to the concepts of substance and accident, provide a picture of reality from the point of view of organization of its elements among the supreme genera. Modern and contemporary theories are addressed in order to visualize different possibilities of interpretation of the Aristotelian scheme of categories and the construction of new schemes.

Keywords: Categories; supreme genera; substance.

1. Introdução

Este não é um estudo exaustivo do tratado das *Categorias* de Aristóteles. O que com ele se pretende é antes apresentar os problemas básicos da discussão sobre o tema das categorias segundo o esquema estabelecido pelo filósofo. Em seguida, serão apresentadas as discussões introduzidas pela filosofia moderna e contemporânea acerca desta questão.

Admitindo a divisão temática observada por Ackrill (*Aristotle. A Collection of Critical Essays*, 1967), este trabalho ocupa-se da primeira e do início da segunda das três partes do tratado. A primeira consiste nos capítulos de 1 a 3, em que são expostos alguns pontos preliminarmente à discussão central. A segunda consiste nos capítulos de 4 a 9, dos quais serão abordados os capítulos 4 e 5. Neles é introduzida a discussão central expondo o esquema das dez categorias e tratando a categoria da Substância. Quanto à última parte, não se trata de desconsideração, mas de uma reserva para um estudo ulterior mais aprofundado.

A propósito do papel preponderante que a noção de predicação desempenha na presente abordagem, a divisão sugerida por Charles Kahn também deve ser mencionada. Segundo ele, os capítulos de 2 a 5 das *Categorias* constituem uma exposição sistemática da teoria da predicação aristotélica numa fase inicial do desenvolvimento de sua lógica (“Questions and Categories”, 1978).

O tratado de Aristóteles sobre as *Categorias* desenvolve uma teoria dos tipos de coisas que existem e de como eles são expressos na predicação¹ de algo por algo. Dado

¹ Por ‘predicação’ compreendo tanto aquela do tipo estar-em, ou de inerência, quanto a do tipo ser-dito-de, ou de transferência/transitividade. Alguns comentadores chamam de predicação apenas as do tipo ser-dito-de.

que a combinação (*symploké*) dos termos envolvidos numa predicação deve expressar uma realidade, é preciso investigar de que natureza é essa realidade. Compreender os diversos modos de predicação está vinculado a compreender o que caracteriza cada ente referido pelos termos envolvidos bem como sua ligação. Para tanto, Aristóteles parte da tese de que há uma diversidade de tipos de entes, tipos estes chamados categorias, cada um sendo caracterizado por desempenhar uma função própria. Neste tratado são estabelecidas dez categorias de entes, dentre as quais a categoria da Substância (*ousía*) é a principal e todas as outras dependem dela. O indivíduo tem uma posição privilegiada em relação a todas as outras coisas, pois é substância em sentido primeiro. São as outras nove categorias: Quantidade (*posón*), Qualidade (*poión*), Relação (*prós tí*), Lugar (*poû*), Tempo (*poté*), Posição (*keísthai*), Estado (*ékhein*), Ação (*poieîn*) e Afecção (*páskhein*).

É evidente que há uma conexão entre este esquema de categorias e certas formas da linguagem. As seis primeiras categorias assumem formas interrogativas, ou pelo menos nominais, e as quatro últimas formas verbais. Não é claro, contudo, que razões teve Aristóteles para escolher estas dez categorias e por que foi buscá-las na linguagem, e o que filosoficamente acarreta esta conexão. Seguramente um esquema de categorias desempenha um papel importante nas teorias aristotélicas. Não obstante ter sofrido alterações em outras obras, o esquema apresentado neste tratado lança as primeiras bases para o desenvolvimento da teoria da predicação, e ainda da lógica e ontologia aristotélicas.

A abordagem feita neste trabalho favorece as implicações antes ontológicas que meramente lógicas do estabelecimento de tal esquema de categorias. Compreendê-las como categorias de coisas e não de formas lingüísticas, resulta na leitura de um Aristóteles com intenções fortemente realistas mesmo em sua lógica. Ainda que as noções tomadas por Aristóteles como categorias possam ser uma herança do

platonismo, marcadamente no *Sofista* e no *Parmênides*, conferir ao indivíduo uma primazia sobre todas as outras coisas deixa aparente uma investida anti-platônica.

Neste artigo serão primeiramente abordadas as noções básicas para avançar na discussão sobre as categorias. Estas noções dizem respeito à relação entre os nomes e as coisas que esses nomes significam e a como funciona a predicação de uma coisa por outra. Em seguida, é abordada a prioridade da substância primeira sobre todas as outras coisas. O último capítulo percorre diferentes teorias sobre categorias desenvolvidas até hoje num levantamento não exaustivo, mas com o propósito de considerar outras maneiras possíveis de construir um esquema de categorias.

2 . Preliminares para um estudo das categorias em Aristóteles

2.1. Homonímia, Sinonímia e Paronímia

Concordando que o propósito de uma investigação cujo fim é encontrar os gêneros supremos em que coisas – isto é, itens singulares de realidade ou entes – possam ser classificadas, é preciso fixar distinções quanto ao modo de interpelá-las. Não há ambigüidade no que as coisas mesmas são. No uso da língua é que surgem as ambigüidades, ou ainda, no ato de mal-conceber alguma coisa, o que em todo caso somente pode ser expresso por meios lingüísticos. Um breve exame das circunstâncias em que nomes são dados a coisas, pois a nomeação é o modo mais primário em que a linguagem faz referência a entes extralingüísticos, já se faz capaz de revelar essas ambigüidades e desfazê-las.

Aristóteles identifica três circunstâncias em que os nomes se articulam com seus referentes, ou ainda com outros nomes, pelo emprego de uma mesma raiz na nomeação de coisas (1a 1-15). São estas circunstâncias: a homonímia, a sinonímia e a paronímia.

Homonímia e sinonímia são noções coordenadas entre si, visto que nelas há um certo tipo de articulação entre o nome e a coisa designada pelo nome. Esta articulação diz respeito à definição – se a mesma ou outra – do que as coisas designadas pelo mesmo nome são. A paronímia, contudo, articula nome e coisa de um modo diferente, a saber, por intermédio de um outro nome, e por isso será examinada à parte.

2.1.1. Homonímia e Sinonímia

Que um mesmo nome designe coisas que respondam a diferentes fórmulas, responsáveis pela descrição e/ou definição do que são estas coisas, isto é o caso de homonímia. Não obstante os referentes serem não apenas itens distintos, mas distintos em sua determinação ontológica, o mesmo nome lhes é atribuído, sendo portanto usado equivocadamente. Por exemplo, um homem e uma figura (um desenho de ser vivo) podem ser chamados de ‘animal’, mas em sentidos diversos. O primeiro por pertencimento ao gênero, o segundo por representação de um membro qualquer deste gênero.

Que coisas distintas respondam a uma mesma fórmula e portanto sejam designadas por um nome comum referente a ela, isto é o caso de sinonímia. As coisas atendem aos mesmos critérios de definição e/ou descrição. Apresentam univocidade quanto à fórmula, e por isso são assinaladas pelo mesmo nome. Por exemplo, um homem e um boi são ambos ditos animais, pois respondem igualmente à fórmula a que se refere este nome.

A designação de diferentes itens por um mesmo nome ocorre, portanto, sob a forma de homonímia ou sinonímia dependendo de como se definem os nomes em questão relativamente aos entes a que se aplicam. Cabe notar que uma definição é dada a partir da resposta para a pergunta “o que é?”; e o nome atribuído à coisa significa o que essa coisa é em sua natureza ou alguma propriedade dessa coisa.

Assim, para a pergunta “o que é para um ente ser animal?”, o que está em questão é o que é animal e, desse modo, a resposta é uma e a mesma – a definição de animal – não importa a quantos itens a pergunta se dirija. Trata-se, então, do caso de sinonímia quando o nome se define do mesmo modo aplicado a itens diversos.

Se para a pergunta “em que sentido um ente é dito animal?” recebem-se respostas diferentes para animal quando aplicada a entes diferentes, então se trata do caso de homonímia. Se no caso de cada item a resposta for a mesma, ou se pelo menos as respostas dadas no caso de cada um os colocar sob o gênero animal, então não se trata propriamente de homonímia, mas de uma sinonímia.

Nas *Categorias*, Aristóteles não atenta – talvez ainda – para a possibilidade de diferentes tipos de homonímia, como viria a fazer em obras que se acredita serem posteriores. Observe-se que pela investigação dos sentidos diversos que uma mesma palavra pode assumir, mas em referência a um único sentido principal (*pròs hén*), foi possível, no capítulo 2 do livro IV da *Metafísica*, garantir ao mesmo tempo a unidade e a universalidade do ser. Se o *pròs hén* é um tipo de homonímia ou não, isto não será investigado neste trabalho.

2.1.2. Paronímia

Que coisas tomem seu nome do nome de outra coisa por derivação, isto é o caso de paronímia. O que difere entre um nome e seu derivado é que este último recebe uma terminação que indica a função que desempenha o item referido pelo primeiro no item referido pelo último, repetindo-se o radical.

Duas condições têm que ser satisfeitas para que duas coisas sejam parônimas: (a) diz-se que um ente é x por causa de algo que de algum modo lhe pertença (característica, propriedade, etc.) e (b) o nome ‘x’, que designa este ente em questão, é idêntico ao nome deste mesmo algo que de algum modo pertence ao ente x. É

necessário, portanto, e isto está implícito em (b), que este algo atribuído à coisa a que pertence tenha ele mesmo um nome. Pois não é impossível ocorrer de algo que de fato pertença a um ente não ter um nome, e nesse caso, ainda que parônimos sejam os itens e não os nomes, não há paronímia. Tampouco há paronímia se o nome do ente a que algo pertence não for idêntico ao deste algo mesmo e diferindo em terminação.

A noção de paronímia tem um papel importante nas *Categorias*, pois através dela Aristóteles pode garantir instanciações de propriedades num indivíduo sem que estas propriedades percam a universalidade. Isto porque os parônimos são a coisa que possui uma determinada propriedade e essa propriedade mesma que se instancia na coisa.² O nome que a coisa recebe paronimamente de sua propriedade introduz um único item em uma categoria e o mesmo item que é introduzido pelo nome da propriedade (ver em 2.3 deste trabalho: predicação de inerência). Os nomes ‘generoso’ e ‘generosidade’, introduzem o item generosidade na categoria de Qualidade. Pois ‘generoso’ significa ‘ter generosidade’ assim como ‘gramático’ significa ‘conhecer e estudar gramática’. A função desta propriedade em uma coisa é reconhecida pela terminação do nome derivado.

2.2. Combinação e Não-Combinação de termos

A noção de combinação (*symploké*) de termos aparece em Platão no *Sofista*, quando se considera que uma sentença não é uma mera lista de nomes ou de verbos, mas o resultado de combinações estabelecidas entre nomes e verbos. “Estrangeiro – [...] pois, nem nesta [enumeração de substantivos], nem na precedente, [enumeração de verbos], os sons referidos indicam nem ação, nem inação, nem o ser, de um ser, ou de um não-ser, pois não unimos verbos aos nomes.” (PLATÃO, *Sofista* 262) Aristóteles

² A paronímia freqüentemente está envolvida na atribuição a uma substância de itens em categorias que não a substância, embora isto não seja uma regra.

desenvolve essa discussão no *De Interpretatione*, mas ela já é anunciada nas *Categorias* e de um modo que abre diferentes possibilidades de interpretação.

A noção de combinação é aduzida primeiramente no capítulo 2 (1a 16-19) para fazer distinção entre os modos pelos quais as coisas podem ser ditas, a saber, por termos isolados sem combinação e pela combinação de termos. No capítulo 4 (1b 25-27), o esquema de categorias é exposto fazendo referência às coisas ditas sem combinação. Isolados, os termos significam/introduzem itens em categorias. Nas expressões ‘homem’, ‘corre’, ‘branco’ e ‘no Liceu’ não há verdade ou falsidade alguma, mas apenas menção de coisas. Pela combinação de termos é produzida uma afirmação, que, esta sim, pode ser verdadeira ou falsa.

No one of these terms, in and by itself, involves an affirmation; it is by the combination of such terms that positive or negative statements arise. For every assertion must, as is admitted, be true or false, whereas expressions such as ‘man’, ‘white’, ‘runs’, ‘wins’, cannot be either true or false. (ARISTOTLE – *Categories*, 4 2a 4-11)

Os exemplos dados no capítulo 2, ‘o homem corre’ e ‘o homem vence’, sugerem que o que resulta da combinação é uma sentença indicativa. Todavia, isto não impede que combinações gerem outros tipos de sentença e não apenas sentenças. Segundo as considerações sobre a afirmação feitas no capítulo 4, ela é produzida pela combinação de termos que signifiquem itens em categorias. É portanto entre termos que se refiram a coisas em diferentes categorias, e não somente entre nome e verbo, que se dá a combinação. Nesse caso, ‘homem branco’ é uma combinação, pois nessa expressão dois itens de duas categorias são introduzidos articulados de tal modo a produzir um sentido.

É importante fazer ainda uma observação quanto a expressões de uma única palavra que tenham significado complexo e expressões de mais de uma palavra que tenham significado simples. Em vista do capítulo 4, cada coisa dita sem combinação está

em uma categoria. Isto nos permite dizer que numa expressão que signifique uma única coisa, ainda que haja mais de uma palavra nela, não é uma combinação – como em ‘no Liceu’. Por outro lado, expressões que constem de apenas uma palavra podem significar mais de um item nas categorias, e segundo o critério do capítulo 4, esta expressão envolveria combinação. Há uma negligência desta questão ao longo do tratado das *Categorias*, ela é tratada no *De Interpretatione*, capítulos 5, 8 e 11.

2.3. Os tipos de predicação: ser-dito-de e estar-em

Segue-se a este capítulo uma descrição de como dizemos³ as coisas dado o que elas são. Aristóteles descreve as diferentes sortes de coisas em função de como elas aparecem na predicação, pois que a predicação determina seus próprios tipos pelas coisas nela em questão. Há dois tipos de predicação de algo por algo: (a) de transferência ou transitividade, na qual tanto a definição do predicado quanto seu nome se aplicam ao substrato, designado pelo sujeito gramatical da predicação e (b) de inerência, na qual o sujeito gramatical da predicação designa o substrato em que o predicado existe e com o qual mantém relação de dependência ontológica.

Observa-se com isto que as relações de predicação são sempre de coisa com coisa e de coisa com nome, mas nunca de palavra com palavra. Aquilo que ocupa a posição de sujeito gramatical são entes reais e não lingüísticos, são substratos (*hypokeímena*) que recebem predicados, não as palavras que os nomeiam. Assim também os predicados (*kategoroúmena*) são atributos ou propriedades do substrato. Ainda que a predicação figure como uma estrutura lógica, a relação que ela expressa não é gramatical ou lingüística, mas uma relação real entre o substrato e o que se predica dele.

³ O que Aristóteles faz no capítulo 2 é de fato descrever as coisas. A predicação, contudo, está sempre em questão e segundo a leitura de Charles Kahn do capítulo 2 ao 5 das *Categorias* Aristóteles faz uma exposição sistemática da teoria da predicação.

Na predicação de transferência ou transitividade, o predicado é dito do substrato⁴ (*hypokeímenon*) como aquilo que o substrato é, transferindo sua definição para ele. Tal tipo de predicação só pode ocorrer se predicado e substrato pertencem à mesma categoria e o primeiro tem maior extensão real que o segundo. Pois, se tudo aquilo que se diz que o predicado é terá que ser dito que o substrato é, então esta é uma predicação essencial.

Na predicação de inerência, o predicado é atribuído ao substrato como algo que está no substrato e depende dele para existir, isto é, não pode ser separadamente dele. Neste tipo de predicação não pode ocorrer transferência de definição, pois o predicado e o substrato são de categorias diferentes. E tampouco estar em um substrato significa estar num todo como uma parte. Aquilo que o predicado é somente pode ser se inerir ao substrato. Uma vez desaparecido o substrato, o predicado também desaparece. O contrário, por sua vez, é falso: aquilo que inere ao substrato pode desaparecer sem que com isso o substrato desapareça. Por isso, uma predicação do tipo estar-em é sempre uma predicação acidental.

A despeito das distinções, a estrutura da predicação figura em geral como do tipo ser-dito-de, seja ela de transferência ou de inerência. Quanto à transferência da definição do predicado para o substrato isto não é problemático. Por exemplo, em “Sócrates é homem”, compreende-se que ‘homem’ é dito de ‘Sócrates’. Se ‘homem’ pertence à mesma categoria de ‘Sócrates’ e sua definição possui maior extensão real, isto é, abrange mais indivíduos dentre os quais se encontra Sócrates, então sua definição pode ser transferida para ele.⁵

⁴ Emprego o termo ‘substrato’ no lugar de um esperado ‘sujeito’, que traduz mais literalmente *hypokeímenon*, para marcar o caráter efetivamente real daquilo que recebe um predicado, e não que é uma instância gramatical.

⁵ O mesmo ocorre em “branco é uma cor”. Apesar de ‘branco’ não ser um substrato e sim uma qualidade, aqui ele desempenha a função de substrato de que algo é predicado.

No caso da predicação de inerência, sua estrutura se modifica através de uma paronímia e apenas aparece como uma predicação do tipo ser-dito-de. Com efeito, se o predicado inere ao substrato, o primeiro é dito do segundo como algo que está nele e não como algo que transfere sua definição para ele. Observa-se isto em “Sócrates é branco”. Quando ‘branco’ (*leukón*) é dito de ‘Sócrates’, compreende-se que a brancura (*leukótes*) está em ‘Sócrates’ e não que sua definição se transfira para ele. Certamente Sócrates não é a brancura, mas um substrato a que ela inere. O predicado ‘branco’ é obtido de brancura por paronímia, permitindo que se atribua tal qualidade a um substrato pela estrutura ser-dito-de.

Aristóteles estabelece, desse modo, as estruturas lógicas básicas pelas quais a natureza categorial das coisas se evidencia. Uma coisa se caracteriza como de um determinado tipo por estar em um substrato e/ou ser atribuída a um substrato ou por ser o próprio substrato. Ainda que disto não se obtenha senão um primeiro nível de distinção entre as categorias – a saber, entre o que pertence à categoria de substância e o que pertence às demais categorias como acidentes – tal caracterização já permite distinguir entre o individual e o universal.

3. As categorias: primazia da substância

3.1. Distinção entre substância e acidente segundo as noções de individualidade e universalidade

Uma substância nunca inere a nada, enquanto um acidente se caracteriza justamente por inerir a uma outra coisa. Por outro lado, aquilo que é universal pode transferir para outra coisa sua definição enquanto o que é individual jamais pode ter sua

definição transferida. No que diz respeito a estas condições, as coisas se determinam em quatro diferentes tipos.

(i) A substância primeira é o indivíduo, é substrato para todas as outras coisas e, portanto, tem primazia sobre elas: se não há o substrato, nada mais pode existir. São substâncias primeiras, por exemplo, Sócrates e Cállias e este cavalo individual, que subjazem a predicções pelas quais deles se diz o que são e neles se diz o que está. Eles próprios, contudo, não são jamais predicados de nada.

(ii) O acidente tomado individualmente é aquele instanciado num substrato, mas cuja natureza é mais extensa, estando presente em mais de um indivíduo. Está entre eles, por exemplo, a brancura, que instanciada num indivíduo, é tomada por ‘este branco’, que não pode ser dito de substrato algum, mas que é somente porque está em um substrato.⁶

(iii) A substância que é universal é em sentido segundo. Ela própria constitui um todo único de certa natureza, que se realiza multiplamente nas substâncias em sentido primeiro. É substância segunda, por exemplo, ‘homem’, que é dito de Sócrates como um indivíduo que é homem, mas não é encontrado em substrato algum.

(iv) O acidente tomado universalmente (ou universal accidental) é aquela natureza única de uma extensão tal que se instancia numa multiplicidade de indivíduos bem como detém sob si variedades de menor extensão real. É um acidente universal (ou universal accidental), por exemplo, ‘conhecimento’, que somente é se estiver na mente como substrato, mas também é dito da gramática como uma variedade desta natureza.

⁶ Emprego a expressão ‘acidente tomado individualmente’ com o intuito de salvaguardar a universalidade de uma natureza que se faz presente individualmente numa multiplicidade de substratos sem deixar de ser um todo e ter uma unidade.

3.2. Substância

3.2.1. Gênero, Espécie e Diferença Específica

Destas distinções categoriais entre substância e acidente, e do alcance universal ou individual pelo qual cada um desses se caracteriza, podemos deduzir uma arquitetura de coisas, cujo ponto de apoio é a substância individual. As noções estruturantes de gênero e espécie organizam os indivíduos dentro da categoria de substância e são por isso substância em sentido segundo. A diferença específica é o elemento estrutural que permite identificar a que espécie uma coisa pertence. Aristóteles chama diferença (*diaphorá*) àquilo que no indivíduo é uma marca de sua espécie, e por isso se acrescenta ao gênero compondo a fórmula da definição. Ela está numa substância primeira como uma parte está no todo e delimita numa ordem de naturezas aquela constituída de indivíduos que apresentem a mesma diferença⁷.

Gênero e espécie, posto que universais, são imanes às substâncias primeiras, elas mesmas individuais. É gênero (*génos*) aquela natureza mais extensa de substâncias que, delimitada por uma diferença, constitui uma espécie (*eídos*) como uma natureza mais estrita e diferente de outras. Há, porém, gêneros que não estabelecem nenhuma relação de subordinação uns com os outros. Eles dizem respeito a coisas de naturezas diferentes e por isso as diferenças que fazem distinção de suas espécies não podem ser as mesmas. Mas se há subordinação, ao contrário, a diferença de um gênero tem que ser também da espécie.⁸ A predicação em que a definição se transfere do predicado para o substrato é a expressão desta relação. Ademais, tudo o que for predicado do predicado

⁷ Por vezes uma natureza mais estrita só pode se determinar mediante um conjunto de diferenças.

⁸ Na ordem das naturezas, gênero e espécie são noções relativas. Por exemplo, para o gênero 'ser vivo', 'animal' é uma espécie, mas é também gênero se relativa à espécie 'homem'. Há, todavia, noções não relativas para gênero e espécie: os gêneros supremos, acima dos quais não há nada, e as espécies especialíssimas ou ínfimas, sob as quais há somente indivíduos.

será obrigatoriamente do substrato, incluindo nas noções mais gerais aquelas mais específicas e subordinadas. E desse modo, como a substância primeira para tudo o mais, a espécie funciona como substrato para o gênero.

3.2.2. A primazia do indivíduo

O tratado das *Categorias* tem como eixo central a categoria de Substância e é em virtude desta primeira categoria que todo o esquema é traçado. A noção de prioridade natural da substância primeira é o que permite a Aristóteles construir sua teoria. Todas as outras categorias são acidentes da substância. De fato, tudo o que não é substância primeira encontra nela seu substrato e, portanto, sua realização. Se não há nenhum indivíduo de certa natureza ou ao qual certa natureza possa inerir, não é possível para ela existir.

Caracterizam a substância não haver contrário dela mesma e tampouco admitir graus – pois nem existe contrário do que uma coisa é, nem uma coisa naquilo que ela é pode variar para mais ou para menos. Mas estas condições, embora necessárias, não são suficientes para dizer de algo que é substância, pois ainda há outras coisas fora da categoria de substância que têm estas características. O que é peculiar à substância primeira é ser capaz de receber contrários permanecendo numericamente uma e a mesma. Ela é o substrato em que a alteração ocorre, sem que com isso ela mesma se altere.

4. As teorias modernas e contemporâneas

Das teorias modernas de maior relevância no tocante a categorias, destacam-se as de Kant e Husserl não somente por mérito próprio, mas também pela influência que

exerceram sobre leituras da teoria das categorias de Aristóteles do início do século XX. Ao compreender as categorias como conceitos puros do entendimento, Kant promove uma ruptura com o realismo da teoria aristotélica. Elas são tomadas como funções do juízo que fornecem as condições a priori e necessárias para a experiência do mundo – isto é, são estruturas do sujeito e não das coisas mesmas. Diferentemente, Husserl, na 4ª Investigação Lógica, faz com que o critério de descoberta e determinação das categorias seja semântico, fazendo distinção entre o que tem sentido e o que não tem. A lógica e a linguagem em geral se fundam em categorias formais do sentido e nas suas leis de combinação. Estas categorias semânticas são classes de sentidos, em que se enquadram expressões de valores correspondentes. As combinações de unidades de sentido regidas pelas leis da gramática constituem um todo semântico e não um aglomerado lingüístico sem sentido. As expressões que ocupam essas unidades de sentido, quando pertencentes às mesmas circunstâncias formais, isto é, às mesmas categorias semânticas, podem ser substituídas umas pelas outras sem prejuízo para o todo semântico. As categorias semânticas husserlianas dizem respeito à sua proposta de uma gramática puramente lógica e, portanto, de uma concepção lógica de categorias. As classes de sentidos são estabelecidas, portanto, de outro modo que não pelo *tête-à-tête* com os objetos reais.

A concepção kantiana das categorias como conceitos puros pertencentes à estrutura do sujeito inspirou Benveniste na interpretação da doutrina aristotélica das categorias. E a concepção husserliana das categorias como classes semânticas reaparece em Carnap com as regras de formação e transformação da sintaxe lógica baseadas na noção de um tipo de símbolo ou gênero de expressões. Ryle faria então da formulação carnapiana de uma teoria de categorias semânticas instrumento para sua interpretação da doutrina das categorias de Aristóteles em seu artigo “Categories”.

Ryle estabelece uma ligação entre as categorias e as formas interrogativas da linguagem. A palavra interrogativa numa questão indicaria uma lacuna a ser preenchida

pelo tipo de expressão (*sentence-factor*) adequado. Preencher esta lacuna com uma expressão inadequada constituiria um erro categorial e isto geraria um absurdo (o que Husserl chamaria de sem-sentido e Carnap de pseudo-sentença). Aristóteles teria com seu esquema de categorias um método de classificação de predicados ou termos pela referência ao tipo de questão. Segundo Ryle, o esquema teria sido concebido para classificar expressões lingüísticas ou “sentence-factors”.

