

ORIGENS DO PENSAMENTO SOBRE A “IMAGEM”: O SENTIDO DO DUPLO EM UMA PASSAGEM DO *AGAMÊMNON* DE ÉSQUILO

ORIGINS OF THOUGHT ABOUT “IMAGE”: THE MEANING
OF ‘DOUBLE’ IN A PASSAGE OF AESCHYLUS’ *AGAMEMNON*

ALEXANDRE SELDMAYER DE SANTI*

Resumo: A busca pela natureza humana figurativa apresenta este texto como sinal de suas conclusões acerca de um fenômeno de origem muito arcaica e com presença nos textos épicos, líricos, trágicos. Tal fenômeno é nomeado *eídôlon*, traduzido como “duplo”. A passagem trágica escolhida é exemplar para a visão do fenômeno e suas possíveis relações com a Filosofia.

Palavras-chave: *eídôlon*, *kolossós*, *phasma*, *psykhé*.

Abstract: The following paper aims to present the quest for human figurative nature as a sign for conclusions about a phenomenon that is of very archaic origin and found in Epic, Lyric, and Tragic texts. Such phenomenon is named *eídôlon*, translated as “double”. To illustrate the thesis, an excerpt is chosen which, according to our reading, is exemplary for a vision of the phenomenon and its possible relations with philosophy.

Keywords: *eídôlon*, *kolossós*, *phasma*, *psykhé*.

Por que buscar conhecer algo acerca das origens do pensamento sobre a imagem e remontarmos, para isso, às tragédias? Para nós, primeiramente, significa reunir subsídios para melhor compreender, no âmbito da Filosofia, o estatuto da imagem sobre a qual Platão será o pensador inaugural, criando o que podemos chamar de uma primeira e fundamental “teoria sobre a imagem”. Considerando que o filósofo equipara a potência cognitiva da alma à potência da visão no mundo sensível, em *República* VI e VII (nos símiles da Linha e da alegoria da caverna), a pergunta é: na perspectiva de uma alma que vê e conhece, o que, ao ver, ela “reconhece”? Tal problemática, em nossa visão, deve ser investigada na esfera da cultura grega desde seus inícios míticos, para que possamos vê-la, depois, nas tragédias – uma abordagem que se faz essencial para compreender o caminho que culminará

* Alexandre Seldmayer de Santi é pesquisador da PUC-SP, Brasil. E-mail: alexandre.santi@yahoo.com.br.

no pensamento platônico. Aqui, percorreremos uma parte do caminho de um único termo do vocabulário grego, usual à época arcaica e clássica, que pode identificar os sentidos de imagem: *eídôlon*,

Cuja raiz semântica se encontra no modo aoristo do verbo “ver” (*eiko*), significando “algo visto”. Segundo os estudos de Jean Pierre Vernant¹ acerca das origens da simbólica figurativa, *eídôlon* constitui uma *categoria* do pensamento mítico, um modo de “experimental” a realidade, que abarca fenômenos distintos, a saber: *kolossós*: pedra rudemente esculpida que sinaliza a presença do morto; *óneiros*: sonho; *phasma*: aparição fantasmagórica, visão mântica; *skiá*, sombra, assombração, visagem; *psykhé*: a brisa de vida que ao se evolar do corpo figura o vivo em sua *morphé*. Esses termos aparentados – que podem ser amplamente recolhidos nos textos arcaicos – apontam para uma espécie de “sinonímia relativa” com relação ao fenômeno que nomeamos de *duplo*, uma das traduções possíveis para *eídôlon*, no sentido de “forma aparente” que “duplica” a forma de outro ser.

Vernant, ao identificar o vínculo entre esses termos-fenômenos, entendendo que podem ser considerados em conjunto e abarcados sob o sentido de *eídôlon*, nomeou esse vínculo como uma espécie de categoria mental, a categoria psicológica do duplo, que consideramos pertinente expressar por “sentido do duplo”. Qual é o sentido do duplo? Dizê-lo em poucas palavras é difícil e, não sendo cabível, no escopo de um breve artigo, expor todas as passagens da obra homérica, por exemplo; para que possamos recolher um possível sentido de *eídôlon*, elegemos uma passagem de uma tragédia que, cremos, apresenta de maneira clara o sentido homérico que queremos mostrar, ao lado de outros sentidos emergentes e imbricados no primeiro, na época das tragédias. Com isso, esperamos explicitar algo do trajeto dos termos relacionados a *eídôlon* e ele próprio, em parte.