As leituras modernas tendem a compreender a teoria aristotélica das categorias como estabelecimento de certos limites dentro dos quais se pode pensar um sentido ou ainda através dos quais se pode expor um erro categorial. O esquema das categorias estaria, desse modo, voltado para as condições em que uma sentença tem sentido ou é absurda. Não há nada, porém, que indique ser semântico o propósito de Aristóteles ao estabelecer o esquema, ainda que sirva para analisar a estrutura lógica do discurso. Assim, a doutrina aristotélica das categorias não baseia suas distinções nas formas da linguagem nem constitui uma teoria do sentido e compreendê-la desta maneira é submeter a cifras modernas uma teoria alheia aos problemas modernos.

O fato de algumas categorias serem designadas por formas interrogativas da língua grega ainda permanece como questão, uma vez que determinamos não serem as categorias nem lingüísticas nem gramaticais. Trendelenburg e, cerca de cem anos depois, Benveniste propuseram a esta questão respostas semelhantes conectando peculiaridades lingüísticas do grego às distinções categoriais, sem que com isso comprometessem seu caráter não-lingüístico e não-gramatical.

Segundo Benveniste, Aristóteles pretendia fazer um levantamento de propriedades predicáveis de um objeto. Mas para chegar a essas propriedades, Aristóteles acreditava ser necessário descobrir os conceitos universais a priori pelos quais se organizaria a experiência sensível. Uma vez descobertos, seria possível estabelecer as categorias conceituais referentes a propriedades. Aquilo que Aristóteles obteve,

contudo, foram categorias fundamentais da linguagem. Isto é, as distinções entre as categorias não foram obtidas através de atributos descobertos nas coisas (dos quais se poderiam extrair os conceitos organizadores da experiência desses objetos). Esta classificação de predicados emanaria simplesmente da linguagem, nas formas gregas de que Aristóteles se valia, para estabelecer as distinções entre as propriedades predicáveis de um objeto. Aristóteles seria, contudo, inconsciente da base gramatical de suas categorias.

Segundo a hipótese de Trendelenburg, o esquema das categorias foi concebido por Aristóteles a partir de uma análise gramatical sistemática. Aristóteles começa no âmbito da linguagem para obter o esquema das dez categorias, mas em seguida recusa a gramática como objeto de investigação. Ela servira apenas à descoberta do esquema categorial e como meio de expressar o que sem essas distinções típicas da gramática seria impossível. O desenvolvimento de um sistema de categorias se dá não no âmbito lingüístico de sua origem, mas na natureza intrínseca aos objetos e conceitos classificados por elas. Aristóteles parte então para um exame ou descrição dos tipos de coisas distintos nas categorias. A conjectura de Trendelenburg é plenamente compatível com a de Gomperz: Aristóteles começaria sua análise pelo que se pode perguntar sobre um homem dado. Primeiramente surgem as formas interrogativas da linguagem e depois outras distinções lingüísticas que refletem conceitos de importância filosófica.

Kahn admite com Benveniste que Aristóteles foi forçado pela estrutura da língua grega a escolher estas dez categorias. Mas sua interpretação se une àquelas que alegam ter Aristóteles apenas partido das considerações gramaticais. Se desde o início sua intenção era classificar coisas, ele teria notado que as distinções feitas no âmbito da gramática eram insuficientes para seu objetivo. De um lado oferecem uma primeira evidência de distinção filosófica entre coisas, mas de outro escamoteiam distinções filosoficamente relevantes sob expressões lingüísticas similares. Por isso, ele teria

dirigido sua teoria para uma análise de estruturas lógicas ou conceituais subjacentes de modo a revelar as diferenças ontológicas que perseguia.

Uma comparação entre os *Tópicos* e as *Categorias* é traçada por Kahn com proveito para sua interpretação. Nas duas obras o esquema apresenta as mesmas dez categorias e aparece como o resultado de uma investigação, um todo acabado. Seu modo de aplicação é o que difere. Nos *Tópicos*, as dez categorias seriam aplicáveis a um indivíduo concreto dado e então elas representariam as classes de predicados reais. Nesta obra, *kategorêisthai* seria tomado no sentido estrito de ‘ser predicado de’ e as categorias diriam respeito somente ao predicado de um substrato, excluindo este substrato mesmo. As *Categorias*, consideradas por Kahn uma obra escrita paralela ou posteriormente aos *Tópicos*, conteriam um aperfeiçoamento de certas concepções. Nela, a noção de predicação teria um sentido mais amplo, incluindo o substrato como seu elemento juntamente com o predicado.

Não obstante o próprio esquema permanecer inalterado de uma obra para outra, a mudança em sua aplicação promoveria importantes conseqüências na teoria de Aristóteles. É o que cuidadosamente nota Ackrill. A pergunta ‘*tí esti*’ se restringe nos *Tópicos* à categoria de Substância, pela qual se deveria responder que predicados podem ser atribuídos a um substrato quanto ao que ele é. Nas *Categorias* ‘*tí esti*’ pode ser perguntado dentro do âmbito de qualquer categoria e não mais designaria uma substância. Aplicável a qualquer coisa e repetida sistematicamente sobre as respostas obtidas por redução, esta pergunta conduziria aos gêneros supremos eles mesmos irredutíveis. Nos *Tópicos*, portanto, variam as perguntas sobre um determinado substrato – e as respostas serão predicados – e nas *Categorias* aplica-se a mesma pergunta sobre diferentes coisas – e a resposta fará uma distinção entre predicados e substratos.

Bibliografia

ARISTÓTELES. “Aristotle’s *Categories*, Capítulos I-V”. tradução e notas de J. L. Ackrill. in: *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, ed. J. M. E. Moravcsik. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967.

_____ *Categories and De Interpretatione*. tradução e notas de J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1994.

_____ *Categories*. tradução de E. M. Edghill. in: *Great Books of Western World 8. Aristotle I. Organon*. Encyclopædia Britannica, University of Chicago, Chicago, 1952. (Reimpressão de *The Works of Aristotle* editado por W. D. Ross, Oxford University Press.)

_____ *Categories*. Introdução, notas ao texto grego e tradução de H. P. Cooke. in: *Aristotle, The Organon I*. Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1934.

BENVENISTE, É. “Catégories de pensée et catégories de langue” in: *Problème de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.

GOMPERZ, T. *Greek Thinkers*, volume 4. Tradução G. G. Berry. London: Murray, 1912.

KAHN, C. “Questions and Categories. Aristotle’s doctrine of categories in the light of modern research” in: *Questions*, organização de Henry Hiz. Boston: D. Reidel, 1978.

MORAVCSIK, J. M. E. “Aristotle’s Theory of Categories”, in *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, ed. J. M. E. Moravcsik. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967.

PLATÃO *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC Rio e São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. *Sofista*. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Os Pensadores* 1ª ed. São Paulo: Abril, 1972.

PORFÍRIO. *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

TRENDELENBURG, A. *Geschichte der Kategorienlehre, Historische Beiträge zur Philosophie*. Berlin: Bethge, 1846.

RYLE, G. "Categories" in *Collected Papers II*. New York: Barnes and Noble, 1971.

WEDIN, M. *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*. New York: Oxford University Press, 2000.



Recebido em Fevereiro de 2010
Aprovado em Março de 2010



A democracia entre guerra e paz: o riso amargo de Aristófanes

Fernanda Yazbek Rivitti
Graduação – USP

Orientador: Prof. Doutor Daniel Rossi Nunes Lopes (USP)

Resumo

Este artigo visa desenvolver um estudo comparativo entre duas comédias aristofânicas, *Os Acarnenses* e *Os Cavaleiros*, trazendo à luz a construção do pensamento crítico de Aristófanes acerca da democracia ateniense de seu tempo. A análise dos textos centra-se na convergência de ambos enquanto reveladores de contradições inerentes às práticas democráticas atenienses em tempos de guerra. Problematiza-se de forma complementar a dicotomia público/privado, em *Os Acarnenses*, e a relação entre o povo e seus governantes, em *Os Cavaleiros*. O diálogo entre ambos os textos é explorado não só na sátira amarga de Aristófanes, mas na solução única que deles emerge para um tempo de guerra e um sistema político em crise: a consumação da paz.

Palavras-chave: Aristófanes; comédia; democracia; *Acarnenses*; *Cavaleiros*.

Democracy, war and peace: the bitter laughter of Aristophanes

Abstract

This article aims to develop a comparative study between two comedies of Aristophanes, *The Acharnians* and *The Knights*, bringing to light the building of critical thinking of Aristophanes concerning Athenian democracy of his time. The analysis of the text focuses on the convergence of both as revealing contradictions in Athenian democratic practices in times of war. This article also examines the dichotomy public / private in *The Acharnians* and the relationship between the people and their rulers, in *The Knights*. The dialogue between the two texts is explored not only in the bitter satire of Aristophanes, but in the only solution that appears in both texts regarding a time of war and a political system in crisis: the consummation of peace.

Keywords: Aristophanes; comedy; democracy; *Acharnians*, *Knights*.

Aristófanes, por meio das peças estudadas, *Os Acarnenses* e *Os Cavaleiros*¹, apresenta-nos a democracia ateniense sob ótica desoladora, revelando com sátira aguda e mordaz as práticas políticas, o comportamento do povo e a figura do demagogo em seus aspectos condenáveis, pondo em questão temas significativos à reflexão ateniense, dentre os quais se destacam o tratado de paz na primeira peça e a prática adulatória dos governantes, na segunda.

Começemos por *Os Acarnenses*, que nos traz já na cena inicial uma imagem preocupante do cenário democrático. O contexto é o da guerra entre atenienses e lacedemônios, apoiada pelo povo e exigida pelos acarnenses, ex-combatentes de Maratona, habitantes do *demos* de Acarnas, que tiveram seus campos devastados pelos lacedemônios. Assim a peça inicia-se com o protagonista Diceópolis, camponês que, como a demais população rural, se vê forçado devido à guerra a habitar dentro dos muros da cidade, em condições subumanas, e aguarda ansiosamente a reunião da assembleia junto à Pnix para por em questão o tratado de paz. A Pnix, no entanto, está deserta. Diceópolis já avisa-nos, entre lamentos, que estão todos na ágora, mais interessados no comércio do que na deliberação em prol do bem comum, e até os Prítanes, conselho dos que dirigiam a assembleia, chegarão atrasados: “... num dia de assembleia principal, de manhazinha, venho aqui encontrar a Pnix vazia, enquanto eles pairam na ágora e depois, como podem, lá vão escapando à corda vermelha” (vv. 19-22). A não participação do povo na reunião da assembleia descortina-nos grave falha e contradição do sistema democrático: o desinteresse dos cidadãos para com aquilo que lhes diz respeito, problema cuja tentativa de resolução fere um dos três pilares da democracia, posto que as pessoas fossem então forçadas a irem juntas à assembleia, cercadas por uma corda vermelha; usa-se da coerção para garantir o funcionamento de um sistema que tem como valor fundamental a liberdade. Como resultado, ainda que o

¹ As traduções usadas são de Maria de Fátima de Souza e Silva (*Os Acarnenses*, Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988; *Os Cavaleiros*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000).

povo seja coagido a sentar-se na Pnix, a participação efetiva nas deliberações concentra-se nas mãos de poucos “políticos profissionais”.

Reunida finalmente a assembleia, Anfíteo, cujo nome já indica sua origem divina, é o único que propõe o tratado de paz e se dispõe a fazer a viagem para efetivá-lo; a resposta da assembleia é silenciá-lo com uma ordem de prisão. Os protestos de Diceópolis e a tentativa de repor em discussão o tratado de paz são igualmente rechaçados. O breve momento em que apenas dois indivíduos se manifestaram a favor da discussão de um problema central no contexto ateniense, agindo no interesse do bem comum da cidade, é logo apagado, abafado pelo conselho que desviará sua atenção para os embaixadores que chegam da Pérsia. A invectiva de Aristófanes volta-se então para as missões diplomáticas, que mandam seus embaixadores em longas viagens, cercados de conforto às custas do dinheiro público, enquanto o povo passava fome alojado dentro dos muros da cidade. A crítica centra-se no caráter enganador dessa política, em cena extremamente cômica, quando o enviado da Pérsia, Pseudartabas, seguindo o embaixador ateniense incumbido de avisá-los que seu rei enviaria ouro a Atenas, é desmascarado por Diceópolis. Ele afirma não só que “os Iônios são uns cus-moles, se estão à espera do ouro dos bárbaros” (vv. 106-7), mas que estão sendo enganados por seus próprios embaixadores. Apesar da comicidade, a conclusão da cena traz à luz ainda outra questão problemática da democracia ateniense, a elitização da política, pois, uma vez revelada a intenção enganadora dos embaixadores e do enviado Persa, o conselho silencia Diceópolis e convida Pseudartabas para o Pritaneu, deslocando-se a discussão democrática da assembleia para o conselho.

A resolução da cena, com o encerramento da assembleia que se recusou a discutir a paz e ainda deslocou-se para o conselho, põe em questão a dicotomia público/privado. Em vista da elitização da política e da impossibilidade de expressão na assembleia - que fere outro dos três pilares da democracia, o direito de qualquer cidadão expressar livremente seus pensamentos -, Diceópolis resolve fazer um tratado de paz particular, para ele e para sua família, por 30 anos. Aquilo que deveria ter sido

feito por interesse comum, que serviria ao bem da cidade, só consegue ser feito no âmbito particular.

O segundo momento da peça, com a entrada do coro dos acarnenses, põe em questão o último dos três pilares da democracia ainda não discutido, o direito de defesa, apontando para o contexto dos tribunais atenienses, que será mais adiante retomado como alvo de sátira na figura dos sicofantas. Os acarnenses, ex-guerreiros de Maratona hoje curvados pela idade, perseguem Diceópolis, enfurecidos ao descobrirem que ele fez um acordo de paz com os lacedemônios. A sua fúria é tão desmedida que, antes mesmo de qualquer diálogo, ao verem nosso protagonista começam a arremessar-lhe pedras. Em vão Diceópolis tenta, com palavras sensatas, expor suas razões, defender-se das acusações que lhe fazem os acarnenses, porém seu direito de defesa é refutado com ameaças de ainda maior violência:

Coro: Raios me partam, se te dou ouvidos!

Diceópolis: Por favor, Acárnicos!

Coro: Vais morrer, já sabes, e agora mesmo. (vv. 323-325)

A democracia esbarra a todo instante – primeiro no contexto da assembleia, agora no direito à defesa que nos remete ao contexto do tribunal – no princípio da *vontade*, contra o qual não há lei possível ou palavra persuasiva o bastante. O povo ateniense, representado pelo coro, é aqui dominado pelo *thymos*, como nos diz Diceópolis: “nunca estão dispostos a discutir frente a frente” (*ison isôĩ*; v. 334), colocam a violência acima do princípio básico da jurisdição, a possibilidade de discutir de igual para igual. Na tensão que se estabelece entre persuasão e força (*peithô/bia*), não resta a Diceópolis senão apelar também para esta última, na tentativa de ser ouvido. O herói, cujo nome traz na própria etimologia o composto “cidade justa”, quando consegue a atenção dos acarnenses, diz que falará, ainda que arriscando a própria vida, aquilo que é justo para a cidade, não aquilo que o povo deseja ouvir.

Chegamos a um ponto crucial da discussão de Aristófanes acerca da democracia ateniense, que não por acaso se faz ponto de toque entre as duas comédias aqui estudadas: a questão da lisonja como prática política que se coloca para além da moral. Ao dizer que falará com a cabeça no cepo aquilo que é justo e bom para a cidade, mesmo não agradando o povo, Diceópolis opõe-se aos demagogos e oradores cuja popularidade devia-se não a seu caráter moral, mas ao discurso adulatório com que conquistavam os cidadãos:

Diceópolis: (...) Conheço bem a maneira de
ser dos nossos aldeões, sei o prazer que sentem em ouvirem
gabar-se a si próprios e à cidade, por um parlapatão qualquer,
com razão ou sem ela. São estes elogios que os impedem de
ver que estão a ser levados. (vv. 371-375)

Na democracia ateniense vemos surgir figuras políticas cujas práticas colocam-se para além de qualquer moral, visando não os interesses públicos, mas particulares. Temos aqui apenas a menção ao que será tema central em *Os Cavaleiros*: a prática adulatória utilizada por políticos e embaixadores para conseguirem prestígio e desfrutarem dos bens públicos. A figura dos sicofantas, satirizada em ambas as peças, desnuda a prática dos tribunais em seu aspecto igualmente amoral, posto que as acusações e calúnias são feitas visando ao lucro ou a quaisquer interesses privados, independente da verdade ou da justiça que possam conter (*dikaia kadika* v. 374). Aristófanes põe em questão um sistema político que preza a liberdade e a isonomia, enquanto igualdade dos cidadãos perante a lei, mas que produz justamente no âmbito de seus tribunais uma prática contrária a seus próprios princípios. O megarense, que negociava com Diceópolis e encontra-se ameaçado pelo sicofanta, exclama: “Isto é que é uma desgraça! Aqui em Atenas é só gente desta laia”(v. 829), revelando-nos a sicofantia como um mal tipicamente ateniense. No novo espaço comercial criado por Diceópolis após ter feito suas tréguas não há lugar para os sicofantas, cuja expulsão é

apoiada pelo coro já convencido de que o tratado de paz é de fato a melhor resolução para a cidade.

É tempo de passarmos a *Os Cavaleiros*, cuja figura central escolhida por Aristófanes como alvo de suas invectivas é Cléon, político mais proeminente de seu tempo, cujo prestígio aumentou depois que se propôs a expulsar os lacedemônios da ilha de Esfactéria, obtendo sucesso graças a um plano pré-elaborado pelo estrategista Demóstenes.

Cléon será, sob a figura do Paflagônio, um dos “escravos” na casa do Povo, que por meio de adulações, apelando principalmente para o prazer imediato, conquistou o “amor” de seu patrão. Valendo-se de trapaças, roubos, subornos, difamações e calúnias, mantém os demais escravos afastados, não permitindo que ninguém, além dele próprio, sirva o senhor da casa. Essa primeira imagem, apresentada logo no prólogo, condensa referências e críticas significativas, sendo a primeira delas a própria escolha de Aristófanes em representar o povo como patrão e o demagogo Cléon como escravo. A democracia ateniense vê surgir figuras políticas cuja prática retórica lisonjeadora põe em questão os papéis de líder e liderados, fazendo emergir contradições inerentes a essa forma de política: se, por um lado, o demagogo consegue, por meio de bajulações e ofertas de salários, agradar o povo e manter sua posição de prestígio, por outro é ele quem está sujeito a todo instante aos caprichos da população, tendo de pautar suas falas e ações por aquilo que trará prazer aos indivíduos, não por aquilo que é justo para o bem comum. Encontramos crítica semelhante em uma passagem de Tucídides, (*A Guerra do Peloponeso*; 2.65), na qual a figura de Péricles, enquanto aquele que “podia conter a multidão sem lhe ameaçar as liberdades, e conduzi-la ao invés de ser conduzido por ela”, é contraposta à de seus sucessores que “equivalentes uns aos outros mas cada um desejoso de ser o primeiro, procuravam sempre satisfazer os caprichos do povo e até lhe entregavam a condução do governo”². Interessante é notarmos que Cléon exerce ainda um monopólio de sua função e relação com o povo,

² Trad. Mário da Gama Kury.

impossibilitando os demais desejosos de servir esse padrão de se expressarem ou mesmo se aproximarem dele, prática tão contrária à democracia que prevê a livre expressão e participação dos cidadãos na política, ainda que algumas figuras se destacassem como oradores ou demagogos.

A figura de Cléon constrói-se como imagem de um político ateniense tanto mais desalentadora quanto a impossibilidade de desbancá-la senão por um político que lhe supere em qualidades negativas. Seu antagonista é o Salsicheiro, de origem tão ou mais humilde que a sua (Cléon/Paflagônio trabalhava com curtumes), e que, no *agôn*, disputa-lhe em safadeza (*panourgiai*), descaramento (*thraseri*) e na lisonja como dolo (*kobalikeumasin*) (vv. 331-2). A figura do político ateniense ideal se constrói desde o início na inversão dos valores tidos como virtuosos: sua linhagem, mais do que humilde, deve ser de patifes e enganadores, aos quais falte por completo qualquer instrução, posto que a política é para ignorantes e velhacos (vv. 180-90). À insegurança do Salsicheiro, apontado pelos oráculos como o sucessor de Cléon, quanto à forma de conduzir o povo (*demagogia*), responde-lhe o primeiro escravo:

[...] mistura os
negócios públicos, amassa-os todos juntos, numa pasta. O povo, conquista-o quando quiseres, com umas palavrinhas doces, lá da tua especialidade. Tudo o mais necessário à demagogia tens tu de sobra, voz de safado, baixa condição, ar de vagabundos. (vv. 214-18)

Os termos *misturar*, *amassar*, correspondem ao grego *taratte*, exhaustivamente utilizado ao longo da peça em associação à figura de Cléon como aquele que causa distúrbio civil, que perturba a ordem pública. O *êthos* desse governante constrói-se pela imagem de voracidade e furor, chamando-lhe o coro dos cavaleiros de “Caribdes da rapinagem”, e descrevendo-lhe Aristóteles, na *Constituição de Atenas*, como “quem mais corrompeu o povo com o seu furor, e foi também o primeiro que, sobre a tribuna,

pôs-se a vociferar e a insultar e ainda a discursar com o manto arregaçado, ao passo que os demais discorriam com compostura”. (28. 1-3)³

Temos aqui concentradas em Cléon a imagem da corrupção, da retórica agressiva por meio do grito, da prática da sicofantia e, acrescentando à imagem de distúrbio e desordem, a falta de compostura com que discursava; todas encontradas na peça de Aristófanes. A voz agressiva é ressaltada pelo próprio coro, na belíssima construção “ensurdeceste a nossa Atenas à força de berros” (v. 310), como prática que tolhe aos ouvintes a capacidade de raciocínio e parcimônia nas discussões. A sicofantia é inúmeras vezes utilizada, tanto por Cléon quanto pelo Salsicheiro, como forma de desmobilizar seu rival, e a associação de Cléon à figura mitológica de Tífon (v. 511), com “braços dispostos a ações violentas” e de cujas cem cabeças saíam vozes a bradar em “vário som nefasto” (*Teogonia*, vv. 820-830)⁴, corroboram a imagem do distúrbio e agressividade retórica.

Todos os elementos que compõem o *êthos* desse governante estão a serviço da prática manipuladora com que ele engana o povo. O termo *alazôn* (enganador, impostor), aplica-se a Cléon mais de uma vez, e o Salsicheiro, ao disputar-lhe o amor do povo, irá desmascarar os falsos pretextos afetivos que esse político usava para manter sua posição de prestígio e aproveitar-se dos bens públicos em prol de seus interesses particulares:

Salsicheiro: (...) Mas ele não te ama nem te é fiel

- e isso é o que vou te provar antes de mais nada -, a não ser por uma única razão: para se aquecer à tua lareira. (vv. 778-780)

(...) O que tu queres é rapinar à vontade, receber subornos

das cidades aliadas, e que o Povo, com a guerra e a poeira que ela levanta, não veja as trapaças que tu fazes. (vv. 802-4)

³ Trad. F. Murari Pires.

⁴ Trad. Jaa Torrano.

É retomado aqui, por meio da questão da guerra, o tema central do tratado de paz visto na primeira peça, revelando-se uma possível resposta para os motivos de não se efetuar aquilo que é bom e justo para o bem comum: a paz não interessa aos demagogos cuja política se faz da exploração dos bens do estado, e que se aproveitam da situação de carência e tumulto proporcionada pela guerra para atuar na corrupção sem serem descobertos.

A crítica de Aristófanes volta-se não apenas para as práticas políticas da democracia e o *êthos* de seus demagogos, mas, como vimos já em *Os Acarnenses*, também para o comportamento do próprio povo. Se lá a questão mais pungente era seu desinteresse e não participação na política, aqui é sua volubilidade e caráter altamente manipulável. Ele, que é rápido para julgar e ainda mais rápido para mudar de opinião (*Os Acarnenses*, v. 630: *takhyboulois*; v. 632: *metaboulous*), aqui, em *Os Cavaleiros*, se deixa comprar por sardinhas e temperos, por uma almofada, por tortas e empadas e tudo mais que apele para o prazer, sem ao menos ponderar as questões antes de emitir seu juízo. A disputa entre o Paflagônio/Cléon e o Salsicheiro é vencida quando este rouba da cesta de Cléon um pedaço de lebre e o dá ao povo, sendo dono da maior prenda e, portanto, merecedor das graças de seu senhor.

Temos até aqui, nas duas peças, um retrato desalentador da democracia ateniense: (i) a não participação política do povo resultando em ação coerciva para levá-lo à assembleia; (ii) a recusa à discussão do tratado de paz e a recusa ao direito de defesa, ferindo-se, respectivamente, a liberdade, o direito à livre expressão e o direito de defesa – os três pilares da democracia; (iii) a prática lisonjeadora e a sicofantia como formas retóricas que se colocam para além de qualquer moral, revelando-se a primeira instrumento de manipulação do demagogo, mero pretexto de *philia* para com o povo no intuito de satisfazer interesses particulares, e a segunda instrumento dos hábeis oradores para, no que deveria ser âmbito da justiça (o tribunal), agir de forma injusta, visando apenas ao lucro; (iv) a política das embaixadas e a conduta dos demagogos, que

revelam-se mera prática dolosa para com o povo, o qual, facilmente manipulado, deixa-se comprar por aquele que lhe promete maiores prazeres. Resta ainda o questionamento acerca da prática adulatória enquanto forma de sujeição do demagogo ao próprio povo, mantendo seu lugar de prestígio à custa de obediência aos caprichos e vontades dos cidadãos.

A resolução de ambas as peças, apesar do tom leve da comédia, nos deixam entrever ainda grave crítica e questionamento acerca da democracia ateniense. Vemos em *Os Acarnenses* Diceópolis, tendo finalmente convencido os acarnenses de que o tratado de paz servia aos melhores interesses da cidade, passar da miséria à fartura, de mero camponês a comerciante, desfrutando de sua paz nas festas das Dionísias, como vencedor do concurso dos Cômicos. Já Lâmaco, o estrategista que se lhe opusera, vai para a guerra, no inverno, ficar de guarda nos desfiladeiros em que se suspeita um ataque inimigo. Persiste o fato, no entanto, de que o acordo de paz só conseguiu ser feito no âmbito particular. Não houve espaço sequer para sua proposição na assembleia, e desde então nunca mais se mencionou a tentativa de efetuar-lo coletivamente. Há impedimentos demais para isso: a democracia “não-participativa”, a prática política enganadora das embaixadas, a dureza e inflexibilidade dos cidadãos (coro de acarnenses, no primeiro momento da peça). A solução, no entanto, não pode passar pelo âmbito do particular. Diceópolis não dividirá sua paz com ninguém, pois a democracia prevê que todo cidadão é responsável pelos rumos da política, e se querem de fato a paz, ela terá de fazer-se pública, não privada.

A resolução de *Os Cavaleiros* é ainda mais inquietante. Vemos surgir, após a derrota do Paflagônio/Cléon, um Povo rejuvenescido por meio de uma fervura que lhe deu o Salsicheiro. A fervura remete-nos a um procedimento de magia cuja referência encontra-se no mito de Medeia, por meio do qual o pai de Jasão foi rejuvenescido pela feiticeira. Seria a peripécia, a transformação do povo e, portanto, da conduta política ateniense, possível apenas por meio de um milagre, de um golpe de mágica? Resta ainda a dúvida acerca de uma nova política proporcionada por um homem que usou

dos mesmos meios vis dos quais se valia Cléon para suplantá-lo. Seria o cenário da democracia ateniense tão desolador e corrompido que, para revertê-lo, fosse preciso uma figura de ações igualmente corruptas e vis? A peripécia, no entanto, não se dá apenas com o Povo, mas também com o Salsicheiro, que revela seu verdadeiro nome, sua identidade, como Agorácrito, aquele que discute na ágora. Poderíamos entender seu caráter vil apenas como uma máscara a serviço de intenções políticas democráticas? Foi ele, afinal, que distribuiu todos os bens de sua cesta para o Povo, enquanto o Paflagônio mantinha para si o melhor de quanto havia conseguido, dando a seu suposto “amado Povo” apenas a mínima parte.

Há ainda assim um aspecto que parece iluminar a conclusão tão conturbada dessa última peça. O Salsicheiro, apresentando a todos o Povo rejuvenescido, diz:

Aí está ele, olhem-no, com o broche de cigarra, no esplendor do seu traje antigo. Não é a conchas que ele cheira, é a tréguas, todo ungido de mirra. (v. 1332)

Talvez a única solução possível para o rejuvenescimento, o retorno aos tempos de glória e a transformação do cenário pessimista da democracia ateniense, passe necessariamente pelo acordo de paz, contra o qual a política de Cléon se fez tão irredutível, ele que recusou as diversas embaixadas dos lacedemônios que propunham tréguas. A paz, tão discutida em *Os Acarnenses*, retorna aqui talvez como resposta ao enigma do “passe de mágica”: a grande transformação e rejuvenescimento do Povo, que retorna ao esplendor de seus tempos áureos, exala Paz.

Bibliografia

ARISTÓFANES. *Os Acarnenses*. (Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva). Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988. (Série – Textos clássicos: 9).

_____. *Os Cavaleiros*. (Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva). Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. (Trad. Francisco Murari Pires). São Paulo: Hucitec, 1995.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. (Estudo e tradução Jaa Torrano). São Paulo: Iluminuras, 2006.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. (Trad. Mário da Gama Kury). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.



Recebido em Outubro de 2009
Aprovado em Novembro de 2009



Os Argonautas, de Apolônio de Rodes, e a tradição literária

Thais Evangelista de Assis Caldas

Mestre – UFRJ

Orientadora: Profª. Doutora Nely Maria Pessanha (PROAERA -UFRJ)

Resumo

O objetivo deste artigo é investigar a tradição poética da Grécia que diz respeito ao mito de Jasão e Medeia. Assim, será analisado o jogo intertextual entre a epopeia alexandrina – representada pela obra *Os Argonautas*, de Apolônio de Rodes – e as poesias homérica, hesiódica e pindárica e também a tragédia euripidiana *Medeia* e os idílios XIII e XXII de Teócrito

Palavras-chave: *Os Argonautas*, de Apolônio de Rodes; epopeia alexandrina; jogo intertextual.

Apollonius of Rhodes' Argonauts and literary tradition

Abstract

The aim of this paper is to investigate the Greek poetic tradition of the myth of Jason and Medea. This paper also analyzes the intertextual relationships between the Alexandrian Epic – represented by Apollonius of Rhodes' *Argonauts* – and the Homeric poems, Hesiod and Pindar and also the Euripidean tragedy *Medea* and the idylls of Theocritus XIII and XXII.

Keywords: Apollonius of Rhodes' *Argonauts*; Alexandrian epic poems; intertextuality.

Os Argonautas pertence à tradição literária desenvolvida no período helenístico da literatura grega, mais precisamente no século III a.C. As informações que se tem sobre este período não nos permite uma conclusão exata a respeito da cronologia entre o poema de Apolônio de Rodes e as obras de seus contemporâneos como Calímaco e Teócrito. Muitas outras questões relativas ao próprio texto permanecem sem explicação, mas não se pode negar a importância da obra, o único poema épico extenso, do período alexandrino, que foi conservado, em sua totalidade, e que exerceu influência sobre autores gregos e latinos.

O poema possui cinco mil, oitocentos e trinta e cinco versos, divididos em quatro cantos, e narra a viagem atribulada de Jasão e os Argonautas, que se arriscam em território estrangeiro pela conquista do velocino de ouro.

A expedição liderada pelo Esonida foi imposta por seu tio Pélias, rei da Tessália, que, ao tomar conhecimento de um oráculo, segundo o qual seria subjugado por um homem que fosse visto saindo do mar calçado com uma só sandália e, ao descobrir a identidade deste homem - seu sobrinho -, preparou-lhe uma prova, cujo objetivo principal era provocar a morte do herói. Jasão foi encarregado de conquistar o velocino de ouro, fixado em um carvalho na Cólquida, façanha realizada, graças à intervenção de Medeia e suas artes mágicas.

A obra tem como antecedente uma antiga tradição de relatos que já se referiam à mítica e perigosa expedição liderada por Jasão e dialoga com poemas vários de outras épocas, tais como: a epopéia homérica, em especial a *Odisséia*, a *Quarta Pítica* de Píndaro, a tragédia *Medeia* de Eurípedes, e os Idílios XIII e XXII, de Teócrito. O assunto escolhido, segundo Manuel Pérez López (1991, p.21) seria favorável a um autor que se propõe assumir um compromisso entre a tradição e as novas formas de fazer poesia, em conformidade com os princípios do primeiro Helenismo:

Certamente, já na época de Apolônio existia um grande número de obras que havia tratado o tema e isso proporcionava ao poeta-filólogo a oportunidade de demonstrar sua erudição e conhecimento exaustivo de todos os tipos de fontes, assim como tomar partido por umas ou outras variantes.¹

Também o próprio narrador, nos versos iniciais da obra (I, 18-19), atesta a antiguidade e a notoriedade do tema, quando afirma:

Νῆα μὲν οὖν οἱ πρόσθεν ἐπικλείουσιν αἰοῖδοι
Ἄργον Ἀθηναίης καμείειν ὑποθημοσύνησιν
Os aedos de outrora ainda celebram Argos ter
construído a nau, segundo os preceitos de Atena.

Na *Iliáda*, VII, 467-469, há uma referência à chegada ao acampamento dos Aqueus de inúmeros navios carregados de vinho, enviados de Lemnos por Euneu, filho de Jasão e Hipsípila:

Νῆες δ' ἐκ Λήμνοιο παρέσταν οἴνοιν ἄγουσαι
Πολλάι, τὰς προέηκεν Ἴησονίδες Εὔνηος,
τὸν ῥ' ἔρεχ' Ὑψιπύλη ὑπ' Ἴησони, ποιμένι λαῶν.

Muitas naus, trazendo vinho, chegaram de Lemnos,

¹ Seguramente ya en época de Apolonio existía un gran cúmulo de obras que había tratado el tema y ello proporcionaba al poeta-filólogo la oportunidad de demostrar su erudición y conocimiento exhaustivo de todo tipo de fuentes, así como tomar partido por unas u otras variantes.

as quais enviara o Esonida Euneu,
filho que Hipsípila gerou com Jasão, pastor de povos.

Esta breve referência serve de base ao relato detalhado da obra de Apolônio sobre a estada dos Argonautas nesta ilha e o encontro amoroso entre o Esonida e a lemniense, no primeiro canto do poema (vv.607-914).

Na *Odisséia*, além da coincidência temática – a narrativa de uma viagem marítima perigosa – encontram-se alusões ao rei de Iolco e à nau Argo: No canto XI, 235-257, versos que correspondem à parte da narração da descida de Odisseu ao Hades, em que Pélias e Neleu são apresentados como filhos de Tiro e Poseidon, há um breve relato da concepção dos heróis, assim como do domínio ocupado por cada um: Pélias exercia o mando em Iolco, e Neleu, no solo arenoso de Pilos. No canto seguinte, Circe oferece instruções a Odisseu a respeito de sua viagem: Nos versos 59-69, informa da existência de rochas impossíveis de transpor, tanto pelos homens, quanto pelas aves:

τῆ μὲν τ' οὐδὲ ποτητὰ παρέρχεται οὐδὲ πέλειαι
τρήρωνες, ταί τ' ἀμβροσίην Διὶ πατρὶ φέρουσιν,
ἀλλὰ τε καὶ τῶν αἰὲν ἀφαρέϊται λῖς πέτρῃ·
ἀλλ' ἄλλην ἐνίησι πατὴρ ἐναρίθμιον εἶναι. 65
τῆ δ' οὐ πῶ τις νηὺς φύγεν ἀνδρῶν, ἢ τις ἴκηται,
ἀλλὰ θ' ὁμοῦ πίνακός τε νεῶν καὶ σώματα φωτῶν
κύμαθ' ἄλός φορέουσι πυρὸς τ' ὀλοοῖο θύελλαι.

Nenhuma das aves passa por ali, nem as tímidas
pombas, que a ambrosia levam para Zeus pai;
Sempre a lisa pedra detém uma delas;

outra, porém, o pai envia para completar o número; 65
por ali, nunca escapou nau dos homens, que depois voltasse,
mas, ondas do mar e tempestades de fogo destruidor
levam as tábuas das naus e os corpos dos homens.

Em seguida (vv. 69-72) faz menção ao episódio narrado no canto II de *Os Argonautas*, nos versos 531-605, ao afirmar que Argo foi a única nau capaz de atravessar as temíveis rochas. O sucesso da travessia é atribuído a Hera, que servira de guia ao Esonida, devido a sua afeição ao herói:

οἷη δὲ κείνη γε παρέπλω ποντοπόρος νηῦς,
'Αργὼ πᾶσι μέλουσα, παρ' Αἰήταο πλέουσα. 70
Καὶ νύ κε τὴν ἔνθα ὄκα βάλεν μεγάλας ποτὶ πέτρας,
ἄλλ' Ἥρη παρέπεμψεν, ἐπεὶ φίλος ἦεν Ἰήσων.

Somente aquela nau, que percorre o mar, atravessou-as,
Argo, de que todos se ocupam, vindo de Eetes. 70
E ali seria, rapidamente, lançada contra as grandes rochas,
mas Hera a conduziu, pois Jasão lhe era caro.

Referências a personagens do poema de Apolônio são também relatadas na *Teogonia* de Hesíodo. Nos versos 956-962 é apresentada a genealogia do rei Eetes e da princesa Medeia. Mais adiante (vv.992-1002) mencionam-se as provas executadas por Jasão e a união matrimonial deste com a filha de Eetes:

Κούρην δ' Αιήταο διοτρεφέος βασιλῆος
 Αἰσονίδης βουλῆσι θεῶν αἰειγενετᾶων
 ἦγε παρ' Αἰήτεω, τελέσας ατονόεντας ἀέθλους,
 τοὺς πολλοὺς ἐπέτελλε μέγας βασιλεὺς ὑπερήνωρ, 995
 ὕβριστὴς Πελίας καὶ ἀτάσθαλος ὄβριμοεργός
 τοὺς τελέσας ἐς Ἴωλκὸν ἀφίκετο πολλὰ μογήσας
 ὠκείης ἐπὶ νηὸς ἄγων ἐλικώπιδα κούρην
 Αἰσονίδης, καὶ μιν θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
 Καί ρ' ἦ γε δμηθεῖσ' ὑπ' Ἰήσονι, ποιμένι λαῶν, 1000
 Μήδειον τέκε παῖδα, τὸν οὔρεσιν ἔτρεφε Χείρων
 Φιλλυρίδης· μεγάλου δὲ Διὸς νόος ἐξετελεῖτο.

À filha do rei Eetes, nutrido por Zeus,
 o Esonida, pelos desígnios dos deuses imortais,
 levou-a de junto de Eetes, após ter cumprido provas funestas,
 as muitas que o grande rei arrogante ordenou, 995
 o insolente Pélias, presunçoso violento;
 após cumpri-las, chegou a Iolcos, depois de muito penar,
 conduzindo a virgem de olhos vivos em sua nau veloz
 o Esonida, e tornou-a sua esposa vigorosa.
 Ela, submetida a Jasão, condutor de povos, 1000
 engendrou Medeio, que Quíron, o Filirida, criou
 nas montanhas: cumpriu-se o desígnio do grande Zeus.

Medeia é a heroína da tragédia homônima, de Eurípides, que narra os acontecimentos posteriores à viagem organizada por Jasão. Ainda nos versos iniciais da peça, nos quais a ama de Medeia lamenta o sofrimento de sua senhora (vv.1-8), a viagem dos Argonautas em busca do velocino é evocada. Outros eventos

importantes são citados, como a paixão da filha de Eetes pelo Esonida – cuja descrição ocupa parte do terceiro canto do poema de Apolônio – e a travessia da nau Argo entre as rochas Simplegades que, conforme já dito, também é lembrada no canto XII da *Odisséia*, vv.69-72.

Nos versos 165-167 da tragédia, é a própria Medeia quem lamenta o seu destino. Nestes versos ela lembra o assassinato de seu irmão e o posterior abandono da casa paterna, episódios também relatados por Apolônio:

ὦ πάτερ, ὦ πόλις, ὧν κάσιν αἰσχρῶς
τόν ἐμὸν κτείνας ἀπενάσθην.
Ó pai, ó *polis*, dos quais me afastei vergonhosamente,
após matar meu irmão.

O assassinato de Apsirto é narrado no último canto de *Os Argonautas*. Os versos 410-481 deste canto descrevem, além da idealização e execução do crime pelo Esonida – auxiliado pela filha de Eetes – o cumprimento dos ritos necessários para a expiação da morte.

O auxílio prestado por Medeia ao filho de Esão para a realização das provas no palácio de Eetes, narrado nos dois últimos cantos do poema de Apolônio, é também mencionado pela princesa da Cólquida nos versos 475-485 de Eurípides, nos quais, mais uma vez, ela lamenta o abandono de sua família e terra natal em favor do Esonida:

Ἐκ τῶν δὲ πρώτων πρώτον ἄρξομαι λέγειν ἄ
ἔσωσά σ', ὡς ἴσασιν Ἑλλήνων ὅσοι
ταύτῳ συνεισέβησαν Ἀργῶν σκάφος,

πεμφθέντα ταύρων πυρπνόων ἐπιστάτην
 ζεύγλαισι καὶ σπεροῦντα θανάσιμον γύην·
 δράκοντα θ', ὅς πάγχρυσον ἀμπέχων δέρος 480
 σπείραις ἔσωζε πολυπλόκοις αὔπνος ὦν,
 κτείνας' ἀνέσχον σοὶ φάος σωτήριον.
 Αὐτὴ δὲ πατέρα καὶ δόμους προδοῦσ' ἔμοις
 τὴν Πηλιῶτιν εἰς Ἴωλκὸν ἰκόμην
 σὺν σοί, πρόθυμος μᾶλλον ἢ σοφωτέρα· 485

Pelo principio começarei a dizer: 475
 Fui eu quem te salvou, como sabem todos os gregos
 que embarcaram na mesma nau de Argos,
 quando tu foste enviado para por o jugo nos touros
 cuspidores de fogo e para semear o campo mortífero.
 E o dragão que, rodeando o velocino de ouro, 480
 enrolado em espirais, o protegia, insone,
 eu matei, e trouxe para ti a luz salvadora.
 E fui eu mesma quem, tendo traído o meu pai e minha família,
 vim do Pélion a Iolcos
 contigo, com mais ardor que sensatez. 485

Jasão, no entanto, nega a contribuição da mulher, afirmando que a única responsável pelo sucesso de sua empresa foi Cípris; o herói lembra, ainda, o auxílio de Eros, que forçou a princesa a salvá-lo τόξοις ἀφύκτοις, “com arcos inescapáveis” (vv.522-531). Este episódio se relaciona aos versos 275-286 do terceiro canto de *Os Argonautas*, nos quais Eros, a pedido de Afrodite, desperta a paixão de Medeia pelo Esonida, atirando nela uma de suas flechas.

Nos versos 1329-1335 da tragédia euripídiana, ao tomar ciência da morte de seus filhos, é Jasão quem se lastima, mostrando-se arrependido de ter conduzido Medeia a sua pátria. Neste episódio, novamente, o assassinato de Apsirto é evocado:

ὄλοι· Εγὼ δὲ νῦν φρονῶ τότ' οὐ φρονῶν,
ὅτ' ἐκ δόμων σε βαρβάρου τ' ἀπὸ χθονὸς 1330
Ἑλλην' ἐς οἶκον ἠγόμην, κακὸν μέγα,
Πατρός τε καὶ γῆς προδότιν ἢ σ' ἐθρέψατο.
τὸν σὸν δ' ἀλάστορ' εἰς ἔμ' ἔσκησαν θεοί·
κτανοῦσα γὰρ δὴ σὸν κάσιν παρέστιον
τὸ καλλί πρῶρον εἰσέβης' Ἀργοῦς σκάφος 1335

Pudesses tu perecer! Eu agora percebo o que antes não percebia,
quando de uma casa e de uma pátria bárbara, 1330
te conduzi a um lar grego, grande mal,
traidora de teu pai e da terra que te nutriu;
teu espírito de vingança os deuses lançaram contra mim:
após matar teu irmão, perto de teu lar,
embarcaste na nau de Argo, de bela proa. 1335

O texto de Apolônio dialoga, também, com o epinício pindárico. A *IV Pítica*, dedicada a Arcesilas de Cirene, rei vencedor da corrida de carros, é, provavelmente, o antecedente mais importante de Apolônio de Rodes.

A ode, composta por treze tríades, tem como tema mítico a viagem dos Argonautas. Nela, encontram-se referências a episódios importantes da viagem,

como a famosa travessia de Argo entre as rochas Simplégades e as provas executadas por Jasão pela conquista do velocino. Além disso, Píndaro apresenta antecedentes não mencionados, ou pouco desenvolvidos, na narrativa de Apolônio, como a usurpação do trono de Esão por Pélias.

É a partir da quarta tríade que a saga argonáutica passa a ser propriamente descrita. O relato tem início com o anúncio do oráculo conhecido por Pélias, segundo o qual o rei deveria resguardar-se do homem que fosse visto calçado com uma só sandália. O episódio, também brevemente narrado em *Os Argonautas*, de Apolônio de Rodes (vv. 5-17), é apresentado em Píndaro em maiores detalhes: o poeta narra o encontro do filho de Esão e Pélias e o diálogo estabelecido entre eles (vv.69-111), através do qual o Esonida revela a intenção de reclamar o trono usurpado de seu pai, fato omitido pelo poeta de Rodes:

105 (...) ἰκόμαν
 οἴκαδ' , ἀρχαίαν κομίζων
 πατρός ἐμοῦ, βασιλευομένην
 οὐ κατ' αἴσαν, τάν ποτε Ζεὺς
 ὄπασεν λαγέτα
 Αἰόλω καὶ παισὶ τιμάν.

105 (...) cheguei
 a minha casa para recobrar a antiga
 dignidade real de meu pai, não exercida
 como convém, a qual, um dia, Zeus
 concedeu a Eólo,
 chefe de povos, e a seus filhos.

A partir do verso 138, Píndaro reproduz o acordo firmado entre Jasão e Pélias. Jasão, acompanhado de parentes, parte para o palácio de Pélias e lá reivindica o que lhe é devido:

ἀλλὰ καὶ σκᾶπτον μόναρχον
καὶ θρόνος, ᾧ ποτε Κρηθεΐδας
ἐγκαθίζων ἰππόταις εὖ-
θυνε λαοῖς δίκας –
τὰ μὲν ἄνευ ξυνᾶς ἀνίας

155 λῦσον ἄμμιν, μή τι νεώτερον ἐξ αὐ-
τῶν ἀναστάη κακόν.

Mas o cetro soberano
e o trono, sobre o qual, um dia, assentava
o filho de Creteu, e trazia justiça
aos povos cavaleiros,
sem sofrimento comum entre nós,

155 entrega-os a mim, para que deles não surja
algum mal mais recente.

Pélias promete entregar o trono e o cetro real. No entanto, para que a promessa fosse cumprida, o Esonida deveria organizar uma expedição e trazer da Cólquida a pele de ouro que havia salvado Frixo dos golpes de sua madrasta:

- 165 Τοῦτον ἄεθλον τέλεισον· καί τοι μοναρχεῖν
 Καί βασιλευμένον ὄμνυ-
 μι προήσειν. Καρτερός
 ὄρκος ἄμμιν μάρτυς ἔστω
 Ζεὺς ὁ γενέθλιος ἀμφοτέροις.
- 165 Esta prova cumpre, de bom grado, e eu juro
 entregar-te o governo soberano e
 a realeza. Firme Juramento! Que nos
 seja testemunha Zeus,
 nosso ancestral comum.

Firmado o acordo entre o rei e Jasão, este envia mensageiros para anunciar a expedição. A partir do verso 170, na oitava tríade do poema, Píndaro enumera os heróis que atenderam ao chamado do filho de Esão: os três filhos de Zeus – Hércules, Castor e Polideuces –, Eufemo, Periclímene, Orfeu, Éritos, Equion, Zetes, Calais e o adivinho Mopso. Em Apolônio, o catálogo de heróis, conforme já dito, ocupa duzentos e onze versos, e enumera cinquenta e quatro heróis, diferente de Píndaro, que cita apenas onze deles. Note-se que a diferença entre as duas listas não se limita apenas a um número reduzido de homens enumerados por Píndaro. Apolônio oferece um relato mais detalhado: cita a ascendência de cada guerreiro – por vezes recuando a várias gerações, como na descrição da genealogia de Nauplio (vv.133-138) –, acrescenta, em alguns casos, relatos sobre façanhas importantes atribuídas ao herói ou a algum antepassado seu, informações a respeito da geografia de sua terra natal, sobre o motivo da participação na expedição, ou, até mesmo, antecipa o destino estabelecido para cada um, como, por exemplo, ao anunciar que Cantos e Mopso haveriam de morrer na Líbia (vv.77-85).

Após o catálogo, Píndaro narra o início da viagem, citando, na décima tríade, a famosa travessia dos Argonautas pelas rochas Simplégades, única aventura mencionada pelo poeta, antes da chegada a Cólquida.

Na mesma ode, vv. 216-230, a paixão de Medeia pelo Esonida, suscitada por Afrodite, é evocada. Há referências, também, ao auxílio prestado pela princesa da Cólquida ao herói para realização das provas – episódio narrado no terceiro canto da obra de Apolônio – e à promessa de casamento entre os dois:

220 Καὶ τάχα πείρατ' ἀέθλων
 δείκνυεν πατρῶϊων·
 σὺν δ' ἑλαίῳ φαρμακώσαιοσ'
 ἀντίνομα στερεᾶν ὀδυνᾶν
 δῶκε χρίεσθαι. Καταΐνη –
 σάν τε κοινὸν γάμον
 γλυκὺν ἐν ἀλλάλοισι μείξαν.

220 E, prontamente, ela lhe mostrou
 o cumprimento das provas de seu pai:
 tendo preparado com azeite
 um antídoto para as dores mais cruéis,
 entregou-lhe para que se unguisse. E prometeram
 unir-se um ao outro
 em doce casamento.

Nos versos seguintes, Píndaro narra a vitória de Jasão sobre os touros cuspidores de fogo e a conquista do velocino; no epodo da décima primeira tríade e na estrofe da décima segunda, o poeta resume em poucas linhas um episódio importante da viagem dos Argonautas: o encontro com as mulheres de Lemnos,

que, aqui é narrado como um acontecimento ocorrido durante a viagem de volta a Tessália, ao contrario de Apolônio (I, vv.607-914) que o situa na viagem de ida:

251 ἔν τ' Ὠκεανοῦ πελάγεσσι μίγεν πόντῳ τ' ἔρυθρῳ
Λαμνιαῶν τ' ἔθνει γυναικῶν ἀνδροφόνων·
ἔνθα καὶ γυίων ἀέθλοισι ἐπέδει-
ξαντο ἴν' ἐσθᾶτος ἀμφις,

καὶ συνεύνασθεν...