O trecho escolhido é considerado por Vernant² um excelente exemplo para suas conclusões acerca da “categoria psicológica do duplo”, pois reúne três dos termos-fenômenos abarcados sob tal categoria: *kolossós*, *phasma*,

¹ Jean-Pierre Vernant, estudioso da chamada Escola de Paris que inaugurou a linha interpretativa que seguimos – a chamada Psicologia Histórica –, propõe uma visão coesa e contextualizada do nosso objeto de estudo, preconizando a abordagem dos temas míticos com base na junção e cruzamento de estudos e descobertas realizados por diversas áreas do conhecimento hoje separadas: Antropologia, Arqueologia, Filosofia, História, Psicologia e Filologia, pois, para o estudo de uma cultura antiga, a separação parece não ser proveitosa. Cf. bibliografia ao final.

² Cf. VERNANT, J.-P., “Figuração do invisível e categoria psicológica do ‘duplo’: o *kolossós*”, em *Mito e Pensamento entre os Gregos*, trad. Hainaguch Sarian. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 304-316.

óneiros. São doze versos da tragédia *Agamêmnon*, de Ésquilo, que, como sabemos, compõe a primeira parte da trilogia conhecida como *Orestéia* – a saga de Orestes –, cujas duas partes seguintes são as obras *Eumênides* e *Coéforas*. O tema central de *Agamêmnon* é o retorno do rei micênico ao seu palácio, como vencedor da guerra de dez anos que comandou contra Ílion. Na trama de Ésquilo, juntamente com Cassandra, a mântica princesa de Tróia a quem trouxera como espólio, Agamêmnon será assassinado pela rainha Clitemnestra, com o concurso de Egisto, com quem ela – tendo banido o filho Orestes – unira-se durante a ausência do *basileus*. A tragédia versa, portanto, sobre a particular desgraça que se abate sobre Agamêmnon e seu reino, tendo como pano de fundo o *miasma* da casa dos Atridas, uma maldição suscitada por um terrível crime cometido por Atreu, pai de Agamêmnon, que assassinara as crianças do irmão, Tiestes, e as servira cozidas ao pai³.

Os versos em questão, são ouvidos na voz do Coro e descrevem o que se passa com Menelau (irmão de Agamêmnon) em face da ausência de Helena no seu palácio, em Micenas, na ocasião em que ela, tendo partido com Páris, encontra-se em Ílion. Note-se que o Coro é figurado por anciãos da cidade, que se amparam em bengalas e falam de si mesmos como “diurnas aparições oníricas” (*onar emerophanton aleinei*), metáfora da condição de decrepitude de seus velhos corpos aos quais falta a força guerreira, pertinente aos jovens heróis vigorosos⁴. O Coro reproduz o lamento dos áugures do palácio, que retratam a condição lastimável de seu *basileus*, que reina como um *phasma* por causa da saudade (*póthos*) que sente de Helena, esta que se encontra “ausente” do palácio e “presente” na bela forma (*eumorphê*) dos *kolossoi* (esculturas em pedra) e nas visões oníricas de Menelau. Lemos a passagem (vv. 414-26):

πόθῳ δ' ὑπερποντίας	Saudade de além-mar
φάσμα δόξει δόμων ἀνάσσειν. ⁷	Phantasma parece no palácio reinar
εὐμόρφων δὲ κολοσσῶν	Eumórficos <i>kolossoi</i>
ἔχθεται χάρις ἀνδρί·	Detestável carícia ao homem
ὀμμάτων δ' ἐν ἀχηνίας	Pela falta do olhar
ἔρρει πᾶσ' Ἀφροδίτα.	Desaparece toda Afrodite

³ Cf. relatos, por exemplo, APOLODORO, *Biblioteca Mitológica*, II, 4, 6; e PAUSÂNIAS, *Descripción de Grecia*, II, 16, 6. Em *Agamêmnon* nota-se que essa tradição ecoa na fala de Cassandra que, ao chegar a Micenas, com o *basileus*, vê os fantasmas das crianças junto ao palácio, cf. vv 1217-8 (Torano, 2004): “Vede sentados perto do palácio estes / jovens similares a figuras de sonho.” (ὄρατε τοῦσδε τοὺς δόμοις ἐφημένους / νέους, ὄνειρων προσφερεῖς μορφώμασιν). Platão sinaliza esse mito em dois de seus diálogos, veja: *Eutífron e Político*.