251 Embrenharam-se nas águas do Oceano e no Mar Vermelho,
e na terra das mulheres de Lemnos, matadoras de homens.
Ali provaram seus membros nos jogos,
cujo prêmio era um vestido,

e uniram-se a elas...

Da união entre uma lemniense e Eufemo nasce Leucofano, que dá origem à dinastia de Cirene (vv.252-262). Nestes versos, o poeta finaliza o relato sobre as aventuras dos Argonautas e passa a enaltecer a descendência de Eufemo, alcançando, assim, o objetivo de seu canto.

Também no período alexandrino notam-se relatos de episódios inseridos no périplo dos Argonautas descrito por Apolônio. Os Idílios XIII e XXII de Teócrito constituem bons exemplos desta intertextualidade. O primeiro, intitulado de *Hilas*, narra o episódio igualmente relatado por Apolônio de Rodes no primeiro canto de *Os Argonautas*, nos versos 1207-1272: o desaparecimento do companheiro de Hércules, raptado pelas Ninfas, e o desespero do filho de Alcmena à procura do

herói. Nos versos iniciais do idílio XIII (vv.16-24), encontram-se referências à expedição em busca do velocino e à famosa travessia da nau Argo entre as rochas Cianéias:

Ἄλλ' ὅτε τὸ χρύσειον ἔπλει μετὰ κῶας Ἰάσων
Αἰσονίδας, οἱ δ' αὐτῷ ἀριστῆες συνέποντο
πασῶν ἐκ πολίων προλελεγμένοι ὧν ὄφελός τι,
ἵκετο χῶ ταλαεργὸς ἀνὴρ ἐς ἀφνειὸν Ἴωλκόν,
Ἄλκμήνας υἱὸς Μιδεάτιδος ἠρωΐνας, 20
σὺν δ' αὐτῷ κατέβαινε γλαυκὸν εὐέδρον ἐπ' Ἀργῶ,
ἅτις κυανεῶν οὐχ ἄψατο συνδρομάδων ναῦς,
ἀλλὰ διεισαΐξεν (ἀφ' οὗ τότε χοιράδες ἔσταν)
αἰετὸς ὧς μέγα λαΐτμα, βαθὺν δ' εἰσέδραμε Φᾶσιν.

Mas quando Jasão, o Esonida, navegava em busca do velocino de ouro, e os melhores o seguiam, escolhidos de todas as cidades, chegou também à rica Iolcos o homem infatigável, filho da heroína Alcmena de Midéia, e, com ele, 20 Hilas descia até Argo, provida de belos bancos, a nau que não tocou as Cianéias, que se chocam, mas atravessou como uma águia o grande golfo, (por causa disso, os recifes se fixaram), e lançou-se no profundo Phasis.

O idílio XXII recebe o título de *Dióscuros* e celebra as façanhas dos filhos de Leda e Zeus, Castor e Polideuces, no país dos Bebrícios. A primeira parte do poema dedica-se à narrativa do combate entre Âmico, rei dos Bebrícios, e Polideuces, que

se dá logo após a passagem dos Argonautas pelas rochas Cianéias. A luta entre Polideuces e o rei – caracterizado tanto por Teócrito, quanto por Apolônio como um homem soberbo e que não respeita os rituais de hospitalidade – termina em um acordo, pelo qual o rei é poupado da morte, mediante a promessa de não mais importunar os estrangeiros que abarcassem suas terras. Apolônio de Rodes relata o episódio nos 158 primeiros versos do segundo canto de *Os Argonautas*. No entanto, ao contrário de Teócrito, situa o combate pugilístico antes da travessia das rochas moventes e finaliza a disputa com a morte de Âmico por Polideuces, a qual se segue uma violenta batalha entre os Argonautas e os Bebrícios.

A influência da literatura arcaica e clássica sobre a obra de Apolônio não se limita, porém, à coincidência de temas. O autor emprega diversos recursos literários já utilizados por seus predecessores, dentre os quais se destaca Homero.

Conforme observa Richard Hunter (2001, p.93), os versos iniciais de *Os Argonautas* nos informam mais sobre o gênero da poesia de Apolônio do que sobre o seu tema, uma vez que o autor se propõe a cantar παλαιγενέων κλέα φωτῶν, “os feitos gloriosos dos homens antigos” (I, 1-2), inserindo sua obra no gênero mais remoto da poesia grega, o épico. Assim como na poesia homérica, o narrador conta, em versos hexamétricos, uma história temporalmente situada em um passado longínquo e, para tanto, emprega recursos tradicionais, como a invocação às Musas, a apresentação de um catálogo de heróis, as descrições de lugares e objetos, o emprego de símiles, a representação de cenas de sacrifícios aos deuses, de despedidas, de reunião de heróis, e uma série alternada de discursos de personagens.

Hunter adverte, no entanto, que existe certo distanciamento entre o modelo épico empregado por Homero – no qual a narração é um ato de memória e repetição – e o modelo de Apolônio, caracterizado por uma maior liberdade. Um bom exemplo desse distanciamento pode ser observado através do relacionamento estabelecido entre o narrador e a Musa: enquanto o narrador da *Ilíada*, por exemplo,

relata sua história baseando-se apenas no que a Musa lhe conta, no período helenístico, o poeta demonstra uma maior responsabilidade por aquilo que narra e uma maior liberdade de escolha.

D.P. Nelis (2005, p.356) nota, ao longo da narrativa de *Os Argonautas*, diversos padrões de relacionamento entre o narrador e as Musas: Diferentemente da poesia homérica, as filhas de Mnemosine não são invocadas nos versos de abertura do poema de Apolônio. Somente no final do prólogo (I, 22) são mencionadas pela primeira vez, quando o poeta solicita que sejam *hypophétores* de seu canto, termo de difícil tradução, cujo significado oscila entre “produtoras” e “intérpretes”. No início do terceiro canto, Érato é convidada a colocar-se ao lado do narrador e contar-lhe como Jasão, com a ajuda do amor de Medeia, conquistou o velocino:

Εἰ δ' ἄγε νῦν, Ἐρατώ, παρά θ' ἴστασο, καί μοι ἔνισπε,
ἔνθεν ὅπως ἐς Ἴωλκὸν ἀνήγαγε κῶας Ἰήσων
Μηδείης ὑπ' ἔρωτι...
Vem, agora, Érato, coloca-te ao meu lado e conta-me,
então, como Jasão levou para Iolcos o velocino,
graças ao amor de Medeia...

No canto seguinte, a Musa é novamente invocada, mas, nesta ocasião o narrador declara sua incapacidade em continuar o relato, transferindo para a divindade a total responsabilidade sobre a narrativa (IV, 1-2):

Αὐτὴ νῦν κάματόν γε, θεά, καὶ δῆνεα κούρης
Κολχίδος ἔννεπε, Μοῦσα, Διὸς τέκος...
Tu mesma, agora, deusa, o sofrimento e os planos da jovem

da Cólquida conta, Musa, filha de Zeus...

O mesmo acontece nos versos 1381- 1382 do canto IV, quando o narrador se declara intérprete das Piérides:

Μουσάων ὄδε μῦθος ἐγὼ δ' ὑπακουὸς αἰίδω
Πιερίδων, καὶ τήνδε πανατρεκὲς ἔκλυον ὀμφήν...
Aqui o relato das Musas eu, intérprete das Piérides,
canto, e esta voz divina, com toda certeza, escutei.

Note-se que esta invocação antecede o relato do episódio no qual os Argonautas, desprovidos de água e alimentos, carregam nos ombros a nau Argo, durante doze dias inteiros, caminhando pelas dunas da Líbia, e parece corresponder ao desejo do narrador de esquivar-se da responsabilidade por uma narrativa com traços de inverossímil.

Como pôde ser observado nos exemplos acima, o padrão único de relacionamento observado em Homero, segundo o qual o aedo se declara um porta-voz da sabedoria divina, é substituído em Apolônio por uma variedade de padrões, que vai desde a inicial ausência da Musa até a declaração de total dependência de seu conhecimento. Assim, Apolônio estabelece, com seus predecessores, ao mesmo tempo, uma relação de dependência e desvio. Através da tensão entre tradição e inovação, cria uma literatura familiar com tendências inovadoras, como afirma Bernd Effe (2001, p. 147), uma poesia feita de literatura, guiada pelo princípio da intertextualidade.

Bibliografia

APOLLONIOS DE RHODES. *Argonautiques*, Texte établi et commenté par Francis Vian et traduit par Émile Delage. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

APOLONIO DE RODAS. *Las Argonáuticas*. Ed. Manuel Pérez Lopes. Madrid: Ediciones Akal, 1991.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Ed. ver. par 1. Sechan et Pierre Chantraine. Paris, Hachette, 1950.

BUCOLIQUES GRECS. Théocrite. t.I. 8 ème ed. Texte établi et traduit par Ph. – E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

EFFE, Bernd. The Similes of Apollonius Rhodius. Intertextuality and Epic Innovation. In: PAPANAGHELIS; RENGAKOS (eds.). *A companion to Apollonius Rhodius*. Leiden: Brill, 2001. pp. 147-170.

EURIPIDE. *Médée*. Texte établi et traduit par Loius Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

HESIOD, *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West. Oxford, Clarendon Press, 1966.

HESIODE, *Théogonie*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris, Belles Lettres, 1972. Pp.32-68.

HESÍODO, *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 2003.

HOMERE. *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. 4 ed. Paris, Belles Lettres, 1957. 4v.

_____. Hymnes. Texte établi et traduit par Jean Humbert. 7 ed. Paris, Belles Lettres, 1997. 4v.

HOMERI OPERA. Tomus III, Odysseae libros I-XII. Tomus IV, Odysseae libros XIII-XXIV. Oxford, Clarendon Press, 2000.

HOMERO, *Iliada*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

_____. *Odisséia*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

HUNTER, Richard. The Poetics of Narrative in the *Argonautica*. In: PAPANGHELIS; RENGAKOS (eds.). *A companion to Apollonius Rhodius*. Leiden: Brill, 2001. pp. 93-126.

NELIS, D.P. Apollonius of Rhodes. In: FOLEY, John Miles (ed.). *A companion to Ancient Epic*. Blackwell Publishing, 2005.

PINDARE. *Pytiques*. Texte établi et traduit par Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

PÍNDARO, *Odas Triunfales*. Introducción, traducción y notas de José Alsina. Barcelona: Editorial Planeta, 1990.



Recebido em Março de 2010
Aprovado em Abril de 2010



Eneida: o tempo eternamente presente¹

Rosângela Santoro de Souza Amato
Graduação – USP

Orientador: Prof. Dr. Paulo Martins (IAC – USP)
Co-orientador: Prof. Dr. João Ângelo de Oliva Neto (VERVE – USP)

Resumo

Este trabalho trata, de forma breve, a memória como elemento estruturador da narrativa na *Eneida* e do papel da rememoração e do esquecimento na formação de Enéias como herói fundador

Palavras-chave: *Eneida*; memória; Virgílio; Enéias; Hades; Deífobo.

Aeneid: time eternally present

Abstract: This work briefly deals with memory as a structuring element of the narrative in the *Aeneid* and the role of reminiscence and oblivion in the formation of Aeneas as a founder hero.

Keywords *Aeneid*; memory; Virgil; Aeneas; Hades; Deiphobus.

¹ BURNT NORTON
(Nº. 1 de 'Four Quartets')

Time present and time past
Are both perhaps present in time future?
And time future contained in time past.
If all time eternally present
All time is redeemable
What might have been is an abstraction
Remaining a perpetual possibility
Only in a world of speculation.
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present.
.....
T.S. Eliot

Arma virumque cano,...
As armas e o varão canto,...
(En. I, 8)

De que armas fala Virgílio neste verso inicial de sua épica? Da guerra a ser empreendida em solo itálico ou da guerra que originou as andanças do herói, a guerra de Tróia? A meu ver, Virgílio fala de ambas, mas não só de ambas: há outras “guerras” em curso ao longo da obra – a guerra entre o passado e o futuro, a memória e o esquecimento, o público e o privado, o tempo da narrativa e o tempo de seus leitores/ouvintes, entre o próprio Virgílio e aqueles com quem emula e, finalmente, entre a determinação divina e o arbítrio individual.

São essas oposições e as tensões entre elas que estruturarão a narrativa, cujo final é determinado pelo próprio início ² (a fundação de Roma é determinada pela guerra) e na qual o passado rememorado adquire status teleológico.

Se no primeiro verso da Eneida Virgílio canta as armas e o varão, assim o faz por concessão das Musas, filhas da Memória. O canto do poeta tem sua gênese na memória. Tanto isso é verdade que, no verso 08, Virgílio invoca a Musa utilizando o verbo *memoro*:

Musa, mihi causas memora, quo numine laeso,
Musa! rememora-me as causas. Por qual nume lesado,

(En. I, 8) ³

² BERLIN, N. War and Remembrance: “Aeneid” XII. 554–60 and Aeneas’ Memory of Troy *The American Journal of Philology*, Vol. 119, N° 1 (Spring, 1998), pp 11–41 The Johns Hopkins University Press

³ MARTINHO, M.. in *Da Disposição da Eneida, ou Do Gênero da Eneida Segundo as Espécies da Ilíada e Odisséia* (Letras Clássicas, n. 5, 159 – 206, 2001).

A memória é, então, algo que possibilita a existência da poesia, mas é também, na *Eneida*, a matéria mesma desta elaboração poética. Ela será mobilizada em todos os níveis dessa epopéia: no intratexto, intertexto e extratexto.

Será fundamental no desenrolar da narrativa, pois é a memória que determina as ações de Juno e é a memória de Tróia e de sua queda que deverá ser retomada, reelaborada e expurgada por Enéias até que ele, finalmente, entenda seu destino como fundador de uma nova nação e não de uma nova Tróia. Por exemplo, a guerra no Lácio (descrita nos cantos VII – XII) será, para os troianos, uma reatualização da guerra de Tróia, cujos momentos finais haviam sido narrados por Enéias (narrados em rememoração) no canto II.

Da mesma maneira, a descrição das lutas no Lácio provocará na audiência externa a lembrança da narração feita por Enéias no canto II, possibilitando assim, um compartilhamento mnemônico entre o narrador interno da epopéia e seus leitores/ouvintes.

Ainda, se a *Eneida* faz referência à Guerra de Tróia e canta as viagens de Enéias, então a memória da *Ilíada* e *Odisséia* estará também presente como material referencial para toda a narrativa – e os leitores deverão conhecer essas obras para bem usufruir das alusões a esses dois textos (não só Homero é mobilizado por Virgílio como também há elementos intertextuais com Apolônio de Rodes, Catulo, Ênio⁴, entre outros; entretanto, o estabelecimento dessas relações fugiria ao escopo deste trabalho).

No que se refere ao extratexto, Virgílio, com a *Eneida*, ergue um monumento à memória de Roma, dando autoridade mítica à sua fundação e legitimando a origem divina da *gens* do *princeps senatus* (Otávio Augusto).

⁴ VASCONCELLOS, P.S. *Efeitos Intertextuais na Eneida de Virgílio*. São Paulo: Humanitas. 2001.

Cria uma memória coletiva e aproxima Augusto de Enéias no papel de pai da pátria, atribuindo a Augusto uma segunda fundação de Roma, pois com Augusto, inaugura-se uma nova era após o longo período de guerras civis (se Juno abre as portas do templo de Jano, é durante o principado de Augusto que elas são finalmente fechadas⁵).

*Tum regina deum caelo delapsa morantis
impulit ipsa manu portas, et cardine verso
belli ferratos rumpit Saturnia postes.*

Foi quando a própria Rainha dos deuses, baixada do Olimpo,
não suportando mais tempo a quietude daquela insofrível
morosidade, a couceira de ferro num pronto arrebenta
(En. 620-623⁶)

Devemos, no entanto, ter em mente a etimologia da palavra *monumentum*: ela deriva tanto de *memoria* como de *monere* (da raiz *men – meminī, mens, mentio*) – assim, se monumento é uma rememoração do passado, é também uma advertência (ao presente e ao futuro). Lembremos o segundo proêmio:

tu vatem, tu, diva, mone. Dicam horrida bella,

⁵ Janus also has a temple at Rome with double doors, which they call the gates of war; for the temple always stands open in time of war, but is closed when peace has come. The latter was a difficult matter, and it rarely happened, since the realm was always engaged in some war, as its increasing size brought it into collision with the barbarous nations which encompassed it round about. But in the time of Augustus it was closed, after he had overthrown Marc Antony; [Plutarch, *Life of king Numa* 20.1-2 trad. de Bernadotte Perrin]

(Jano também tem um templo em Roma com portas duplas, que são chamadas portões da guerra, pois o templo está sempre aberto em tempos de guerra, mas é fechado quando chega a paz. A última é uma ocorrência difícil, e raramente aconteceu, uma vez que a cidade estava sempre envolvida em alguma guerra, uma vez que seu tamanho crescente fazia com que entrasse em conflito com as nações bárbaras a seu redor. Mas, no tempo de Augusto elas foram fechadas, após ele ter vencido Marco Antônio;) (tradução nossa a partir do inglês)

⁶ VERGÍLIO. *Encida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: A Montanha, 1981.

tu, diva, tu admoesta o vate. Horrores bélicos direi

(En. VII, 41⁷)

Virgílio canta, sim, o futuro glorioso de Roma e a necessidade do esquecimento para a construção de um novo futuro; não obstante, aponta também a tenacidade de um passado que obstinadamente retorna e se repete, a impossibilidade de uma total reconciliação com as sombras deixadas para trás e mostra as perdas envolvidas na obediência às injunções do destino tramado pelas divindades.

Tendo feito essas considerações iniciais, proponho-me aqui a analisar algumas instâncias, nos cantos I e VI, em que é possível observar essa tensão entre o passado e o futuro e a prevalência da memória como elemento fundamental na articulação dessa tensão.

A MEMÓRIA DE UMA DEUSA – CANTO I

*Progeniem sed enim Troiano a sanguine duci audierat,
Tyrias olim quae verteret arces;
hinc populum late regem belloque superbum
venturum excidio Libyae: sic volvere Parcas. Id metuens,
veterisque **memor** Saturnia belli,
prima quod ad Troiam pro caris gesserat Argis--
necdum etiam causae irarum saevique dolores
exciderant animo: **manet alta mente repostum**
iudicium Paridis spretaeque iniuria formae,
et genus invisum, et rapti Ganymedis honores.
His accensa super, iactatos aequore toto
Troas, reliquias Danaum atque immitis Achilli,
arcebat longe Latio, multosque per annos*

⁷ Martinho M., op. cit. pág.

*errabant, acti fatis, maria omnia circum.
Tantae molis erat Romanam condere gentem*

Porém ouvira falar numa raça provinda dos Troas
que, andando o tempo, as muralhas dos tírios ao lançariam,
da qual um povo haveria nascer, belicoso e arrogante,
para desgraça da Líbia. Isso as Parcas já haviam tecido”.
De medo então, e **lembrada** as Satúrnica da guerra primeira
que contra Tróia movera a favor de seus caros argivos
ainda **guardada no peito bem viva a lembrança** das causas
do seu rancor, sofrimento indizível de ofensas passadas,
o julgamento de Páris, a injúria à sua forma impecável,
o ódio aos troianos e as honras ao escanção Ganimedes:
por isso tudo exaltada, mantinha afastados do Lácio
como joguete das ondas os teucros escapos dos gregos
e do terrível Aquiles, os quais, acossados dos Fados.
vinham cortando sem rumo desde anos o mar infinito.
Tão grande empresa era as bases lançar da progênie romana!
(En I, 19-33)

Já na proposição, entre os versos 1 e 7 do primeiro canto, Virgílio resume todo o enredo da obra: o varão que muito vagou e que guerras sustentou para fundar as bases do que viria a ser Roma.

Em seguida, invoca a Musa, para que lhe recorde o motivo de ter o varão enfrentado tantos labores. Entre os versos 19 e 33, Juno é apontada como a causa dos sofrimentos dos troianos. O motivo mais aparente de sua perseguição aos troianos é

saber que os mesmos fundarão a cidade que mais tarde será responsável pela destruição de Cartago, cidade esta que lhe era cara. Entretanto, esses troianos vagam por terem tido sua cidade destruída, e em última análise, a destruição da cidade foi decorrência de uma guerra causada pela memória agravada da deusa. Dessa forma, é na memória da deusa que vamos encontrar o móvel primeiro da narrativa.

No canto XII, mesmo ao aceitar finalmente que se cumprisse aquilo que as Parcas já haviam tecido, Juno ainda exige de Júpiter que nada reste dos troianos, que a língua, os costumes e as vestes dos latinos prevaleçam:

occidit, occideritque sinas cum nomine Troia.

Tróia acabou; deixa então que com ela seu nome pereça.

(En. XII, 828)

Júpiter promete a ela que os troianos iriam misturar seu sangue ao sangue dos latinos.

*Olli subridens hominum rerumque repertor
“Es germana Iovis Saturnique altera proles:
irarum tantos volvis sub pectore fluctus.
Verum age et inceptum frustra submitte furorem
do quod vis, et me victusque volensque remitto.
Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,
utque est nomen erit, commixti corpore tantum
subsident Teucri.....”*

O Soberano do mundo e dos homens sorrindo lhe disse;

--Irmã de Jove, nascida do velho Saturno, alimentas

tanto rancor no imo peito, este estos de indômita fúria?

Pois vá, que seja! Domina os arroubos de inúteis vinganças,

que eu me submeto de grado aos caprichos de quanto pedires.

Conservarão os ausônios a língua e os costumes paternos;

o nome antigo também ficará; os troianos no sangue
mergulharão dos latinos.....

(En. XII, 829-836)

Há aqui certa nota melancólica: Enéias conseguiu cumprir seu destino e fundar uma nova cidade. Mas o que ficou de Tróia? O sangue, por certo, e a memória, que graças aos poetas permanece viva.

NO HADES – CANTO VI

Encontramos na literatura intermináveis discussões acerca dos problemas colocados pelo Hades virgiliano⁸. Foram apontadas inconsistências, pois em sua descrição encontram-se elementos mitológicos (entre o Aqueronte e a encruzilhada) e elementos pertencentes a concepções filosóficas e teológicas (doutrinas pitagóricas, órficas e platônicas⁹). No entanto, para Brooks Otis, em seu artigo intitulado “*Three Problems of Aeneid 6*”, a *Eneida* é um poema, e assim, essas inconsistências devem ser resolvidas em termos poéticos¹⁰. A experiência de Enéias no Hades deve ser encarada como uma experiência pessoal e constituinte do seu desenvolvimento como personagem¹¹

⁸ BROOKS, O. Three Problems of Aeneid 6 *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 90, (1959), pp. 165-179 The Johns Hopkins University Press.

⁹ NORLIN, G. The Doctrines of the Orphic Mysteries, with Special Reference to the Words of Anchises in Vergil's Sixth Aeneid 724-51 *The Classical Journal*, Vol. 3, No. 3 (Jan., 1908), pp. 91-99 The Classical Association of the Middle West and South, Inc.

¹⁰ “É, pois, mister ter isso em vista quando se responde às censuras contidas nas críticas. Para começar no que tange à arte mesma, se o poema encerra impossíveis, houve erro; mas isso passa, se alcança o fim próprio da poesia...” (ARISTÓTELES, *Arte Poética*, XXV, trad. de Jaime Bruna, Editora Cultrix, São Paulo – SP, 2005).

¹¹ WILLIAMS, R. D. The Sixth Book of the 'Aeneid' *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 11, No. 1 (Mar., 1964), pp. 48-63 Cambridge University Press on behalf of The Classical Association.

O Hades de Virgílio serve a um propósito e é este o motivo de ter sido imaginado tal como foi. A jornada de Enéias ali será dividida em duas partes: a catábase, a caminhada através do mundo das sombras, quando será confrontado com seu passado, seguida do encontro com Anquises (que poderíamos, por oposição, chamar de anábase, mesmo não sendo um termo preciso geográfica ou mitologicamente), que revelará uma teologia de esperança no futuro.

Enéias confrontará seu passado, em uma série de três encontros importantes (Palinuro, Dido, Deífobo) em uma ordem cronológica inversa à de sua participação nos acontecimentos narrados até este ponto do poema. Dessa forma, tanto Enéias, como a audiência/leitores, farão novamente o percurso de volta, do canto VI ao canto I.

Palinuro

A primeira experiência pessoal de Enéias no Hades é seu encontro com Palinuro – seu amado piloto, que havia caído do barco logo antes de aportarem em Cumas. Palinuro deseja cruzar o Aqueronte com eles, mas é impedido pela Sibila. É preciso deixá-lo para trás – bem como o passado que ele representa. Palinuro foi seu piloto – podemos dizer que representa as viagens de Enéias. Enéias nada pode fazer por ele, a não ser honrar sua memória e sepultá-lo. Ele deve ser deixado no mundo das sombras, ao qual pertence agora.

DIDO

Em seguida, Enéias e a Sibila atravessam o rio e, no limbo, Enéias encontra Dido (um reencontro com os cantos I e IV). Dido representa um fato traumático no passado de Enéias, pois ele se sente culpado por tê-la abandonado e quer se justificar.

*Infelix Dido, verus mihi nuntius ergo
venerat extinctam, ferroque extrema secutam?
Funeris heu tibi causa fu? Per sidera iuro,
per superos, et si qua fides tellure sub ima est,
invitus, regina, tuo de litore cessi.
Sed me iussa deum, quae nunc has ire per umbras,
per loca senta situ cogunt noctemque profundam,
imperii egere suis, nec credere quivi
hunc tantum tibi me discessu ferre dolorem.
Siste gradum, teque aspectu ne subtrahere nostro.
Quem fugis? Extremum fato, quod te adloquor, hoc est.”
Talibus Aeneas ardentem et torva tuentem
lenibat dictis animum, lacrimasque ciebat.
Illa solo fixos oculos aversa tenebat,
nec magis incepto voltum sermone movetur,
quam si dura silex aut stet Marpesia cautes.
tandem corripuit sese, atque inimica refugit
in nemus umbriferum, coniunx ubi pristinus illi
respondet curis aequatque Sychaeus amorem.
Nec minus Aeneas, casu concussus iniquo,
prosequitur lacrimis longe, et miseratur euntem.*

Dido infeliz, era então verdadeira a pungente notícia
da tua morte e que o fim encontraste por próprio alvedrio?
Eu, de tudo isso o culpado! Mas, pelas estrelas o juro,
pelas deidades celestes, as forças sagradas do Inferno:
contra meu próprio querer afastei-me da tua presença.
Pela vontade dos deuses é que eu nestas sombras me arrasto,
a percorrer tão estranhas paragens na noite profunda.
Ordens de cima, imperiosas. Jamais admiti que com a minha
resolução, sofrimento tão grande pudesse causar-te.

Detém-te aqui. Não me negues a grata visão deste encontro.
Outra ocasião de falarmos os Fados jamais nos concedem.
Com tais palavras tentava o Troiano aplacar a grande ira
daquela sombra irritada. De lágrima banha o discurso.
Ela, porém, sem olhá-lo de frente, olhos fixos na terra,
não se deixando abalar pelas frase melífluas de Enéias,
mais parecia de sílex ou pedra a lavar de Marpeso.
Por fim se afasta, irritada, e refúgio procura num bosque
perto dali, onde o esposo Siqueu, seu primerio consorte,
alvo se torna da sua ternura que em dobro ele paga.
O coração conturbado ante o quadro de tal desventura,
de longe o Teucro a acompanha com a vista, a chorar de
remorsos.

(En. VI, 454 - 475)

Enéias tenta explicar, mostrar à rainha ofendida que não agiu por vontade própria e que, portanto, não teve culpa. Mas este é o Hades homérico, onde as sombras permanecem tal qual no momento de sua morte. São estáticas, imutáveis. Este é o Hades que Aquiles trocava pela mais baixa posição no mundo dos vivos

Não tentes conciliar-me com a morte, o glorioso Ulisses.
Eu preferiria estar na terra, como servo de outro
até de homem sem terra e sem grande sustento,
do que reinar aqui sobre todos os mortos.

(Od. XI, 488-491)

Dido, eternamente ferida, será a permanente lembrança de um passado que Enéias não pode esquecer e com o qual não pode se reconciliar, mas que terá que deixar para trás. Os ecos que o episódio de Dido no Hades trazem de Ájax são evidentes: não só do Ájax homérico como do Ájax sofocleano.

Na *Ilíada*, Ájax é uma figura associada à ideia de αἰδώς (responsabilidade para com os outros, pudor). Ele representa o baluarte da defesa dos companheiros e sua ação sempre se dá em prol da comunidade de guerreiros. Sófocles constrói seu Ájax em cima desses elementos, e lhe confere um caráter trágico ao fazê-lo trair os princípios tão ferozmente defendidos por ele. Acometido da ἄτη, loucura, Ájax chacina o gado, tomando-o pelos chefes aqueus. Ao voltar a si, é tomado pela vergonha. Para ele, a perda de sua τιμή, sua honra, representa a perda de seu status heróico e, portanto, a perda de sua identidade. Não há outra saída que não o suicídio. Ájax já não é mais Ájax. Com ele, rui todo um sistema de valores heróicos. O mesmo acontecerá com Dido.

Dido aparece pela primeira vez no canto I, no momento em que Enéias admirava a representação de Pentésiléia no templo. A rainha entra com um cortejo de moços, em situação de mando. Esta justaposição torna evidente a aproximação da figura de Dido à força e à virilidade das amazonas. Dido aqui mostra sua face masculina, plena das qualidades consideradas essenciais para exercer o mando. Ela tem as qualidades e o ἦθος do herói. Porém, por obra das deusas, é atingida por Cupido.

Ainda no canto I, já é anunciada a queda que sofrerá a rainha:

infelix, pesti deuota futura

infeliz, já tocada da peste

(En. I, 712)

A partir daí, sua condição heróica será rebaixada e ela viverá um amor elegíaco (o amor doença, πάθος provocado por Cupido a mando de Vênus), que a fará esquecer seu papel na comunidade, negligenciando seu povo. Lemos no canto IV:

*Non coeptae adsurgunt turres, non arma iuventus
exercet, portusve aut propugnacula bello
tuta parant; pendent opera interrupta, minaeque
murorum ingentes aequataque machina caelo.*

Inacabadas, as torres pararam; não mais se exercitam
moços esbeltos nos jogos da guerra, na faina dos portos;
interrompidas as obras, o céu das ameaças descansa;
por acabar as ameias, merlões, toda a fábrica altiva.

(En. IV)

Enéias também havia se esquecido de seu papel heróico, mas ao obedecer as ordens de Júpiter, transmitidas por Mercúrio, se salva. Entretanto, a rainha não fará o mesmo. Entregar-se-á à loucura e mergulhará no desespero solitário até encontrar seu final trágico ² (à semelhança de Ajax, cairá sobre a espada – espada essa pertencente ao responsável pela sua morte)¹². Vemos aqui a tensão absoluta entre os desígnios divinos e a vontade pessoal. Enéias e Dido não são indivíduos. São personagens-símbolo de dois povos, romano e cartaginês, respectivamente e dos códigos de comportamento dos mesmos.

¹² PANOUSI, V. Vergil's Ajax: Allusion, Tragedy, and Heroic Identity in the "Aeneid" *Classical Antiquity*, Vol. 21, No. 1 (Apr., 2002), pp. 95-134 University of California Press.

Se para Ajax a qualidade definidora era o αἰδώς, para Dido essa qualidade era o *pudor*. Renunciando a essa qualidade na união com Enéias, também Dido perde seu estatuo heróico e sua identidade. Não há saída possível.

Dessa forma, necessariamente, é impossível uma reconciliação de Enéias com este passado. São dois mundos que entraram em confronto e, ao reassumir seu papel heróico, Enéias perde a comunicabilidade com uma Dido despojada dessas mesmas virtudes.

O episódio de Dido e a impossibilidade de uma reconciliação com Enéias traz uma relação necessária também com o futuro. Ao morrer (no canto IV), Dido havia lançado maldições sobre Enéias e seu povo, antecipando a inimizade com Cartago e o aparecimento de Aníbal:

*Haec precor, hanc vocem extremam cum sanguine fundo.
Tum vos, o Tyrii, stirpem et genus omne futurum
exercete odiis, cinerique haec mittite nostro
munera. Nullus amor populis, nec foedera sunt.
Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor,
qui face Dardanos ferroque sequare colonos,
nunc, olim, quocumque dabunt se tempore vires.
Litora litoribus contraria, fluctibus undas
imprecor, arma armis; pugnent ipsique nepotesque.*

É o que vos peço; com o sangue vos lanço este apelo supremo.
Tírios! Vosso ódio infinito em seu filho e nos seus descendentes
extravasai! é o que esperam de vós minhas cinzas ardentes.
Nenhuma aliança jamais aproxime os dois povos inimigos.
Há de nascer-me dos ossos quem possa vingar-me esta afronta
com ferro e fogo, quem limpe o meu nome com sangue dardânio.
Hoje, amanhã, no momento mais certo em que o acaso os ajunte
e força houver, briguem praias com praias e as ondas entre elas,

armas de guerra por tudo, até os últimos netos, com forças!

(En. IV, 80-88)

Assim, no canto VI, Enéias e nós, a audiência, somos levados, pela rede de alusões e associações, a revisitar os cantos I e IV do poema, além da *Ilíada* e *Odisséia*, e do *Ájax* de Sófocles. Assim, o silêncio de Dido muito diz.

DEÍFOBO

O encontro com Deífobo é um dos momentos mais patéticos de toda a epopéia. Deífobo está mutilado, sofreu o *μασχαλισμός*, isto é, perdeu as mãos, orelhas, nariz (Virgílio não explicita, mas provavelmente também teria perdido os pés e a genitália) – é descrito: *laniatum corpore toto* (o corpo todo dilacerado, decepado). Ele tenta esconder-se e dissimular as feridas – o que é uma empresa impossível, pois quanto mais tenta cobrir as feridas, mais visíveis elas ficam (uma vez que não tem mãos)⁸. Enéias surpreende-se ao vê-lo. A fama que havia chegado a seus ouvidos era a de que Deífobo teria encontrado a bela morte, a morte em batalha. Mais uma vez, remetemo-nos a um canto anterior da epopéia: o canto II, em que Enéias conta a última noite de Tróia. Ao acordar, o primeiro palácio que Enéias vê destruído é o de Deífobo. Mas aquilo que Enéias ouvir, era falso. Deífobo trata de corrigir a memória de Enéias. Após a morte de Páris, Deífobo havia tomado Helena como esposa. E sofreu a punição destinada a adúlteros. Essa mutilação nos remete à que sofre Melanteu na *Odisséia* (também no seu caso as armas haviam sido removidas da casa):

Depois arrastaram Melanteu através da porta e do pátio.

Cortaram-lhe as narinas e as orelhas com o bronze impiedoso
e arrancaram-lhe os membros genitais para os cães comerem,
crus. E na sua fúria deceparam-lhe ainda as mãos e os pés.

(Od. XXII, 474-77)

Assim, da perspectiva dos argivos, Deífobo recebeu a justa punição, pois era adúltero. Por outro lado, sua morte também lembra a de Agamêmnon (na Odisséia Agamêmnon não sofre as mesmas mutilações, mas nas Coéforas, de Ésquilo, sim).

ἔμασχαλίσθη δέ γ', ὡς τόδ' εἰδῆς

Ele foi mutilado, que o saibas tu!

(ÉSQUILO, *Coéforas*, 439)

Deste outro ponto de vista, Deífobo seria o marido de fato, e sua punição teria sido injusta.

Dessa forma, Deífobo é uma metonímia para a própria queda de Tróia, carregando em si mesmo os pontos de vista de ambas as partes da contenda e ostentando no próprio corpo/na própria sombra toda a destruição sofrida pela cidade. Ele diz a Enéias:

*illa*¹³ *haec monumenta reliquit*

ela deixou esse monumento

(En. IV, 510)

¹³ Helena

Deífobo é, assim, ele mesmo um monumento: a Tróia e a Helena, a causadora da guerra.

Quando Deífobo pergunta a Enéias o que este fazia no Hades, a Sibila o impede de responder (de outra forma teríamos novamente a repetição dos cinco cantos anteriores).

A Sibila adverte Enéias de que ele atingiu um momento decisivo. Eles se encontram em uma bifurcação na estrada e devem prosseguir.

Enéias é impedido de se lamentar ou ficar ao lado de seu antigo companheiro. Ele inclina-se a permanecer no Hades e continuar rememorando a perda de sua cidade. Também nós, leitores, somos levados a revisitar a narrativa já desenrolada e buscar as alusões e o passado literário revivido por Virgílio. A própria afirmação de Deífobo é espelho dessa necessidade da lembrança: *et nimium meminisse necesse est* (*Eneida*, VI.514). “Neste ponto, a Sibila representa a tensão entre o enredo e a narrativa. O leitor, como Enéias, é constantemente puxado em duas direções ao mesmo tempo”¹⁴.

Na despedida de Deífobo, em oposição à intimidade mostrada no momento do encontro: *o, tibi, amice*, seu cumprimento será formal, passando de um singular pessoal, a um coletivo plural: *i, decus, i, nostrum*. Isso indica já a perda da individualidade de Enéias e sua investidura no papel de chefe-pai-fundador.

ANQUISES

Em seguida, ambos, a Sibila e Enéias, prosseguem em sua caminhada, e chegam finalmente ao Elísio (Enéias apenas *ouve* a descrição do Tártaro e os

¹⁴ BLEISCH, P. The Empty Tomb at Rhoeteum: Deiphobus and the Problem of the Past in Aeneid 6.494-547 *Classical Antiquity*, Vol. 18, No. 2 (Oct., 1999), pp. 187-226 University of California Press.

castigos, descritos pela Sibila). Alguns dos pecados descritos serão relevantes para o mundo romano:

A própria pátria aquele outro vendeu por dinheiro, e um
tirano

lhe impôs à força; leis fez e desfez no seu interesse.

Esse outro, o leito da filha invadiu, himeneu incestuoso.

(En. IV, 619-623)

Finalmente, Enéias chega ao Elísio. À diferença do Elísio homérico, destinado apenas àqueles de nascimento divino, o Elísio virgiliano é o destino de todos os virtuosos. Mas, o que interessa a nós aqui não é a teologia subjacente à descrição. Cumpre observar a função que desempenha o encontro de Enéias e Anquises no Elísio na estruturação narrativa. O tema da reencarnação, mais que uma função teológica, servirá para redirecionar o olhar de Enéias – este deverá agora se voltar para o futuro .

Anquises mostrará a Enéias um desfile das almas dos futuros heróis de Roma. Finalmente, o futuro parecerá real a Enéias. Ao ver o desfile, Enéias sentirá que esse futuro já existe, já se concretizou. Nós, os leitores (assim como os contemporâneos de Virgílio), por outro lado, sabemos que de fato aquele futuro ocorreu.

Por fim, o destino de Roma é explicitado:

*tu regere imperio populos, Romane, memento;
hae tibi erunt artes; pacisque imponere morem,
parcere subiectis, et debellare superbos*

Mas tu, Romano, aprimora-te na governança dos povos.

Essas serão tuas artes; e mais: leis impor e costumes,
poupar submissos e a espinha dobrar de rebeldes e tercós.
(En. IV, 849-851)

A passagem que se refere a Marcelo, o sobrinho-herdeiro de Augusto morto precocemente traz. Mais uma vez Virgílio parece estar mostrando que não sem perdas se constrói uma memória.

Por fim, Enéias, reconhecendo-se um herói no canto I, tendo o conhecimento das formas (referência platônica)¹⁵ e confrontando-se com episódios paradigmáticos de seu passado troiano no canto VI, finalmente não mais hesita e se move em direção ao futuro de Roma.

É importante lembrar, o canto VI está em uma posição crucial dentro da epopéia: encontra-se exatamente na metade. Além do próprio texto, sua localização representa assim, a passagem entre o passado troiano e o futuro romano do herói Enéias.

Ao final desse canto, no Hades o presente de Enéias, o passado e o futuro romanos e o presente dos próprios contemporâneos de Virgílio se defrontam. Roma, neste momento, é situada fora do tempo e, por isso, eternizada.

A *Eneida* é a descoberta de um mundo. É um intricado de referências, reminiscências, correlações. Se Virgílio tinha como modelo seu antecessor Homero, certamente conseguiu compor uma obra que reelabora e eleva a níveis não anteriormente atingidos um gênero poético. Da mesma forma que em seu texto o passado, o presente e o futuro se imbricam e se intercomunicam, o monumento que essa obra representa lança suas raízes no passado, não só homérico, mas elegíaco,

¹⁵ MARTINS, P. "Enéias se reconhece". In: *Letras Clássicas*. São Paulo: Humanitas, 2005.

trágico, filosófico, lírico, por vezes cômico e, ao mesmo tempo, estende-se para o futuro, inaugurando e (re)fundando a literatura ocidental.

Bibliografia

- CAIRNS, F. *Virgil's Augustan Epic*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
- CONTE, G. B. *Latin Literature. A History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1987.
- CONTE, G. B. *The Rhetoric of Imitation*. Ithaca: Cornell University Press. 1996.
- ÉSQUILO. *Coéforas*. Tradução: JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução Mary Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HOLT, P. "Aeneid" V: Past and Future *The Classical Journal*, Vol. 75, No. 2 (Dec., 1979 - Jan., 1980), pp. 110-121 The Classical Association of the Middle West and South, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3297305>
- HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Frederico Lourenço. 6ª edição. Lisboa: Cotovia, 2005.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. 2ª edição. Lisboa: Cotovia, 2005.
- HORÁCIO. *Arte Poética*. Lisboa: Inquérito, 1984.
- MARTINS, P. "Tropos na Eneida e uma imagem metafórica". In: Martinho dos Santos, Marcos (org.) - *1º Simpósio de Estudos Clássicos*. São Paulo: Humanitas, 2006. pp. 91-118.
- QUINT, D. Painful Memories: "Aeneid" 3 and the Problem of the Past. *The Classical Journal*, Vol. 78, No. 1 (Oct. - Nov., 1982), pp. 30-38 The Classical Association of the Middle West and South, Inc.

- SCAFOGLIO, G. L'episodio di Deifobo nell'Ade Virgiliano *Hermes*, Vol. 132, No. 2 (2004), pp. 167-185 Franz Steiner Verlag.
- TATUM, J. Allusion and Interpretation in Aeneid 6.440-76 *The American Journal of Philology*, Vol. 105, No. 4 (Winter, 1984), pp. 434-452 The Johns Hopkins University Press.
- VASCONCELLOS, P.S. *Efeitos Intertextuais na Eneida de Virgílio*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- VERGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: A Montanha, 1981.
- WARDEN, J. Ripae ulterioris amore: Structure and Desire in "Aeneid" 6 *The Classical Journal*, Vol. 95, No. 4 (Apr. - May, 2000), pp. 349-361 The Classical Association of the Middle West and South, Inc.



Recebido em Março de 2010
Aprovado em Abril de 2010



Tiranía¹ e pensamento político nas *Histórias* de Heródoto

Camila da Silva Condilo

Mestre – USP

Orientador: Prof. Doutor Norberto Luiz Guarinello (LEIR – USP)

Resumo

O presente artigo explora a idéia de que reis e tiranos têm um importante papel nas *Histórias* por servirem como estratégia narrativa através da qual Heródoto expressa seu pensamento político na obra, pensamento este relacionado com suas preocupações em torno do exercício do poder.

Palavras-chave: Heródoto; tirania; política.

Tyranny and political thinking in Herodotus' *Histories*

Abstract

This article explores the idea that kings and tyrants have an important role in the *Histories* due to their importance as a key element in the narrative strategy in which Herodotus expresses his political thoughts throughout this particular work, these thoughts are connected to his concerns regarding the practice of power.

Keywords: Herodotus; tyranny; politics.

¹ Tenho a impressão de que a polêmica em torno da tirania se deve ao próprio uso controverso da palavra em diversos documentos antigos, às escassas informações sobre as tiranias arcaicas, e a toda problemática envolvida na construção de uma identidade política ateniense e sua repercussão na história que foi feita posteriormente. Dada toda essa complexidade e incerteza que envolvem a questão, fica extremamente difícil afirmar que há uma diferença categórica entre ambas as formas de governo, especialmente se levarmos em conta ainda o uso pouco sistemático que Heródoto faz do termo tirano e derivados em seu texto. Se a ambigüidade em torno da figura do tirano e do estatuto político da tirania são tão difíceis de definir, tampouco é possível estabelecer uma distinção precisa em relação à condição de rei. Sendo assim, dentro dos limites deste artigo, eu optei por entender as posições de rei e tirano apenas como uma forma de governo na qual se tem um único governante, de maneira que, quando uso o termo tirania, muitas vezes também me refiro a monarquias e reis.

Para os gregos, a administração dos conflitos no interior da *pólis* sempre foi uma preocupação ao longo de toda sua história. A busca de estabilidade para a manutenção da autonomia de suas pequenas cidades, da qual eram tão ciosos, levou figuras importantes, já no período arcaico, a pensar sobre os problemas que afligiam sua comunidade.

Já é bem conhecido o problema dos *hóroi* hipotecários e o problema da servidão por dívidas que afligiam a Atenas arcaica, da qual os poemas solonianos são ilustrativos, bem como o da corrupção dos reis retratada na contenda do beócio Hesíodo com seu irmão Perses em *Os trabalhos e os dias*. Isso fora os fragmentos remanescentes de outros poetas da época que possivelmente também podem ser reveladores neste sentido.

Esse pensamento que se desenvolve junto com a *pólis* e que responde/dialoga com as dificuldades por ela enfrentada é o que chamo de *pensamento político*. Este pensamento político, na sua forma mais acabada, deu origem à *teoria política* (ou filosofia política, pois, em geral, esses termos são intercambiáveis). O pensamento filosófico sobre a política inclui, entre outras coisas, uma segunda ordem de reflexão sobre a natureza e possibilidade de um conhecimento político, o que faz com que se vá além de um nível mais geral que o pensamento prático, que responde a situações e eventos contemporâneos.²

Observou Raaflaub que se Tucídides goza de uma boa reputação como pensador político, o mesmo não pode ser dito em relação a Heródoto. A maioria dos seus críticos argumenta que ele carece de consistência em seus julgamentos políticos; que seu interesse histórico não se centra exclusivamente em aspectos

² Aqui sigo a conceituação presente em ROWE e SCHOLFIELD (2000).

políticos e que esses julgamentos não seguem os parâmetros da história política; que há um esboço de teoria política que só aparece ocasionalmente e que não provém claramente de princípios e linhas mestras do historiador em relação à questão. Some-se a isso o fato de que esses autores se preocupam muito em definir as preferências políticas de Heródoto; não obstante, eles têm dificuldades em encontrar respostas claras. Raaflaub argumenta ainda que tudo isso, combinado com aspectos de inovação e tradição na obra e também com a vasta gama de interesses nela presentes, torna difícil classificar o autor e compreender seus interesses, pois clareza e estreiteza de pensamento parecem não ser o ponto forte de Heródoto (RAAFLAUB *in* ARETHUSA, 1987: 221-222)³. Mas a relação do autor de Halicarnasso com o

³ A despeito dessas considerações existem estudos sobre questões políticas nas *Histórias*, e, basicamente, eles giram em torno de quatro eixos principais:

a) *Partidários de que Heródoto não tem senso político*: aqui, Heródoto não se preocupa com política, pois apenas narra os fatos objetivamente. Servem como exemplos desta vertente a proposta de Wilamowitz-Moellendorf, em 1910, que foi desenvolvida por K. H. Waters (1971 e 1972).

b) *Partidários de que Heródoto tem senso político*: aqui se enquadram os autores que se preocupam em definir o posicionamento político de Heródoto, os que exploram a relação de oposição entre tirania e democracia (FORSDYKE, 2001), e também os que acreditam que Heródoto faz uma história objetiva e política, pois se entende que as crenças religiosas e a relação do autor com o mítico devem ser separadas de suas atitudes racionais no que tange aos assuntos humanos em geral e à política em particular, pois atualmente é muito mais fácil discernir entre o que é racional ou não do que em sua época, e que seu “empiricismo ingênuo” não poderia fugir das influências do momento no qual viveu. Isto porque apesar da presença do mítico e do divino em sua narrativa, as ações de suas personagens têm motivações humanas e, portanto, históricas, e por extensão, políticas – porque humanas e não divinas. Desta forma, se a presença dos deuses é importante para a manutenção da ordem do mundo, ao mesmo tempo os homens também são responsáveis por suas ações (SHIMRON, 1989).

c) *Estudiosos do debate persa*: ao se pensar o problema da política em Heródoto, não se pode deixar de considerar a passagem sobre o debate persa (HERÓDOTO, III.80-82). Ela é considerada, por muitos autores, a primeira manifestação da filosofia política no mundo ocidental e a base de todas as sistematizações posteriores das formas de governo do mundo antigo, medieval e moderno (SOUSA, 2001: 57). Em geral, quando se pensa a questão da política na obra de Heródoto, há uma associação quase que sintomática com essa passagem. Aqui a bibliografia é muito extensa. Basicamente especula-se sobre como Heródoto teve acesso àquelas falas; a influência dos sofistas sobre elas; a existência ou não de uma teoria constitucional; sua possível relação com a vida política de Atenas nos idos de 440 a.C.; sua relação com a forma e estrutura do texto. Maiores detalhes sobre essa vertente e indicação de bibliografia sobre a questão podem ser encontrados em Thompson (1996) e Sousa (2001).

d) *Outras abordagens*: penso aqui em outros tipos de abordagens, diria que um pouco mais recentes, que dialogam de perto com as outras categorias, mas não se enquadram nelas. Vejam-se: Raaflaub (*in* ARETHUSA, 1987) e Sousa (2001), que fazem uma relação do aspecto político da obra com elementos da tragédia e do pensamento arcaico dos gregos; Thompson (1996) que envereda pelo

momento sócio-histórico ao qual pertencia e com o qual interagira pode ser um caminho frutífero no sentido de se pensar o problema da política nas *Histórias*.

Heródoto se situava em um momento de passagem do pensamento mítico para uma forma de pensamento que tentava deliberadamente explicar o funcionamento das coisas e dos fenômenos, de maneira que, para ele, não existia uma separação radical entre os mundos humano e divino.

Segundo Detienne (1988: 44), antes do pensamento não-mítico a palavra era privilégio de uma função sócio-religiosa e só fazia sentido dentro de um sistema de representações religiosas, composto, basicamente, por: *alétheia* + *léthe* (verdade/esquecimento), musas, memória e justiça. Dentro dessa perspectiva, a palavra mágico-religiosa corresponde à palavra + ato, ou seja, as palavras são as coisas, são a realidade. Essa realidade não está submetida a nenhuma temporalidade, pois constitui “o que foi, o que é, e o que será”, transcendendo o tempo dos homens e também os próprios homens; portanto, ela pertencia ao domínio do absoluto. Sendo privilégio de uma função sócio-religiosa, a palavra era exercida pelo que Detienne chama de “mestres da verdade”: o poeta (com sua poesia), o adivinho (e sua mântica) e o rei (com o exercício da justiça).

Para o autor, é a *alétheia* que une e separa o pensamento religioso (mitológico) e o não-mítico, e no contexto do primeiro não há

de um lado *Alétheia* (+) e do outro *Léthe* (-), mas, entre estes dois pólos, desenvolve-se uma zona intermediária, na qual *Alétheia* se desloca progressivamente em direção a *Léthe*, e assim reciprocamente. A “negatividade” não está, pois,

problema das identidades políticas; e Payen (1997), que através do processo de conquista e resistência trabalha o problema do texto como realidade histórica.

isolada, colocada à parte do Ser; ela é um desdobramento da “Verdade”, sua sombra inseparável. As duas potências antitéticas não são, portanto, contraditórias, tendem uma à outra; o positivo tende ao negativo, que, de certo modo, “o nega”, mas sem o qual não se sustenta (1988: 41).