⁴ Cf. vv.72-82.

ὄνειρόφαντοι δὲ πειθήμονες	Oníricas visões persuasivas
παίρεισι δόξαι φέρου-	mostram aparências
σαι χάριν ματαίαν.	trazendo carícia vã
μάταν γάρ, εὐτ' ἂν ἐς θιγᾶς δοκῶν ὄρῃ,	Vã, pois, ao julgar bem ver,
παρᾰλλάξασα διὰ	pelo abraço escapa
χερῶν βέβακεν ὄψις, οὐ μεθύστερον	a visão e parte sem mais
πτεροῖς ὀπαδοῦς' ὕπνου κελεύθοις.	percorrendo alados caminhos do sono

Na perspectiva de apreender o que se vê e como se vê entre os antigos, as perguntas são: o que é o *phasma* que, “metaforicamente”, caracteriza Menelau? O que é o *kolossós*, “concretamente” presente no palácio em belas formas de Helena? O que são as visões oníricas “vãs”, que escapam ao abraço de Menelau? Rememoraremos que nosso propósito, nesta breve comunicação, é descrever como tais fenômenos, aparentemente distintos, podem ser reunidos “em” e “a partir” de um único sentido, o sentido do duplo.

Sobre o *kolossós*. Sabemos, através de achados arqueológicos de artefatos do período arcaico anterior aos textos homéricos, que *kolossós* é pedra rudemente esculpida para sinalizar a presença e a ausência de um morto⁵. Por vezes, essa pedra (*lithinos*) é enterrada no lugar do corpo – a fim de propiciar ritos fúnebres ao homem que por alguma razão, por exemplo, morte em guerra longínqua ou em alto mar, não tem um “corpo presente” para o sepultamento. Nesse caso, a pedra o presentifica: é o seu duplo; no mesmo instante, é sinal de sua ausência: o homem não está mais entre os vivos, encontra-se nos domínios do invisível. Outras vezes, a pedra, exposta como sinal da sepultura do próprio morto, afigura-se o que até hoje conhecemos como lápide, signo da presença do morto (ausente), um outro modo de duplicação que não exploraremos aqui.

Ora, na época das tragédias – que nos interessa agora –, o termo *kolossós* já assumira o sentido que denominamos “estatuária” e, segundo inferências dos estudiosos⁶, haveria “estátuas” (*kolossoi*) de Helena, assim como de

⁵ As palavras de Vernant são inspiradoras: “Substituído ao cadáver no fundo da tumba, o *kolossós* não visa reproduzir os traços do defunto, dar a ilusão da sua aparência física. Não é a imagem do morto que ele encarna e fixa na pedra, é a sua vida no além, esta vida que se opõe à dos vivos, como o mundo da noite ao munda da luz. O *kolossós* não é uma imagem: é um ‘duplo’, como o próprio morto é um duplo do vivo [...] Por meio do *kolossós*, o morto sobe à luz do dia e manifesta aos olhos dos vivos a sua presença. Presença insólita e ambígua que é também o sinal de uma ausência. Aparecendo na pedra, o morto se revela ao mesmo tempo como não sendo deste mundo.” VERNANT, J.-P., “Do duplo à imagem”, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, obra citada, p. 386.

⁶ É o que nos relata Pulquério em seu estudo introdutório ao *Agamêmnon*, em: ÉSQUILO, *Agamêmnon*, Trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Brasília, UnB, 1997.