Mas com o surgimento das cidades e as práticas iniciais da política entre a comunidade de guerreiros, iniciou-se um processo de laicização da palavra. A palavra mágico-religiosa que sustentava o mundo tal como cantado pelo poeta, anunciado pelo adivinho e administrado pelo rei, que era ambígua, absoluta e inquestionável, começa a ser posta em questão especialmente a partir da prática dos debates nas assembléias, que passam a ser mais recorrentes. Nelas, não há a prevalência de um ponto de vista único, mas a discussão de várias possibilidades, muitas vezes excludentes, sobre um mesmo assunto, o que faz com que a ambigüidade represente riscos. Na medida em que interesses pessoais e coletivos estão em disputa, o ambíguo pode servir como recurso para o favorecimento de um em detrimento do outro, rompendo com o consenso em torno da visão de mundo que existia antes.

Assim, no que tange ao pensamento mítico, ambigüidade não apresentava problemas, pois é uma lógica da contrariedade que o orienta e mesmo constitui seu mecanismo essencial. Portanto, a lógica do pensamento mítico é a lógica da ambigüidade e da contradição, ao contrário do que vai ocorrer quando do estabelecimento do pensamento não mítico (chamado erroneamente por muitos de pensamento racional⁴), onde o que prevalece é o princípio de exclusão dos

⁴ Erroneamente porque afirmar que essa nova forma de pensamento é racional significa dizer que a anterior não possui uma racionalidade, que ela não tem uma lógica. Entendo pensamento mitológico como estruturas organizadoras inconscientes ou que não sabem que são lógicas, e pensamento não mítico como uma tentativa deliberada de explicar o funcionamento do universo e das relações entre os grupos humanos.

contrários. Nesse sentido, pelo princípio de complementaridade do mito não há contradição no fato de que a ordem e justiça do monarca estejam fundados na violência, por exemplo (SOUSA, 2001). Essa perspectiva de complementaridade, contradição e ambiguidade da lógica mítica figura nos temas trágicos, que estão bastante presentes na narrativa.

O conceito de história de Heródoto, por exemplo, se pauta pelo princípio da instabilidade, isto é, pela concepção de que o sucesso e a felicidade humana não são estáveis e que o sucesso é inevitavelmente seguido pelo fracasso. Dessa forma, é perceptível ao longo de todo o texto o surgimento e decadência, crescimento e enfraquecimento de várias cidades, povos e governantes, que se justificam, em grande medida, pelo fato de não existir uma separação radical entre os mundos humano e divino para o autor. A ausência dessa divisão ocorre porque ele entende a sociedade humana como um vasto conjunto no qual se rompe e se restabelece continuamente o equilíbrio da justiça (*dike*). Tal justiça consiste em restabelecer, através de uma punição ou de uma reparação correspondente à falta cometida, a ordem anterior rompida por essas cidades, povos e governantes. Há uma transição contínua de um polo positivo (justiça, equilíbrio) para um polo negativo (injustiça, desequilíbrio), sendo a passagem para este polo causada pelos atos dos homens, enquanto o retorno ao balanço natural (polo positivo) seria garantido pela intervenção dos deuses. Sendo assim, a justiça rege e regula a história, garantindo a ordem e o sentido do mundo (DARBO-PESCHANSKI, 1998: 48-49).

Em meio a este quadro, o humano para Heródoto é o motor da história, similar ao herói na poesia épica (BESSELAAR, 1962: 21), de maneira que é possível afirmar que as personagens de reis e tiranos encarnam a figura do herói trágico e que eles são agentes importantes no desenrolar do processo histórico. Conforme observaram Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet:

o coxear, a tirania, o poder conquistado e perdido, a seqüência contínua ou bloqueada de gerações, a sucessão direta ou desviada, a retidão ou os desvios nas relações sexuais, o acordo ou mal-entendido na comunicação dos pais com os filhos e dos filhos entre si, a presença de espírito ou esquecimento –, é porque, no imaginário grego, a figura do tirano, tal como pintada nos séculos V e IV, desposa os traços do herói legendário, ao mesmo tempo eleito e maldito (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1991: 71).

A esse respeito, é possível perceber que todo o desenvolvimento da narrativa gira em torno de certos indivíduos: Crespo, Ciro, Cambises, Dario, Xerxes, e que mesmo muitos dos *lógoi* dentro desses *lógoi* também seguem um padrão semelhante, como Atenas e a tirania dos Pisistrátidas, Corinto e os tiranos Cípselo e Periandro, Samos e Polícrates, Mileto e seus tiranos, entre outros. Payen (1997) já tinha observado que o tempo de vida dos governantes é que dá o tempo da narrativa. Eles dão ritmo às *Histórias* a partir do mesmo processo de surgimento, auge e derrocada. Então, esse aspecto vai de encontro ao modelo de tirania caracterizado exclusivamente pela agressividade, ganância, desrespeito às leis e aos costumes, inveja, desvios sexuais, atos atrozes etc.

O estudo de Marcos Cardoso Gomes (1999) é bastante elucidativo nesse sentido. Há em seu texto uma análise de todas essas personagens que, como mencionado, regem a narrativa, processo esse que segue a linha da impermanência das coisas, portanto, segue um viés trágico. E nesta trajetória, que vai do surgimento ao término da vida desses governantes, não é possível conceber que os tiranos são totalmente bons ou totalmente maus. Veja-se o caso de Astíages, por exemplo.

Gomes (1999) observa que o rei medo, que manda cozinhar as carnes do filho de Hárpagos para servir-lhe em um banquete como castigo por ter desobedecido à

ordem de matar Ciro quando de seu nascimento, não pode ser acusado de ser injusto, a despeito do castigo cruel que aplica em seu súdito:

Astiages não é acusado por Heródoto de ser um rei injusto, mas de ser um rei duro (...) Seu castigo não é gratuito (...) dar as carnes do filho de Hárpagos para o pai comer é resultado de um castigo, como o rei mesmo acentua. Enquanto administra justiça, coloca-se em linha direta com o modo de governar traçado por Deíoces. Deíoces domina seu povo e o trata duramente, tendo na administração da justiça seu propósito maior. Os que lhe sucedem preocupam-se com a expansão desse legado. Astiages volta-se a sua segurança apenas. E por prender-se excessivamente a isso age desse modo (GOMES, 1999: 105).

E mesmo a caracterização de Ciro feita pelo autor vai de encontro ao estereótipo usual da tirania: “a) é o grande rei dos persas, símbolo majestático do poder, cercado de uma aura de bondade, justiça e de grande espírito empreendedor; b) é o fundador do império persa, num papel semelhante ao de Deíoces, que fundou o império dos medos” (IDEM: 106)⁵.

As narrativas sobre os reis e tiranos sempre reproduzem o mesmo modelo do

⁵ A estória do nascimento de Ciro, brevemente, é a seguinte: Astíages tem um sonho que prevê a perda de seu trono. Ele casa sua filha com um homem de estatuto inferior, o persa Cambises. Devido a outro sonho, ele manda Hárpagos matar seu neto. Este, com medo do que poderia ocorrer, pois Astíages não tinha um sucessor, e com medo do que sua filha pudesse fazer com ele caso assumisse o trono, passa esta tarefa ao boiadeiro Mitradates. Este leva o bebê até sua casa e é convencido pela mulher de ficar com a criança e colocar no lugar o bebê deles que tinha nascido morto. Muitos anos depois, numa brincadeira de criança, Ciro é designado rei e atribuídas várias funções aos seus subordinados, tal como faz um rei de verdade. Um dos garotos não quis cumprir as ordens e foi castigado. O garoto reclamou com o pai do castigo recebido que, por sua vez, foi se queixar a Astíages, que empreende uma investigação que o leva a descoberta de que sua ordem não havia sido cumprida, pois seu neto estava vivo. Como ainda devia uma reparação ao pai do garoto que havia sido castigado, ele responde que tomará uma resolução justa que o irá contentar. A partir disso, castiga Hárpagos com a cruel morte do filho, ele que havia sido causador de toda aquela situação.

governante que, através de suas várias ações, segue progressivamente de uma espécie de polo positivo a um polo negativo, no qual ele perde seu poder ou tem um final trágico. E se isso não acontece necessariamente com alguns, esta é uma sina que se dá através dos seus sucessores, como Pisístrato e seus filhos, Cipselo e Periandro, Dario e Xerxes... Tal como na troca de dádivas⁶, a deterioração do poder pode ocorrer ao longo de algumas gerações.

A despeito de uma aparente “inevitabilidade” do processo, entretanto, não há um determinismo por parte de Heródoto. Veja-se a estória de Creso:

Sárdis, próspera e rica, foi visitada por todos os sábios da Grécia que viviam nesse tempo, entre eles estava Sólon de Atenas. (...) Pelo seguinte motivo e por curiosidade, Sólon deixou seu país: ele foi ao Egito, na residência de Amásis, e, em seguida, a Sárdis, onde Creso o hospedou no palácio real. Dois ou três dias após sua chegada, alguns servos, sob ordens de Creso, mostraram-lhe seus tesouros e tudo o que era magnífico e opulento. Tendo visto e examinado tudo à vontade, Creso perguntou a ele: “Meu hóspede ateniense, a fama de sua sapiência, de suas viagens, chegou até nós. Disseram-nos que o gosto de saber e a curiosidade o trouxeram a meu país; também desejo, agora, perguntar-lhe algo: tu já viste um homem que seja mais feliz que todos os seus semelhantes?”. Ele perguntava isso julgando-se o mais feliz dos homens. Mas Sólon, sem lisonjas e com toda a sinceridade, respondeu: “Sim, rei: Telos de Atenas.” Surpreso com essa resposta, Creso perguntou com vivacidade: “Então

⁶ A lógica do dom e contra dom consistia em uma relação de reciprocidade. Qualquer presente, hospedagem, favor etc. tornava a pessoa que recebia a dádiva *obrigatoriamente* ligada à pessoa que a prestou e *necessariamente* deveria haver uma retribuição. Tal retribuição não tinha que ser de imediato, podendo ocorrer em períodos posteriores ou através dos membros da família de gerações seguintes em favor da família da pessoa que prestou a dádiva, não havia um prazo determinado. A retribuição não tinha que ser exatamente igual ao dom recebido, mas tinha que ter valor proporcional. Mesmo após a retribuição, as famílias continuavam ligadas uma à outra por laços de hospitalidade. A troca de dádivas gozava da proteção dos deuses e sua violação era algo grave.

por que motivos tu estimas que Telos seja o mais feliz?”. E Sólon: “Telos, em uma cidade próspera, teve filhos belos e bons; ele viu nascer os filhos de todos os seus filhos, e todas essas crianças continuarem vivas. Além disso, tendo tanta riqueza quanto um homem pode ter entre nós, ele teve um fim de vida brilhante: em um combate em Elêusis, entre os atenienses e seus vizinhos, ele atacou e derrotou o inimigo, e teve ali a mais gloriosa das mortes. Os atenienses o sepultaram, a expensas da cidade, no mesmo lugar onde havia falecido, e lhe prestaram grandes honras.” Ao exaltar a bondade e o destino de Telos, Sólon havia incitado a curiosidade de Creso. Creso perguntou-lhe quem, dentre os homens que conhecera, seria o segundo, depois de Telos. Ele estava fortemente persuadido de que ao menos o segundo lugar lhe caberia. Mas Sólon respondeu: “Cléobis e Bíton. Eles eram argivos e, além de riqueza suficiente, tinham uma força física comprovada pelo fato de ambos terem sido igualmente vencedores em competições, e conta-se deles a seguinte história: era um dia de festa de Hera entre os argivos e era imprescindível que sua mãe fosse levada ao templo por uma parelha de bois, mas os animais não chegaram a tempo do campo. Sem tempo para esperar, os jovens atrelaram-se ao jugo e puxaram o carro em que sua mãe estava sentada. Eles a transportaram ao longo de quarenta e cinco estádios até chegarem ao santuário. Com essa empreitada cumprida e sob as vistas da multidão presente, eles terminaram suas vidas do melhor modo e, nessas circunstâncias, a divindade deixou claro que, para o homem, mais vale estar morto do que vivo. Os argivos cercavam os jovens e felicitavam-nos por sua força; já as argivas felicitavam a mãe por ter tais filhos. Ela, encantada por essa ação e pelos elogios recebidos, pôs-se de pé em frente à estátua divina e rogou para que a deusa concedesse a Cléobis e Bíton, seus filhos que a haviam honrado de tal maneira, o que de melhor um homem pode obter. Após essa prece, depois do sacrifício e do banquete, os jovens adormeceram no próprio templo e nunca mais

acordaram, tendo encontrado lá mesmo seu fim. Os argivos consagraram em Delfos estátuas em sua homenagem por haverem sido homens excelentes.” Assim Sólon atribuiu a Cléobis e Bítton o segundo lugar em felicidade, ao que Creso respondeu em cólera: “E a nossa felicidade, meu hóspede ateniense, tu a avalias tão insignificante a ponto de considerar digno nos comparar com homens comuns?”. Ao que Sólon respondeu: “Creso, eu compreendo que a divindade é invejosa e gosta de semear a discórdia, e tu me interrogas sobre questões humanas. No curso de uma longa vida, temos a oportunidade de ver muitas coisas de que não gostamos e também de sofrer muito. Calculo que o limite de vida de um homem seja de setenta anos. (...) de todos os dias que formam setenta anos – vinte e seis mil duzentos e cinqüenta –, um não é nada parecido com o outro. Nessas condições, Creso, o homem não é nada além de vicissitude. Hoje, tu possuis muitas riquezas, és rei de muitos súditos, mas isso que tu me perguntaste, ainda não posso dizer que tu o sejas, não antes de saber que tu terminaste seus dias em prosperidade. O homem muito rico, na verdade, não é em nada mais feliz que o corriqueiro se a boa sorte não o acompanha e não lhe permite terminar sua vida em meio a uma prosperidade completa. Vários homens com grandes riquezas são infelizes, enquanto muitos outros, possuindo recursos medíocres, são avantajados pela boa sorte. O homem muito rico sem felicidade possui somente duas vantagens sobre o homem a quem a boa sorte é favorável, enquanto este possui muitas vantagens sobre o rico sem felicidade. Um dispõe de mais meios para satisfazer seus desejos e para suportar o choque de uma grande calamidade, mas o outro possui as seguintes vantagens: pode não ser tão capaz de suportar a calamidade e o desejo, mas sua boa sorte os afasta de si; ele não carrega deformidades ou doenças, está a salvo dos males, tem belos filhos e é belo; se, além de tudo, ele ainda tiver um belo fim de vida, aí se encontra o que tu procuras, alguém que mereça ser chamado de feliz; mas, antes de sua morte, esperemos, não digamos ainda que ele é feliz,

digamos que a boa sorte lhe sorri. (...) e o homem que passa sua vida como possuidor de muitos bens e em seguida a termina suavemente, este sim, ao meu modo de ver, tem o direito de obter, ó rei, o título de feliz. Mas deve-se considerar em todas as coisas seu fim, como elas terminarão, pois já houve muitas pessoas a quem o destino deixou entrever a felicidade para depois aniquilá-las totalmente.” Essas palavras de Sólon, eu creio, não agradaram Creso. Não o considerando merecedor de qualquer estima, Creso o dispensou, persuadido de que era tolice desprezar os bens presentes e querer que se olhe para o término de todas as coisas.

Após a partida de Sólon, a vingança divina se abateu cruelmente sobre Creso, imagino que porque ele se julgava o mais feliz de todos os homens. (...) (HERÓDOTO, I.29-34). Os persas capturaram Sárdis e aprisionaram Creso. Ele havia reinado por quatorze anos e havia sido cercado por quatorze dias, e de acordo com o oráculo, havia posto fim a um grande império: o seu. Os persas, quando o capturaram, o levaram a Ciro. Este ordenou que montassem uma grande pira, sobre a qual colocou Creso, acorrentado, e, a seu lado, quatorze jovens lídios. Sua intenção talvez fosse sacrificá-los a algum deus, ao queimar suas vítimas, as primícias da guerra; ou então, por ter ouvido falar que Creso era um homem crente, fez com que ele subisse na pira a fim de descobrir se alguma divindade o salvaria de ser queimado vivo. Diz-se que essa foi a conduta de Ciro. E quando Creso estava sobre a pira, apesar da grande tensão sob a qual se encontrava, veio-lhe à mente que havia uma inspiração divina no que Sólon lhe havia dito: “Nenhum homem vivo é um homem feliz.” Ao pensar nisso, ele suspirou e gemeu após um longo silêncio, e disse o nome de Sólon três vezes. Ciro, que havia ouvido, ordenou que seus intérpretes perguntassem a Creso quem era esse que ele invocava. Eles se aproximaram dele e perguntaram. Creso, interrogado, ficou algum tempo sem nada dizer; em seguida,

como estava sendo pressionado, respondeu: “É um homem com quem, mesmo ao custo de uma grande fortuna, eu gostaria que todos os reis conversassem.” Essas palavras eram ininteligíveis para aqueles que o interrogavam, assim, perguntaram novamente o que ele queria dizer. E como eles insistiam, ele acabou por contar que uma vez Sólon, um ateniense, veio visitá-lo e, tendo contemplado toda sua opulência, ele a desdenhou, com base em tais e tais motivos, e que tudo se passou para ele, Creso, exatamente da forma como Sólon havia previsto, o qual discursava não só para ele, mas para todos os homens, principalmente para aqueles que, sob seu ponto de vista pessoal, imaginam-se felizes. Creso contava essa história enquanto a pira já estava acesa e suas bordas queimavam. Ciro, quando ouviu através dos intérpretes o que Creso havia dito, mudou de idéia. Ele refletiu que ele mesmo era humano, ele que estava prestes a jogar ao fogo um outro homem cuja prosperidade não havia sido inferior à sua. Então, pensando na expiação e considerando que nada é certo nas coisas humanas, ele ordenou que apagassem o fogo o mais rápido possível e que retirassem da pira Creso e seus companheiros. Mas aqueles que tentavam não mais podiam dominar o fogo. Então, contam os lídios, Creso, ciente da mudança de idéia de Ciro e vendo todos se esforçarem para apagar o fogo mas sem conseguir controlá-lo, invocou Apolo aos gritos e rogou, caso alguma de suas oferendas o houvesse agradado, que o ajudasse agora e o salvasse de tal perigo. E, como ele invocava o deus aos prantos, repentinamente, substituindo o céu puro e a calmaria do ar, uma massa de nuvens se acumulou, uma tempestade se abateu, caiu uma chuva muito violenta e a pira foi apagada (HERÓDOTO, I.86-87).⁷

⁷ A tradução, com algumas alterações, foi feita pela autora. A edição das *Histórias* utilizada foi a das *Belles Lettres*.

Os deuses influem no mundo dos homens, mas são os homens que traçam seu próprio caminho, pois conforme mostra a estória, “o homem é apenas incerteza” e as coisas só podem ser julgadas a partir de seu fim, através de um processo retrospectivo no qual se faz uma espécie de balanço do valor das coisas. E sendo que as coisas só podem ser julgadas a partir do seu término, a história é algo em constante construção, de maneira que é possível mudar o seu rumo.

Kurt A. Raaflaub (*in* ARETHUSA, 1987) argumenta que Heródoto faz uso de um procedimento semelhante ao dos poetas trágicos no que diz respeito à sua reflexão sobre a política. Se os poetas trágicos usavam os mitos para analisar e expor para sua audiência problemas políticos que enfrentavam, o autor defende que Heródoto usa as estórias do passado da mesma forma, para elucidar problemas políticos contemporâneos. Segundo ele, ambos (Heródoto e os poetas trágicos) não fazem análises abstratas, mas através da narrativa dramática, do discurso das personagens e da voz de um grupo não diretamente envolvido (o coro e o próprio historiador), visavam educar seu público e aumentar a consciência política e a responsabilidade dos cidadãos. Eles não o faziam, todavia, através de conselhos diretos ou tomando partido a favor ou contra certas decisões, mas demonstrando as precondições, implicações, e conseqüências dessas medidas, colocando-as num panorama mais amplo.

Nesse sentido, ao invés de teorizar sobre a política, Heródoto chama a atenção, através de suas narrativas, para o resultado de algumas experiências do passado tendo em vista a situação do tempo presente. Dessa forma, as experiências do passado servem de alerta para a tomada de decisões no presente, e é nesses termos que insiro as *Histórias* no âmbito do que considero ser o pensamento político herodotiano. Vale ressaltar novamente que minha idéia de *pensamento político* é esse diálogo do autor com sua época. Heródoto pode até esboçar um início de teoria política no debate persa, sendo, talvez, um marco inicial de fato das teorias clássicas

que surgiriam depois, mas esta não é minha preocupação aqui. Na minha leitura dele, a questão de uma sistematização abstrata das formas de governo, do exercício da política etc. não é seu objetivo principal. E dentro da lógica do seu pensamento político, entendo que ele utiliza exemplos históricos da tirania como estratégia narrativa para estabelecer uma reflexão sobre o exercício do poder, independente de qual seja a constituição (democrática, oligárquica ou monárquica/tirânica).

Na medida em que o “contar histórias” tem esse caráter moral e político, e uma vez que dialoga/responde às questões do momento em que são contadas essas histórias, penso ainda ser possível supor, tendo em vista o forte vínculo do autor com a *pólis* ateniense, que o papel da tirania nas *Histórias* também servia como um alerta para a forma como Atenas exercia o poder sobre as outras comunidades gregas, pois, segundo o princípio que rege sua concepção de história, aqueles que eram grandes e pensavam ser eles próprios afortunados em seu tempo poderiam se tornar pequenos em algum momento do futuro, como aconteceu com todos esses reis e tiranos por causa da maneira como administraram seu poder.

Então, dentro da lógica do pensamento político de Heródoto, as histórias sobre reis e tiranos exercem um importante papel na narrativa na medida em que servem como estratégia para uma reflexão sobre o exercício do poder, independente de qualquer forma de governo em específico, mas servindo como alerta, especialmente ao que poderia ocorrer com os desmandos empreendidos pelo imperialismo ateniense.

Bibliografia

ARETHUSA. Herodotus and the Invention of History, 1987, vol.20, n.ºs.1-2.

- BESSELAAR, José Van den. Heródoto, o pai da História. In: *Revista de História*, 1962, vol.XXIV, n° 49, p.3-26.
- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- DARBO-PESCHANSKI, Catherine. *O discurso do particular: Ensaio sobre a investigação de Heródoto*. Brasília: EdUnB, 1998.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- FALCON, Francisco. História e Poder. In: Cardoso, Ciro Flamarion; Vainfas, Ronaldo. (Orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, v.1, p. 61-90.
- FORSDYKE, Sara. Athenian democratic ideology and Herodotus' *Histories*. In: *American Journal of Philology*, 2001, vol.122, p.329-358.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. O início da história e as lágrimas de Tucídides. In: *Margem*, 1992, n°1, p.9-28.
- GAMMIE, John G. Herodotus on kings and tyrants: Objective historiography or conventional portraiture? In: *Journal of Near Eastern Studies*, 1986, vol.45, n° 3, p.171-195.
- GOMES, Marcos Cardoso. *A ironia trágica em Heródoto*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1999.
- HERÓDOTE. *Histoires*. Livre I "Clio". Texte établi et traduit par Philippe E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

_____. *Histoires*. Livre II “Euterpe”. Texte établi et traduit par Philippe E. Legrand.
Paris: Les Belles Lettres, 1982.

_____. *Histoires*. Livre III “Thalie”. Texte établi et traduit par Philippe E. Legrand.
Paris: Les Belles Lettres, 1949.

_____. *Histoires*. Livre IV “Melpomène”. Texte établi et traduit par Philippe E.
Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

_____. *Histoires*. Livre V “Terpsichore”. Texte établi e traduit par Philippe E.
Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

_____. *Histoires*. Livre VI “Érato”. Texte établi et traduit par Philippe E. Legrand.
Paris: Les Belles Lettres, 1963.

_____. *Histoires*. Livre VII “Polymnie”. Texte établi et traduit par Philippe E.
Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

_____. *Histoires*. Livre VIII “Urane”. Texte établi et traduit par Philippe E.
Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

_____. *Histoires*. Livre IX “Calliope”. Texte établi et traduit par Philippe E.
Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

PAYEN, Pascal. *Les îles nomades: Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*.
Paris: Ed. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.

ROWE, Christopher; SCHOLFIELD, Malcolm. *The Cambridge History of Greek
and Roman Political Thought*. Cambridge, New York: Cambridge
University Press, 2000, p.1-22, 89-121.

SHIMRON, Binyamin. *Politics and belief in Herodotus*. Stuttgart: Franz Steiner

Verlag Wiesbaden GMBH, 1989.

SOUSA, Paulo Ângelo de Meneses. *O debate persa em Heródoto*. (Histórias, III.80-82). Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001.

THOMPSON, Norma. *Herodotus and origins of the political community*. New Haven: Yale University Press, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. O tirano coxo: De Édipo a Periandro. In: *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p.47-72.

WATERS, Kenneth H. Herodotus and politics. In: *Greece and Rome*, 2nd Ser., 1972, vol.19, n° 2, p.136-150.

_____. *Herodotus on tyrants and despots*. A study on objectivity. Wiesbaden: F. Steiner, 1971.

WELLS, J. Herodotus and Athens. In: *Classical Philology*, 1928, vol.23, n° 4, p.317-331.



Recebido em Abril de 2010
Aprovado em Abril de 2010



Pégase d'Eleuthères: d'une légende de transmission tardive au mythe étiologique
«re-enacted»

Agatha Pitombo Bacelar

Doutorado EHESS – Paris
Orientador: Prof. Doutor Claude Calame (EHESS – Paris)

Resumo

Este artigo pretende mostrar as operações através das quais os estudiosos da religião grega fizeram da lenda de Pégaso de Eleutera o mito etiológico das Grandes Dionisiacas. A análise dos principais textos antigos que relacionam essa lenda à figura de Dioniso Eleutereu permite evidenciar as operações de configuração e modelização dos testemunhos antigos através da categoria operatoria de aition. Em um segundo momento, o artigo propõe outros argumentos que reforcem a hipótese da lenda de Pégaso como aition.

Palavras-chave: Mitologia ; Festivais trágicos ; Dioniso ; Pégaso

Pour donner une forme possible aux fêtes anciennes à partir des « documents » que nous avons, il faut avoir recours à des notions opératoires qui, appartenant davantage à notre propre culture académique qu'à la culture indigène, nous permettent de traduire ses manifestations culturelles en des termes qui nous les rendent intelligibles. La notion de mythe étiologique où, pour employer le synonyme emprunté à la langue indigène, la notion d'*aítion* est à inclure dans cette catégorie. Et cela en dépit de l'indiscutable existence des mécanismes étiologiques que mettent en oeuvre plusieurs poèmes. Car, comme le souligne C. Calame (1995 : 213-214), si en grec ancien le mot peut renvoyer à « cause » ou « raison », il ne recoupe pas le sens spécifique de récit d'une action fondatrice au passé qui rend compte d'une pratique rituelle au présent. Cette acception spécifique constitue bien une invention moderne, probablement inspirée du titre donné à l'ouvrage de Callimaque, l'un des rares emplois du mot à rapprocher de son usage actuel.

Ce caractère « fabriqué » et opératoire de la notion de mythe étiologique est particulièrement constatable dans le cas des études sur les Grandes Dionysies. D'emblée, le texte qui nous a transmis le récit tenu pour son *aítion* ne parle pas spécifiquement de la fête. Il s'agit de la scholie au vers 243 des *Acharniens* d'Aristophane. Dans la comédie, Dicéopolis est en train de célébrer ses Dionysies Champêtres et au vers 243, pendant l'organisation de la *pompé*, il demande à Xanthias de « tenir le *phallós* bien droit ». Ce à quoi la scholie ajoute le commentaire suivant:

φαλλὸς ξύλον ἐπίμηκες ἔχον ἐν τῷ ἄκρῳ σκύτινον αἰδοῖον ἐξηρητημένον. ἴσαται δὲ ὁ φαλλὸς τῷ Διονύσῳ κατὰ τι μυστήριον. περὶ δὲ αὐτοῦ τοῦ φαλλοῦ τοιαῦτα λέγεται. Πήγασος ἐκ τῶν Ἐλευθερῶν -- αἱ δὲ Ἐλευθεραὶ πόλις εἰσὶ τῆς Βοιωτίας -- λαβὼν τοῦ Διονύσου τὸ ἄγαλμα ἦκεν εἰς τὴν Ἀττικὴν. οἱ δὲ Ἀττικοὶ οὐκ ἐδέξαντο μετὰ τιμῆς τὸν θεόν, ἀλλ' οὐκ ἀμισθί γε αὐτοῖς ταῦτα βουλευσαμένοις ἀπέβη. μηνίσαντος γὰρ τοῦ θεοῦ νόσος κατέσκηψεν εἰς τὰ αἰδοῖα τῶν ἀνδρῶν καὶ τὸ δεινὸν ἀνήκεστον ἦν. ὡς δὲ ἀπεῖπον πρὸς τὴν

νόσον κρείττω γενομένην πάσης ἀνθρωπείας μαγγανείας καὶ τέχνης, ἀπεστάλησαν θεωροὶ μετὰ σπουδῆς· οἱ δὲ ἐπανελθόντες ἔφασαν ἴασιν ταύτην εἶναι μόνην, εἰ διὰ τιμῆς ἀπάσης ἄγοιεν τὸν θεόν. πεισθέντες οὖν τοῖς ἡγγελέμοις οἱ Ἀθηναῖοι φαλλοὺς ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κατασκεύασαν, καὶ τούτοις ἐγέραιρον τὸν θεόν, ὑπόμνημα ποιούμενοι τοῦ πάθους.

Xanthias [...] le *phallós*: un *phallós* est un long morceau de bois avec un sexe en cuir suspendu à l'extrémité. Le *phallós* est érigé pour Dionysos d'après un certain rite à mystère. A propos du *phallós* lui-même, on dit ce qui suit. Pégase d'Eleuthères – Eleuthères est une ville de la Béotie – arriva en Attique avec la statue de Dionysos. Néanmoins, les habitants de l'Attique ne reçurent pas le dieu avec honneur ; mais cela n'arriva pas sans conséquences pour ceux qui avaient pris une telle résolution, puisque, le dieu étant en colère, une maladie s'abattit sur le sexe des hommes et le malheur était incurable. Comme ils succombaient à la maladie, qui était plus forte que toutes techniques et magies humaines, des ambassadeurs furent en hâte envoyés aux oracles ; lorsqu'ils revinrent, ils dirent que cette guérison-ci était la seule possible: qu'ils conduisissent le dieu en tout honneur. Obéissants donc à ces proclamations, les Athéniens fabriquèrent des *phalloi* en public et en privé, et avec ces *phalloi* ils rendaient hommage au dieu, en en faisant une commémoration de leur souffrance¹.

L'on constate : le but de la scholie est, en premier lieu, d'expliquer le vers d'Aristophane. Pour ce faire, on a recours à un mécanisme sans doute étymologique ; seulement, cet *aition* n'a pas pour objet les Dionysies, urbaines ou champêtres, mais la phallophorie. Il est vrai que l'institution de cette pratique rituelle finit par coïncider avec l'institution d'une fête. Néanmoins, l'identification de cette fête avec les Grandes Dionysies est une conclusion que la scholie tout seule ne semble pas autoriser. Pour devenir mythe étymologique du festival athénien, le récit de la scholie doit être conjugué avec d'autres témoins, notamment avec quatre passages du premier livre de la *Description de la Grèce*

¹Sauf indication contraire, les traductions sont de notre fait.

de Pausanias. Le premier de ces passages est celui qui décrit l'édifice à côté du sanctuaire de Dionysos Melpoménos :

μετὰ δὲ τὸ τοῦ Διονύσου τέμενος ἔστιν οἴκημα ἀγάλματα ἔχον ἐκ πηλοῦ, βασιλεὺς Ἀθηναίων Ἀμφικτύων ἄλλους τε θεοὺς ἔστιων καὶ Διόνυσον. ἐνταῦθα καὶ Πήγασός ἐστιν Ἐλευθερεὺς, ὃς Ἀθηναίοις < τὸν > θεὸν ἐσήγαγε· συνεπελάβετο δὲ οἱ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον ἀναμνήσαν τὴν ἐπὶ Ἰκαρίου ποτὲ ἐπιδημίαν τοῦ θεοῦ.

Après le sanctuaire de Dionysos il y a un édifice où se trouvent des statues de terre cuite, le roi d'Athènes Amphictyon recevant des dieux à sa table, entre autres Dionysos. Il s'y trouve aussi Pégase d'Eleuthères, qui introduisit le dieu à Athènes. L'oracle de Delphes l'aidait dans son entreprise, qui avait rappelé le voyage qu'avait fait un jour le dieu au temps d'Icaros. (Paus. 1, 2, 5. Trad. J. Pouilloux)

En confirmant la présence de Pégase comme introducteur de Dionysos en Attique, le premier de ces passages assure le récit de la scholie d'une certaine fiabilité. Etant donné la méfiance qui entoure les scholies, dont l'existence même implique une *distance* entre le texte expliqué et celui qui explique, on peut supposer que, si ce n'était ce passage de la *Périégèse*, la légende de Pégase n'aurait pas acquis le statut de mythe étimologique du festival. Le deuxième passage concerne le temple adjoint au théâtre, au flanc sud de l'Agora :

τοῦ Διονύσου δὲ ἔστι πρὸς τῷ θεάτρῳ τὸ ἀρχαιότατον ἱερόν· δύο δὲ εἰσιν ἐντὸς τοῦ περιβόλου ναοὶ καὶ Διόνυσοι, ὃ τε Ἐλευθερεὺς καὶ ὃν Ἀλκαμένης ἐποίησεν ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ.

A côté du théâtre se trouve le plus ancien sanctuaire de Dionysos. A l'intérieur de l'enceinte sacrée il y a deux temples et deux Dionysos : le Dionysos d'Eleuthères et celui qu'Alcamène exécuta en ivoire et en or. (1, 20, 3. Trad. J. Pouilloux)

Ce passage révèle l'épiclèse sous laquelle Dionysos était honoré au temple contigu au théâtre. Bien entendu, Pausanias n'est pas le seul auteur ancien à faire mention de Dionysos Eleuthéreus. Pour autant que j'aie pu trouver, ce titre du dieu apparaît deux fois dans les *Moralia* de Plutarque, une fois dans le lexique d'Hésychios, une autre dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie ainsi que dans une scholie à ce dernier². Mais aucun de ces textes n'associe l'épiclèse à un temple ou à une fête spécifiques. A ces occurrences, il faut ajouter des attestations épigraphiques datant toutes de la période romaine : une inscription à Eleusis, sur la statue d'une prêtresse de Déméter et Korè, Elia Epilampsis, dont le cousin, Elios Arduus, avait été prêtre de Dionysos Eleuthéreus ; une épigramme dédiée à un Hermès *páredros* d'Eleuthéreus, trouvée au Pirée dans le cadre des honneurs rendues à Priape ; et deux inscriptions au théâtre de Dionysos à Athènes, l'une sur le siège du prêtre du dieu et l'autre sur un fragment du front de scène reconstruit sous Néron. Alors que la seconde est une consécration à Dionysos Eleuthéreus, à Néron, à l'Aréopage, au Conseil des six cents et au *démos* d'Athènes, la première désigne les places au théâtre, dont une était réservée au prêtre d'Hadrien Eleuthéraiios³. Les deux inscriptions établissent donc un rapport entre Dionysos Eleuthéreus et ces empereurs romains qui figurent dans le texte de Pausanias en tant que « restaurateurs » de la Grèce : Néron lui ayant, quoique temporairement, restitué sa liberté et Hadrien sous le règne duquel Athènes connut un nouvel

²Plut. *Act. Rom.* 104 (289a), où l'auteur cite Alexandre Polyhistor pour donner une explication de la dénomination *Liber Pater* et justifie l'épiclèse Eleuthéreus par rapport à la ville d'Eleuthères ; *Quaest. Conv.* (716b), où l'épiclèse est évoquée au sens de « libérateur » en allusion à l'effet d'affranchissement de l'âme dû à la consommation du vin ; Hésch. *s.v.* Ελευθερεύς, où l'on glose tout simplement « Dionysos à Athènes et Eleuthères » ; Clem. *Protr.* 4, 53, où l'on énumère une série de temples détruits par des incendies, parmi lesquels le temple de Dionysos Eleuthéreus ; à cette mention, la scholie précise qu'il s'agit du Dionysos auquel on rend honneur à Eleuthères.

³IG II² 3687 (Eleusis), Kaibel Epigr. Gr. 817, IG II² 5022 (siège du prêtre de Dionysos), IG II² 3182 (front de scène, où l'on lit ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΙ au lieu d'ΕΛΕΥΘΕΡΕΙ) avec la restauration de J. H. Oliver, 1950 : 82, et IG II² 5035 (siège du prêtre d'Hadrien).

essor⁴. Les mentions de Dionysos Eleuthéreus faites par le Périégète serait-elles liées à la notion d'*eleuthería* qu'il associe, de quelque sorte, à ces deux empereurs et qui serait centrale dans sa construction d'une identité hellène ?

Quoi qu'il en soit, s'il est vrai que les inscriptions au théâtre nous permettent d'attribuer le nom d'Eleuthéreus au Dionysos des Grandes Dionysies, cela ne semble pas diminuer l'importance de Pausanias dans cette attribution, car son texte est le seul témoin ancien à le mettre en relation avec une pratique culturelle spécifique. Les auteurs faisant allusion à l'épiclèse ne mentionnent pas la fête, tandis que les textes qui parlent des Dionysies ne citent jamais l'épiclèse. D'autre part, dans les gradins du théâtre, les prêtres de Dionysos Melpoménos disposaient d'un privilège identique à celui du prêtre de Dionysos Eleuthéreus, de sorte que l'association entre l'épiclèse et les Grandes Dionysies reste tributaire de la *Périégèse*, surtout du troisième passage concernant le dieu :

καὶ ναὸς οὐ μέγας ἐστίν, ἐς ὃν τοῦ Διονύσου τοῦ Ἐλευθερέως
τὸ ἄγαλμα ἀνὰ πᾶν ἔτος κομίζουσιν ἐν τεταγμέναις ἡμέραις.

Il y a aussi un temple qui n'est pas bien grand où l'on apporte chaque année, à des jours dits, la statue de Dionysos Eleuthéreus (1, 29, 2. Trad. J. Pouilloux).

Enfin, dans le quatrième passage, il est question du temple de Dionysos à la ville d'Eleuthères :

⁴Cf. Paus. 7, 17, 1 (Néron) et 1, 20, 7 (Hadrien). La restauration d'Athènes sous Hadrien est évoquée à la fin du récit de la prise de la ville par Sylla. Déclenché par le monument de la tente de Xerxès (reconstruit après cette guerre et situé à proximité du théâtre de Dionysos), ce récit est placé entre les descriptions du sanctuaire et du théâtre du dieu. L'admiration de Pausanias pour Hadrien a été le sujet des réflexions de E. Bowie, 1996 : 221-226 et A. Jacquemin, 1996 : 35-39. Comme d'autres, Hadrien a reçu le titre de « nouveau Dionysos » de la part des associations d'artistes dionysiaques. Cf. E. Csapo & W. J. Slater, 1994 : 241 (Hadrien) et 318-330 (relations entre le théâtre et les empereurs en général).

ἐν τούτῳ τῷ πεδίῳ ναός ἐστι Διονύσου, καὶ τὸ ξόανον ἐντεῦθεν Ἀθηναίοις ἐκομίσθη τὸ ἀρχαῖον· τὸ δὲ ἐν Ἐλευθεραῖς τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐς μίμησιν ἐκείνου πεποιήται.

Dans cette plaine, il y a un temple de Dionysos et c'est de là qu'anciennement l'idole fut amenée à Athènes. La statue qui à notre époque se trouve à Eleuthères a été faite à l'imitation de l'ancienne. (1, 38, 8. Trad. J. Pouilloux)

L'intérêt de ces deux derniers passages réside justement dans le fait d'associer le Dionysos Eleuthéreus à une pratique rituelle : le transfert de sa statue. Mais, chose remarquable, Pausanias ne fait aucune allusion directe aux Grandes Dionysies. Les renseignements fournis par le Périégète, si précieux qu'ils soient, ne sont pas suffisants pour faire de la légende de Pégase l'*aition* de la fête athénienne. Il nous faut encore d'autres textes.

Or il arrive que quelques inscriptions attiques datant de 127 à 106 av. n.-è. honorent les éphèbes qui « ont introduit Dionysos, à partir de l'autel, dans le théâtre à la lumière des torches, et ont envoyé aux Dionysies un taureau digne du dieu, qu'ils ont sacrifié dans le sanctuaire pendant la procession »⁵. En faisant mention directe des Dionysies, ces inscriptions permettent de situer le transfert de la statue dans le cadre des actes culturels du festival. Dans le texte de Pausanias, cela dépend de l'association de l'épiclèse Eleuthéreus avec les Dionysies, inférence admise notamment du fait que – toujours d'après le Périégète – la statue qui porte ladite épiclèse se trouve dans le sanctuaire du théâtre. Par la suite, on a fini par situer l'*eskhára* des inscriptions près du petit *naós* sur la route de l'Académie dont parle Pausanias (I, 29. 2)⁶.

⁵ εἰσήγαγον δὲ καὶ τὸν Διονύσιον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θέατρον μετὰ φωτός· καὶ ἔπεμψαν τοῖς Διονυσίοις ταῦρον ἄξιον τοῦ θεοῦ, ὃν καὶ ἔθυσαν ἐν τῷ ἱερῷ τῇ πομπῇ, IG II² 1006, 12-13; voir aussi IG II² 1008, 1011, 1028 ; A. Pickard-Cambridge, 1988 : 60.

⁶ Cf. A. Pickard-Cambridge, 1968 : 60-61.

Le transfert de la statue lors des Grandes Dionysies est encore attesté par un passage de la *Vie des Sophistes* de Philostrate où l'on dit qu'Hérode Atticus déployait la grandeur de son âme, entre autres choses, « donnant à boire indistinctement aux citoyens et aux étrangers qui s'étendaient sur les lits de lierre au Céramique, lorsque les Dionysies arrivaient et la statue de Dionysos descendait vers l'Académie »⁷. Enfin, dans une des *Lettres des Courtisanes* d'Alciphron (IV, 18, 16), l'*eskhára* devant laquelle le personnage de Ménandre désire pouvoir chanter des hymnes à Dionysos tous les ans est censée faire référence aux Dionysies, du fait que ce vœu s'y trouve accompagné du souhait de recevoir la couronne de lierre, prix accordé aux poètes vainqueurs aux concours de la fête.

L'importance des inscriptions éphébiques que nous venons de mentionner ne se limite pas à confirmer que le transport de l'image du dieu avait lieu durant les Grandes Dionysies. Puisque cet acte cultuel est désigné dans les inscriptions par le verbe *eiságo*, celles-ci finissent par rendre possible l'établissement d'un lien entre le transfert de la statue et la légende de Pégase (« ὃς Ἀθηναίους τὸν θεὸν εἰσήγαγε » selon Pausanias, 1, 2, 5). Dès lors, on n'a pas hésité à en inférer que l'*eisagogé apò tês eskháras* correspondrait à une remise en scène de l'introduction du culte de Dionysos Eleuthéreus. La légende de Pégase devient ainsi, d'un seul coup, non seulement le récit de fondation des Grandes Dionysies, mais aussi mythe étiologique « *re-enacted* » ! Ou mieux, étant donné que la notion d'*áition* est une invention moderne qui se définit justement comme le récit d'une action fondatrice accomplie dans un passé mythique et répétée par le rituel, c'est *parce que* l'introduction du dieu semble avoir été représentée chaque année à l'ouverture du festival que l'on a rangé la légende de Pégase dans la catégorie des mythes étiologiques d'un culte.

⁷ ὅποτε δὲ ἦκοι Διονύσια καὶ κατίοι ἐς Ἀκαδημίαν τὸ τοῦ Διονύσου ἔδος, ἐν Κεραμεικῷ ποτίζων ἀστοὺς ὁμοίως καὶ ξένους κατακειμένους ἐπὶ στιβάδων κιττοῦ. (Philostr. *Vit. Soph.* 549).

L'on voit que les inférences permettant aux hellénistes de pourvoir les Grandes Dionysies d'un mythe de fondation résultent moins d'une procédé de déduction que d'une configuration des « données ». C'est justement dans la mesure où il fournit une organisation possible à un ensemble d'informations que le concept opératoire d'*aition* se révèle pertinent. Cependant, dans les discussions sur la reconstruction des Grandes Dionysies, par exemple les ouvrages récentes de Christiane Sourvinou-Inwood, de Natale Spineto ou d'Eric Csapo et William Slater, on vérifie une tendance à présenter la remise en scène de la légende de Pégase comme s'il s'agissait d'une évidence. Et si Pickard-Cambridge soulignait que la date tardive des inscriptions éphébiques concernant l'eisagogé fait du «re-enactment» de l'arrivée de Dionysos à l'époque classique une probabilité, les arguments qu'il présente pour défendre cette probabilité prennent appui sur les événements de la légende de Pégase racontés par la scholie à Aristophane.

Et pourtant, l'absence de discussions sur la modélisation de la légende de Pégase en *aition* des Grandes Dionysies contraste avec les conséquences de cette modélisation dans la reconstruction du festival. Tel est bien le cas notamment dans le livre de Ch. Sourvinou-Inwood. L'helléniste propose que les Grandes Dionysies s'ouvraient par un *xenismós* célébrant la réception hospitalière faite au dieu, hypothèse qui a dans la remise en scène de l'arrivée de Dionysos son point de départ.

Si j'insiste ici sur l'opération de modélisation qui transforme la légende de Pégase en *aition*, ce n'est pas pour en finir avec le mythe étiologique des Grandes Dionysies. Tout au contraire, c'est parce que j'ai l'intention, dans une analyse pragmatique des tragédies de Sophocle, d'utiliser la reconstruction proposée par Sourvinou-Inwood que l'examen des conditions de possibilité du mythe étiologique du festival a fini par attirer mon intérêt.

Or, eu égard à la reconstruction des Grandes Dionysies célébrées au cinquième siècle av. n. è., ce qui fait problème c'est notamment la date tardive des textes dont la configuration permet de prendre la légende de Pégase pour un mythe de fondation du festival. Par exemple, il se peut que cette légende n'ait revêtu cette signification qu'au deuxième siècle av. n. è., époque à laquelle appartiennent les inscriptions éphébiques mentionnant l'*eisagoge*⁸. En effet, il est presque impossible que le « programme » du festival n'ait pas changé au cours des siècles. Mais il est également difficile d'établir quels éléments constituent des innovations et lesquels représentent des continuités. Quoi qu'il en soit, quelques arguments peuvent être proposés pour renforcer l'hypothèse de la légende de Pégase comme mythe étiologique des Grandes Dionysies à l'époque classique.

D'abord, la pratique culturelle dont s'occupe la scholie au vers 243 des *Acharniens*, la phallophorie est attestée dès le 5ème siècle pour le festival⁹, ainsi que pour les Dionysies Rurales, comme le montre la parodie d'Aristophane¹⁰. En

⁸ Etant donné que les inscriptions se réfèrent aux éphèbes en tant qu'un corps social bien défini, il faudrait peut-être ajouter les débats sur l'ancienneté de l'éphébie ; toutefois, si l'institution éphébique telle que décrite par Aristote (*Ath. Resp.*, 42) n'appartient qu'au 4ème siècle, la classe d'âge concernant les jeunes aux dernières années de l'adolescence semble bien avoir existé dès l'époque archaïque. La question a été analysée en rapport avec la participation des éphèbes aux Dionysies par N. Spineto (2005 : 238-254), qui offre une synthèse des débats, pages auxquelles je renvoie pour les références bibliographiques ; cf. aussi, K. Raaflaub, 1996 : 172-173 (n. 149).

⁹ Une inscription datée de c. 445 (IG³ 46) porte le décret de l'établissement d'une colonie athénienne à Bréa, à laquelle il est demandé d'envoyer une vache et une panoplie aux Panathénées et un *phallós* aux Grandes Dionysies ; un autre décret (*SEG* 31, 67), de l'année 372, répète la réquisition aux Pariens, en ajoutant une autre vache pour les Dionysies, et justifie ces offrandes du fait qu'ils sont *ápoikoi* du peuple d'Athènes, ce qui suggère qu'il s'agirait d'une demande s'appliquant à toutes les colonies athéniennes. Cf. A. Pickard-Cambridge, 1988 : 62 ; R. Meiggs & D. Lewis, 1988 : 128-131 et 121 ; P. J. Rhodes & R. Osborn, 2003 : 146-148. En dehors du cadre des Dionysies attiques, Hérodote (2, 48) en regardant une procession en l'honneur d'Orisis, « traduit » le dieu égyptien par Dionysos, notamment à cause des *phalloi*, et fait dériver le culte de Dionysos de l'Égypte. D'après Hérodote (2, 49), c'est Mélampous qui, ayant appris les cérémonies des égyptiens, a transmis aux hellènes le nom du dieu, ses rites et la procession du *phallós*.

¹⁰ Sur les rapports entre les versions rurales et urbaine des Dionysies, cf. N. Spineto, 2005 : 213-217 ; Ch. Sourvinou-Inwood, 2003 : 104 ; S. G. Cole, 1993 : 27 ; R. Parker, 1990 : 92. Il est généralement admis que la seconde a été organisée en reprenant des éléments et en réorganisant la première, et cela à l'appui des arguments suivants : premièrement, la présence même des

effet, la phallophorie semble avoir été l'un des éléments centraux de la *pompé* des Dionysies, voire l'un de ses traits distinctifs, présent non seulement en Attique dans les célébrations rurales et urbaine, mais aussi dans quelques-unes des Dionysies « exportées »¹¹. En outre, la description du *phallós* donnée par la scholie aux *Acharniens* peut être rapprochée de la représentation qui figure sur une coupe attique à figures noires (Florence 3897), datée de 560 av. n.è., dont chaque côte montre une file d'hommes portant une perche sur laquelle un silène tient suspendu un long *phallós* en bois¹². Bien entendu, la phallophorie sur le vase ne saurait correspondre à une « illustration » d'une procession dionysiaque, mais elle atteste une pratique qui semble avoir survécu en Grèce huit siècles durant.¹³

phallophories dans leurs processions ; deuxièmement, le fait de ce que, comme le suggère la prise en charge de la fête par l'archonte éponyme au lieu de l'archonte basileus (Arist., *Ath. Resp.* 56.4), les Grandes Dionysies ont été instaurées dans une date postérieure à celle des autres festivals ; enfin, les dénominations des quatre Dionysies en Attique (celles *en ástei*, *astiká* ou encore *magála*, celles *kat'agróus* ou *eis agrón*, celles *epi Lenaíu*, et les Anthéstéries, les *arkhaiótera*) – l'opposition entre *ástu* et *agroí* établit un lien plus étroit entre ces deux fêtes, comme le confirme l'utilisation de *tà Dionúsia* tout court pour les fêtes urbaine et rurales dans les inscriptions, selon que le monument ait été érigé par un deme spécifique ou par la cité (cf. A. Henrichs, 1990 : 272 n. 8). Si les Grandes Dionysies ont été créées à partir des Dionysies Rurales, rien n'empêche qu'après leur développement, les premières soient devenues un modèle pour les secondes. L'existence des deux versions constitue un exemple privilégié pour l'articulation des niveaux local et « pan-attique » dans la religion athénienne ; sur ce point, cf. R. Parker, 2005 : 50-78.