Menelau, no palácio micênico. Na passagem, as “estátuas”, duplos de Helena, ao mesmo tempo que presentificam a rainha, reforçam a sua ausência, pois, ela mesma, Helena, encontra-se nos domínios de Páris. Para Menelau, isto é equivalente aos “domínios do invisível”, ao qual pertence o morto ausente, presente na pedra. Entre os antigos gregos, diz-se que os olhos têm *kbáris*, que é a carícia do olhar concedida pela deusa Afrodite. A estátua de Helena é desprovida de *kbáris*, pois lhe faltam os olhos verdadeiros de Helena. Menelau, ao contemplar o *kolossós* de Helena, vivencia a presença da mulher, pois suas belas formas estão na pedra, e vivencia a sua ausência, pois não encontra sua *kbáris* (poderíamos acrescentar que na pedra não há calor, movimento, atributos do vivo, mas, no caso, o texto menciona apenas a ausência de *kbáris*). É preciso enfatizar que o *kolossós* de Helena é seu duplo, e que isso não significa “mera” imagem: o *kolossós* de Helena é outra realidade que é Helena também, embora não seja; “singularidade” que cria para nós, modernos, uma “ambigüidade” – uma presença que reforça a ausência e uma ausência que reforça a presença. Contudo, essa aparente ambigüidade é uma “relação complementar” que o sentido do duplo guarda.

A “relação complementar”, essa espécie de dicotomia – entre outras que não poderemos indicar nesta oportunidade – é o que Vernant chama de “dialética do visível e do invisível” – um conjunto de relações antagônico-complementares que se observa em todos os fenômenos abarcados pelos “duplos”. Essa dialética, no âmbito dos textos antigos, especialmente na épica homérica, refere-se a duplos dos mortos, mas, no presente caso, vemos que versa sobre Helena (viva) ausente.

Cabe indicar que os textos trágicos nos proporcionam uma visão esclarecedora do *lógos* enquanto linguagem que flui com a vida do homem: do movimento de mudança nos usos e sentidos de termos, sem prejuízo dos sentidos originais. Nesse viés, falar no *kolossós* de um homem vivo caracteriza, sim, uma mudança no emprego e entendimento do termo, porém, o seu fundamento está nos usos e sentidos mais antigos. Para os estudiosos de filosofia, buscar entender essas mudanças de linguagem a partir das origens é muito esclarecedor.

Na perspectiva do *lógos* enquanto linguagem, que assume novos usos e sentidos, um outro exemplo é o uso metafórico de *phásma* para dizer da condição lastimosa de Menelau saudoso, pois, na acepção assentada pela interpretação, fundada na epopéia homérica, *phásma* refere-se à aparição do morto aos olhos dos vivos, o que chamamos de “fantasma” e, em outros

casos, relaciona-se a visões de presságios, oníricas ou não⁷. Cabe pontuar que, no campo do duplo, ver um fantasma é “um ver” como outro qualquer, inexistindo qualquer idéia de falsidade ou irrealidade: o duplo “é”. Assim é também para outros “modos de ver” arcaicos de duplos: *kolossós*, *eidôlon*, *phasma*, *óneiros*, *skíai*, *psykbé*.

Mas, eis que nas tragédias, o uso arcaico – que diríamos “concreto” ou “visões concretas” ou, ainda, “reais” – convive com novos sentidos que, gradualmente, passarão a ser nomeados de “abstratos”. É o caso do *phasma*, que é metafórico na passagem mencionada, apresentando, portanto, um novo sentido: entende-se que Menelau vaga em seu palácio “tal como” o fantasma de um morto, numa linguagem de equiparação. Seu vagar remete às condições lastimáveis e lastimosas das *psykbai*, das *skíai* dos mortos no Hades, sem *pbrenas* – das quais temos uma excelente visão no Canto XI da *Odisséia*. No sentido fundamental e fundante do termo, *phasma* em nada difere do sentido homérico. Contudo, o sentido homérico, de *phasma* sem *pbrenas*, não é equiparativo; cabendo mencionar que a idéia equiparativa (ou comparativa) de “tal como” aparece também em *Édipo*, *Philoctetes* e *Ájax*, tragédias de Sófocles. A concepção equiparativa, metafórica de *phasma*, indicando certa condição humana, tem suas origens em Píndaro, a nosso ver, quando esse poeta lírico diz que o homem “é sonho de sombra”.⁸

E, ao ensejo de falarmos em sonho, abordaremos agora o termo *oneirophantoí*, as visões oníricas de Menelau. A palavra se compõe de *óneiros*, cuja tradução unívoca é sonho, e *phanton*, derivado de *phasma*. Na *Teogonia* de Hesíodo, *Phylon Oneiron* são, significativamente, divindades filhas da Noite⁹. Na *Iliada*, ao menos em uma passagem¹⁰, *Óneiros* aparece como divindade que, a mando de Zeus, levará visões enganosas a Agamêmnon pela figura de Nestor. Não podemos aprofundar o caráter de “engano”, que de algum modo adere ao duplo tomado pelo duplicado, sem que o homem que o vê disso se aperceba, tema complexo e posteriormente retomado na Filosofia. Diremos apenas que o “engano”, *Apate*, na tradição hesiódica, é uma divindade irmã dos Sonhos, o que é muito significativo.