¹¹ Sur l'importance du *phallós* dans les processions des Dionysies, voir S. G. Cole, 1993 : 28 ; R. Parker, 2005 : 318-319 ; cf. aussi, la généalogie aristotélicienne de la comédie qui la fait dériver des improvisations des conducteurs des chants phalliques (Arist., *Poet.* 1449a11) et le témoin plus tardif de Plutarque, *De cupid. div.*, 527 d. Pour les célébrations modelées sur la fête d'Athènes en dehors de l'Attique, voir S. G. Cole, 1993 : 29-31 ; par rapport à la phallophorie, le cas le plus attesté est celui des Dionysies déliennes, sur lesquelles cf. Ph. Bruneau, 1970 : 312-322 (p. 312-314 pour les inscriptions dont la plus ancienne remonte à 314 av. n.-è. et p. 314-317 pour la discussion sur les phallophories).

¹² E. Csapo, 1997 : 265-279 offre une discussion détaillée sur la coupe (« plates » 3 et 4 ; ou « plate » 19 dans E. Csapo & W. J. Slater, 1994 ; et figure 22 dans R. Parker, 2005 : 318).

¹³ Cf. E. Csapo, 1997 : 278-279 ; une inscription de l'Eubée, datée du 3^{ème} siècle de n.è. (SEG XXIX 807, XXXV 976, P. Veyne, 1985 : 621-624) semble faire allusion au même rite représenté sur la coupe florentine : Callinocos y est honoré pour avoir fait, en l'honneur de Dionysos, cinquante-cinq tours au théâtre en tant que *phoreímenos* et pour avoir porté *la thuónē* tout seul, sans l'aide du *thuónophóros*, jusqu'au *Capitolium*. P. Veyne considère que dans un texte écrit en koinè l'emploi d'une forme dialectale du participe présent de *phérou* doit désigner une fonction sacrée d'être « porté » et rapproche cette fonction du rôle du silène dans la coupe florentine (p.

Puis, étant donné que le verbe *eisgágo* s'utilise parfois dans un sens presque « technique » désignant l'introduction d'une divinité ou d'un culte nouveaux, dans les inscriptions éphébiques il peut renvoyer non seulement au mouvement concret du transport de la statue de l'*eskhára* à l'intérieur du théâtre mais également, comme c'est le cas dans le passage de Pausanias à propos de l'action de Pégase, à l'instauration du culte de Dionysos. Ainsi, les inscriptions fourniraient une référence textuelle à une remise en scène de la fondation de la fête¹⁴. On peut, d'ailleurs, se demander si le verbe ne ferait pas écho à la réponse de l'oracle transmise par la scholie au vers 243 des *Acharniens* : « εἰ διὰ τμηῆς ἀπάσης ἄγοιεν τὸν θεὸν ». Et ce serait justement par cette formulation que l'*aition* de la pratique rituelle de *phallophoreîn* finirait par raconter l'institution des Dionysies car, d'après le récit, la fabrication des *phalloí* n'intègre pas la parole divinatoire mais se présente en tant que moyen choisi par les Athéniens pour accomplir celle-ci¹⁵.

En outre, l'introduction d'un culte par l'arrivée de la statue du dieu en question n'est pas un cas isolé. Deux exemples semblent suffisants pour établir un

623-624) ; le sens de *thuónē*, synonyme de *phallós*, est discuté par l'auteur dans la n.8.

¹⁴ Pour l'élément de nouveauté véhiculé par les emplois d'*eiságo* dans le contexte spécifique des processions, cf. A. Kavoulaki, 1999 : 303 et 316. Le verbe désigne, à côté d'*eisegéomai*, l'introduction d'une divinité nouvelle, notamment dans les accusations d'*asebeía*. Selon le traité anonyme qui présente l'action d'Euthias contre Phryné, l'accusation inclut également le fait d'avoir introduit une divinité nouvelle (καινὸν εἰσήγαγε θεόν, *Orat. Att.* Baïter-Saupe II, p. 320, cité par H. S. Versnel, 1990 : 118 ; cf. aussi p. 102-131 pour une étude à propos de la réception de divinités nouvelles). L'accusation portée contre Socrate lui attribue la culpabilité de ἔτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος (Diog. Laër. 2, 40, d'après Favorinus d'Arles. Platon, *Apol.* 24b n'utilise aucun verbe et Xénophon écrit εἰφέρων au lieu d'εἰσηγούμενος ; la question est discutée par E. de Strycker et S. R. Slings, 1994 : 84-84 qui donnent préférence au texte de Diogènes). Dans le célèbre fragment du Sisyphe attribué à Critias, « l'invention de la religion » se formule par l'expression τὸ θεῖον εἰσηγήσατο (*TrGF1* 43 f 19, v. 16). Enfin, les deux verbes sont employés par Hérodote à propos de Mélampous et l'introduction des pratiques culturelles dionysiaques (2, 49, 11 : εἰσηγήσασθαι ; 2, 49, 15 : ἐσηγμένα).

¹⁵ L'éventuelle correspondance entre *ágoien* dans la scholie et *eiségagon* dans les inscriptions semble être suggérée par Ch. Sourvinou-Inwood, 1994 : 207 n.6, lorsque l'auteur remarque qu'en faisant référence à l'oracle la scholie finit par fournir plus que l'*aition* des phallophories, tout en insistant sur le fait que la recommandation de l'oracle et la fabrication des *phalloí* sont deux actions distinctes, bien qu'elles soient enchaînées.

parallèle. Le premier concerne Dionysos lui-même : d'après Pausanias, à l'époque où l'Héraclide Aristomaque essayait de rentrer dans le Peloponèse, le thébain Phanès, suivant l'ordre de la Pythie, a apporté de Thèbes à Sicyone l'*ágalma* de Dionysos Lusios. Cette statue est l'une des deux qui étaient gardées en secret pendant toute l'année sauf la nuit où on les transportait, à la lumière des torches et en chantant des hymnes, du *kosmetérion* au temple de Dionysos près du théâtre. Le second exemple présente l'avantage de faire référence à l'Athènes du cinquième siècle et d'attester également une relation toponymique dans l'épiclèse divine : à la conclusion de *L'Iphigénie en Tauride* d'Euripide, Athéna ordonne à Oreste de porter l'*ágalma* d'Artémis en Attique, de bâtir un temple dans le lieu sacré nommé Halai et d'y fixer la statue de la déesse, qui reçoit désormais l'épiclèse Tauropole, rappelant sa ville d'origine et les maux qu'a soufferts le héros¹⁶.

A cela, on peut ajouter que la légende de Pégase s'inscrit dans le schéma constant dans les récits des arrivées de Dionysos : sa divinité n'étant pas reconnue par les humains, le dieu la rend évidente par la punition qu'il leur envoie. Ces moments de non-reconnaissance semblent être un trait important du dieu des « épidémies », dont le propre statut divin se montre indissociable de la capacité humaine de saisir sa présence, soit sous un déguisement humain, soit sous l'une de ses formes particulières de manifestation (ses plantes, ses animaux, son

¹⁶ Les deux exemples sont mentionnés par Ch. Sourvinou-Inwood, 2003 : 102. Artémis Tauropole : Eur. *Iphig. Taur.*, 1438-1457; avec l'analyse de Ch. Sourvinou-Inwood, 2003 : 31-40; Dionysos Lusios à Sicyone : Pausanias, II, 7, 5-6 ; voir aussi M. Detienne, 1998 : 41-42. Bien entendu, le transport des statues de Dionysos Baccheios et Lusios s'inscrit ici dans un culte à mystère, n'ayant aucun rapport direct avec des spectacles théâtraux ; mais, il est intéressant de rappeler que, d'après Hérodote (5, 67, 5), c'était justement à Sicyone que Clisthène avait rendu à Dionysos les chœurs tragiques en l'honneur d'Adraste.

entourage, les pratiques attachées à son culte et aussi son don aux hommes, le vin)¹⁷.

Dans le vaste répertoire des légendes racontant les arrivées du dieu, l'histoire de Pégase serait à rapprocher surtout de celle d'Icaros, comme le suggère le rappel de l'oracle mentionné par Pausanias. Plus particulièrement, d'une version de cette légende transmise par deux scholies à Lucien, qui diffère de la version la plus connue, notamment par la punition qu'envoie le dieu aux meurtriers d'Icaros¹⁸. D'après la scholie à *L'assemblée des dieux* (5, Rabe, p. 211-212) Icaros fut le premier à qui Dionysos donna un cep de vigne ; le fermier offrit le produit du don divin à des bergers du pays. L'ayant bu, ils crurent qu'il s'agissait d'un poison – léthal pour ceux qui s' étaient endormis, producteur de *manía* pour ceux qui, à cause de l'ivresse, devenaient « bacchiques » – et ceux qui restaient éveillés tuèrent Icaros. Lorsqu'ils se remirent de l'ivresse, Dionysos, en colère, leur apparut sous la forme d'un garçon en sa fleur et les rendit fous de désir (ἐξέμηνεν αὐτοὺς πρὸς ὄρμην μίξεως); mais, lorsqu'ils furent au comble de l'excitation, le dieu disparut et les bergers restèrent dans cet état à cause de la colère divine. Enfin, ils finirent par faire cesser leur *manía* en fabriquant des figurines en terre cuite offertes en échange d'eux-mêmes, selon les mots d'un oracle. Que ces figurines représentaient des *phalloí*, c'est l'autre scholie, aux *Dialogues des courtisanes* (7, 4, Rabe p.279-280), qui le précise (πήλινα

¹⁷Pour la caractérisation de Dionysos comme un dieu épiphanique ayant besoin de se faire reconnaître parmi les humains, cf. M. Detienne, 1998 : 11-25 qui reprend et développe à sa manière les réflexions parfois trop généralisantes de W. Otto, 1969 : 81-92, ainsi que A. Henrichs, 1993 : 39-43.

¹⁸Il est intéressant de noter que, dans *L'assemblée des dieux*, la mention d'Icaros n'évoque pas la version donnée par le scholiaste, mais celle rendue célèbre par le poème d'Eratosthène, résumée dans la scholie à *Iliade* 22, 29 et la *Bibliothèque* d'Apollodore (3, 14, 7), puisque le passage fait partie des plaintes de Momos sur l'intromission des mortels dans le ciel par l'action de Dionysos ; le catastérisme d'Erigone, la fille d'Icaros, et sa chienne Maira est présenté en tant que le comble du caractère absurde et ridicule de l'invasion des ces « metèques » au espace civique divin ! Rappelons que cette autre version comprenait, elle-aussi, un mécanisme étiologique, associé au rite des *Aióra* (Call. fr. 1, 1-5 Pfeiffer; cf. W. Burkert, 1983 :241-243; C. Calame, 1996a : 332-333; N. Spineto, 2005 : 42).

ποιήσαντες αἰδοῖα), tout en ajoutant un lien étimologique entre la commémoration de cette souffrance par la fabrication des figurines et la fête des Halôa¹⁹.

L'usage de ce parallèle pour renforcer la possibilité de prendre la légende de Pégase pour l'*aition* des Grandes Dionysies à l'époque classique peut soulever deux objections. La première se rapporte à la date tardive de cette version de la légende d'Icaros, où l'incompréhension de la nature – fort ambivalente – du vin serait à rapprocher du refus des Athéniens d'accueillir la statue apportée par Pégase. Toutefois, le dème d'Ikarion se révèle fort attaché à Dionysos dès le 6ème siècle²⁰. Et, autour de ce dieu, les liens entre fabrication de *phalloi*, ithyphallisme, désir érotique et consommation du vin (ici explicités par le biais de la causalité narrative) s'étaient déjà développés à l'époque classique, notamment dans les images associées au symposion et au *kômos*, comme le montrent les analyses de F. Lissarrague sur l'esthétique du banquet athénien.

En ce qui concerne la punition affectant les parties sexuelles masculines, l'inscription de Mnésiépès (3ème siècle av. n.è) nous offre aussi un parallèle,

¹⁹La scholie se poursuit dans une description de la fête, dont ce texte est le principal témoin ancien que nous avons. Etant donné que les Halôa, dans le cadre des rites à mystère en l'honneur de Déméter, Corè et Dionysos, étaient célébrés exclusivement par des femmes, le mécanisme étimologique qu'elle propose semble flou et soulève beaucoup des controverses. Sur les Halôa, cf. C. Calame, 1996a : 357-358 et I. Patera & A. Zografou, 2001 ; pour une discussion détaillée sur l'auteur et la transmission de ces textes, cf. N. J. Lowe, 1998 :149-173.

²⁰Lieu de naissance de Théspis, le premier vainqueur des concours dramatiques, cette région viticole, nommée aujourd'hui « *Sto Dionyso* », était dotée d'un sanctuaire qui accueillait une statue colossale du dieu (6ème siècle av. n. è.), et comprenait un théâtre (avec des trônes datés du 5ème siècle), des monuments chorégraphiques, un temple de Dionysos et un autre d'Apollon Pythios (4ème siècle). Icaros lui-même y recevait un culte, et, par la présence du dieu de la parole divinatoire et des purifications du sang versé, la configuration du sanctuaire évoque bien la légende du héros, quelle que soit sa version. Les rapports entre Icaros, Dionysos et Apollon Pythios à ce dème sont étudiés par M. Detienne, 1998 : 49-50 et 2001 :149-150. Le culte du héros est attesté par IG I³ 253 (moitié du Ve siècle) ; cf. E. Kearns, 1989 : 94 et R. Parker, 2005 : 71, qui le mentionnent, tous les deux, comme un cas de culte de l'*archegétes* établissant des rapports entre le dème et une tradition héroïque plus large. Pour le sanctuaire, voir la description donnée par J.-Ch. Moretti, 2000 : 278-279 et, pour la statue, R. B. Romano, 1982 :398-409.

moins tardif que celui de la scholie à Lucien. Ici, la méconnaissance des Pariens a pour objet la nouvelle forme de poésie que représentaient les vers d'Archiloque. Tels vers, transcrits par l'inscription (Arch. T 4 III, 31-34 Tarditi, fr. 219 Tarditi = 251 West) nous sont parvenus dans un état très fragmentaire et ils nous permettent de savoir seulement qu'il y était question de Dionysos, raisins verts (ὄμφακες) et figues (σῦκα), ainsi que de l'adjectif οἰφόλιος, « baiseur », parfois interprété en tant qu'épiclèse du dieu. Sur le marbre, (Arch. T 4 III, 16-57 Tarditi) on raconte qu'Archiloque enseigna aux citoyens (τῶν πολιτῶν, διδάξαντα, 21-22) un poème improvisé (σχεδία, 20), mais la cité considéra la composition trop iambique (ιαμβικώτερο, 37) et mit le poète en jugement (ἐν τῇ κρίσει, 42). Par la suite, les sexes des citoyens furent affectés (εἰς τὰ αἰδοῖα, 44), selon la reconstitution de G. Tarditi, d'une faiblesse (γίγνεσθαι ἀσθενεῖς, 43) qui ne cessa pas tant que l'on n'eût rendu honneur à Archiloque²¹. Dans un autre passage de l'inscription, on retrouve, d'ailleurs, la figure d'Apollon Mousagète, dont s'est servi Pausanias pour rendre compte de l'épiclèse Melpoménos, attribuée à Dionysos dans le sanctuaire à côté du bâtiment où se situent les statues de terre cuite d'Amphictyon et Pégase²². De toute façon, dans les trois légendes, la punition qui affecte les organes génitaux masculins est la conséquence d'une méconnaissance face aux nouveautés dionysiaques : la statue du dieu, le vin, les vers iambiques.

²¹Comme le note E. Csapo, 1997 : 267 n. 70 : « there is nothing in the text to prefer this [ἀσθενεῖς] το νοσώδεις *vel sim.* ». En effet, si la lecture de G. Tarditi (suivie par G. Nagy dans ses commentaires à l'inscription, 1990 (a) : 395-397) est justifiée par les récits d'institution de culte à des athlètes vainqueurs déshonorés, où la punition assume la forme de famines ou défaites aux jeux (cf. le dossier de J. Fontenrose, 1968 : 73-104), le contexte dionysiaque des vers d'Archiloque donne support à la remarque de E. Csapo. Sur l'inscription, voir aussi D. Clay, 2004 :10-24.

²² Arch. T 4 II, 1-11 Tarditi. Dans ces vers des oracles rendus à Mnésiépès, le parallélisme entre les deux dieux se fait remarquable par la position qu'occupent leurs noms dans la formule Μνησιέπει ὁ θεὸς ἔχρησε λῶρον καὶ ἄμεινον εἶμεν / ἐν τῷ τεμένει, ὃ κατασκευάζει, ἰδραμένῳ / βωμὸν καὶ θύοντι ἐπι τοῦτο, « Le dieu annonça à Mnésiépès qu'il lui serait mieux et plus favorable, dans le sanctuaire qu'il est en train de construire, après avoir érigé un autel et sacrifié ... » (1-3 et 8-10) ; aux vers 3-4, la phrase se poursuit en Μούσαις καὶ Ἀπόλλ[ω]νι / Μουσαγέτῃ καὶ Μνημοσύνει « ... aux Muses, à Apollon Mousagète et à Mnémiosyne ... » et, aux vers 10-11, en Διονύσῳ καὶ Νύμφαις / καὶ Ὠραῖς « ... à Dionysos, aux Nymphes et aux Heures ... ».

L'autre objection que pourrait soulever cet usage de la légende d'Icarios porte sur les variations dans les récits de la légende de Pégase transmis par la scholie à Aristophane et par Pausanias. Car l'inclusion de cette histoire dans le répertoire d'arrivées de Dionysos ayant des conséquences désastreuses – et, par conséquent, son rapprochement de l'histoire d'Icarios, notamment par la ressemblance de la punition divine – dépend d'éléments narratifs présents uniquement dans la version de la scholie à Aristophane, qui, néanmoins, ne fait pas mention de l'hôte de Dionysos. Mais, si ces éléments sont absents de la version de Pausanias, l'allusion à l'oracle rappelant la visite de Dionysos chez Icarios semble supposer, sinon un refus, au moins une méconnaissance en relation à la statue venue d'Eleuthères²³.

²³Si l'on accepte la proposition de M. Detienne (M. Detienne & G. Sissa, 1989 : 257-258), selon laquelle cet *ágalma* du dieu serait lui-même la représentation d'un *phallós*, la méfiance des Athéniens à son égard devient comparable à celle des pêcheurs de Méthymna qui, d'après Pausanias (10, 19, 3) trouvèrent un *prósopon* en bois et consultèrent l'oracle pour savoir quel dieu se manifestait sous cette effigie étrange et non conventionnelle aux dieux Grecs (ξένην δὲ καὶ ἐπὶ θεοῖς Ἑλληνικοῖς οὐ καθεστῶσαν). L'helléniste mentionne aussi les inscriptions de Délos, où *ágalma* et *phallós* s'alternent pour désigner la statue de Dionysos. A cela, on ajouterait que l'épiclèse Orthos peut renvoyer à des représentations du dieu en forme phallique (Philochorus FGrHist 328 F 5 b et Sémos de Délos 396 F 24 ; cf. A. Henrichs, 1979 : 2).

L'inférence d'une certaine résistance au culte de Dionysos est parfois tirée des oracles cités par Démosthène (*In Mid.*, 21.52-53) censés se rapporter aux Grandes Dionysies. Cf., pour l'inférence, L. Prandi, 1987 : 58, suivie par N. Spineto, 2005 : 199 n. 37, et, pour l'attachement des oracles à la fête, E. Csapo & W. Slater, 1995 : 112, Ch. Sourvinou-Inwood, 2003 : 74. Quoique deux des quatre oracles cités par Démosthène comprennent une méconnaissance de la part des Athéniens – le premier dans l'exhortation à se souvenir de Bacchos (52, 16), le second dans l'injonction d'envoyer, probablement à Dodone, une ambassade et sacrifier à Zeus et à Dione comme réparation pour avoir laissé passer le moment des actes rituels (53, 1-6) –, ces oracles ne semblent pas appartenir aux Grandes Dionysies (cf. D. M. MacDowell, 1990 : 270-275). Dans le premier (52, 14-18), la caractérisation des choeurs comme des actions de grâce pour les fruits saisonniers ne fait pas penser aux Dionysies ; ni le deuxième (52, 19-25) ni le troisième (53, 1-7) ne concernent Dionysos ; le quatrième (53, 8-12) parle d'une fête du dieu, mais d'une seule journée (53, 11). En effet, Démosthène présente ces textes en tant que preuves du caractère sacré des choeurs pour justifier une accusation d'impitié contre Midias. Dans ce but, l'orateur allègue que les choeurs en l'honneur du dieu sont formés « non seulement selon les règlements des Dionysies, mais aussi selon les oracles » (οὐ μόνον κατὰ τοὺς νόμους τοὺς περὶ Διονυσίων, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς μαντείας, 51, 8-9). L'absence de spécification du contexte des oracles permet de les envisager comme un élargissement de l'argument définissant le caractère sacré des choeurs – et,

En bref, à partir de l'articulation configuratrice des passages de la *Périégèse* consacrées à Dionysos Eleuthéreus avec le texte de la scholie aux *Acharniens* d'Aristophane et les inscriptions éphébiques parlant d'une *eisagogé apò tés eskháras*, l'hypothèse de la légende de Pégase comme *aitíon* des Grandes Dionysies peut être renforcée par le spectre sémantique du verbe *eiságo*. La possibilité de la faire remonter à l'époque classique prend appui sur les points suivants : la centralité de la pratique rituelle dont la scholie rend compte, la phallophorie dans la *pompé* des Dionysies, et la permanence de cette pratique au cours des siècles ; les parallèles d'introduction d'un culte par le transfert de la statue du dieu en question. Enfin, et pour conclure, un dernier argument pour faire remonter à l'époque classique la possibilité de la modélisation de la légende de Pégase en *aitíon* des Grandes Dionysies peut être tiré de la lecture du récit dans la version qu'en donne la scholie aux *Acharniens*. Son schéma narratif, fréquent dans les récits de fondation de cultes, met en oeuvre une définition de l'humanité qui la situe entre dieux et bêtes. Car, admettant que leur maladie, commémorée par une phallophorie, consistait dans une érection permanente, les malades, pour ne pas avoir reconnu un dieu, devient des satyres, figures entre les bêtes et les hommes. Mais, dans la mesure où la maladie n'affecte que la population masculine, cette définition de l'humanité concerne justement la figure de l'humain que les études sur les Grandes Dionysies du Ve siècle mettent au centre du festival : celle du citoyen d'Athènes.

par suite, de la chorégie – dans une série d'occasions, ne se limitant pas aux Dionysies (cf. les commentaires de D. M. MacDowell aux paragraphes 54 et 55, p. 275). Si Démosthène était un *phallóphoros* lors des outrages de Midias, nous saurions, peut-être, si l'oracle transmis par la scholie à Aristophane remonte à une tradition de l'époque classique !

Références bibliographiques

CALAME, C. « Pausanias le Périégète en ethnographe ou comment décrire un culte grec » in: J.-M. Adam, J.-M. Borel, C. Calame & M. Kilani. *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Lausanne: Payot, 1995, p.202-226

_____. «Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologique ». *L'homme*, 163 (2002): 51-78.

COLE, S. « Procession and celebration at the Dionysia » In : R. Scodel (ed.) *Theater and Society in the Classical World*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1993. p.25-38.

CSAPO, E. « Riding the phallus for Dioysos: iconology, ritual and gender-role de/construction », *Phoenix*, 51 (1997) 253-295.

CSAPO, E. & SLATER, W. *The context of Ancient Drama*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1994.

DETIENNE, M. « Un phallus pour Dionysos », in M. Detienne & G. Sissa, *La vie quotidienne des dieux grecs*. Paris: Hachette, 1989. p.253-264.

_____. *Dionysos à ciel ouvert*. Paris: Hachette, 1998².

HENRICHS, A. «Myth visualized: Dionysos and his circle in sixth-century attic vase-painting», in *Papers on the Amasis Painter*. Malibu (Calif.): The J. Paul Getty Museum, 1987. p. 92-124.

_____. « 'He has a god in him': Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus», in T. H. Carpenter & Ch. A. Faraone, *Masks of Dionysus*. Ithaca

(N.Y.): Cornell Univ. Press, 1993, p.13-43.

LISSARRAGUE, F. « De la sexualité des satyres », *METIS*, 2 (1987) : 63-90.

_____. *The Aesthetics of the Greek Banquet. Images of wine and ritual*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990.

PATERA, I. & ZOGRAFOU, A. « Femmes à la fête des Halôa: le secret de l'imaginaire », *Clio*, 14 (2001) [En ligne], mis en ligne le 9 octobre 2006. URL: <http://clio.revues.org/document102.html>.

PAUSANIAS. *Description de la Grèce*. Livre I. L'Attique. Texte établi par M. Casevitz, traduit par J; Pouilloux et commenté par F. Chamoux. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

PICKARD-CAMBRIDGE, A. *The dramatic Festivals of Athens*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

RABE, H. (ed.) *Scholia in Lucianum*. Lipsiae: Teubner, 1956.

SOURVINOU-INWOOD, Ch. *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham-Boulder-New York-Oxford: Lexington Books, 2003.

SPINETO, N. *Dionisos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 2005.

TARDITI, G. *Archiloco. Introduzione, testimonianze sulla vita e sull'arte*, testo critico, traduzione. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1968.

WARMINGTON, H. E. (dir). *The Letters of Alciphron, Aelian and Philostratus*. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 1949.

WILSON, N. G. (ed). *Scholia in Aristophanem*. Fasc. I B Acharnenses. Groningem:
Bouma's Boekhuis, 1975

WINKLER, J. & ZEITLIN, F. (ed.). *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in
its Social Context*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990.



Recebido em Fevereiro de 2010
Aprovado em Abril de 2010