⁷ Etimologicamente, considerando a raiz *phos* (luz, protagonista da visão), e considerando o sentido de *pbaino* – brilhar, aparecer, manifestar –, podemos entender *phasma* como “algo que se vê”, “brilha”, “aparece”, “manifesta” aos olhos.

⁸ Cf. Píndaro, *Píticas*, VIII, 95: “o que és? Sombra de Sonho, o Homem” (τί δέ τις; τί δ’ οὐ τις; σκιάς ὄναρ / ἄνθρωπος).

⁹ Hesíodo, *Teogonia*, 211-212: “Noite pariu hediondo Lote, Sorte negra / e Morte, pariu Sono e praiu a grei de Sonhos.” (trad. Jaa Torrano (2006)).

¹⁰ Homero, *Iliada*, II, 8 ss.

Com essa indicação sumária, é possível apontar que as “visões oníricas” que Menelau tem de Helena o levam a crer que se trata de Helena, pois a presença se afigura em tudo semelhante a ela. Mas não é Helena, é seu duplo onírico e não é falso. A exemplo de uma conhecida passagem da *Iliada*, na qual Aquiles recebe a visita em sonho da *psykhê* de Pátroclo, que se esvai em seu abraço e desaparece como fumaça¹¹, nesta tragédia de Ésquilo, a presença de Helena nos sonhos de Menelau é vã – como fumaça –, já que escapa dos braços do rei e parte para os alados caminhos do sono. A similitude das passagens leva a crer que o sentido homérico da visão onírica, como visão do duplo idêntico ao duplicado e com força de “realidade”, foi, no caso, integralmente conservado por Ésquilo.

Vale mencionar que, pelo que a literatura nos legou, Helena foi pródiga em duplos. Há uma narrativa mítica cujo expoente mais ilustre é o poeta lírico Estesícoros, conforme refere Platão em *República* (586c) e *Fedro* (243a), e elaborada por Eurípides na tragédia *Helena* (o poeta também a menciona em sua *Electra*), segundo a qual Páris teria levado consigo para Ílion não a verdadeira Helena, mas sim um *eídôlon*, um duplo fabricado pelos deuses, para engendrar a guerra entre os mortais. Nessa versão, a verdadeira Helena, a mando de Zeus, teria sido transportada por Hermes ao Egito, envolta em nuvens. Por lá ficaria, enquanto em Ílion homens e deuses faziam a guerra de uma década, a ser cantada por Homero e a ser lida por nós até os dias de hoje.

Para concluir, o que percebemos no bojo de um estudo mais amplo que empreendemos sobre os termos-fenômenos relativos ao sentido do duplo, nos textos da época arcaica (Homero e Hesíodo)¹², e nos textos do período das tragédias, dentre os quais a passagem que nos esforçamos para transmitir com coesão, mesmo no bojo de uma exposição pequena e fragmentária – um “estudo” –, é que:

- (i) na concretude das noções homéricas encontram-se os fundamentos das abstrações que, posteriormente, dirão respeito à figuração, ou à simbólica figurativa, que serão elaboradas pelo pensamento filosófico, especialmente por Platão;
- (ii) da concretude homérica à abstração filosófica, os termos e fenômenos que designam os duplos percorreram um longo trajeto, ao longo do qual foram gradualmente sofrendo transformações: progressivo uso metafórico dos termos, acentuação do sentido “simbólico-represen-

¹¹ Homero, *Iliada*, XXIII, 100: “ψυχή δὲ κατὰ χθονὸς ἦῦτε καπνὸς / ὄχρετο τετριγυῖα.”: “com um sibilo, qual fumo, na terra / desaparece.” (NUNES, 1962)

¹² Fazemos referência aos leitores de nosso trabalho intitulado *Sobre o duplo como categoria mental na Grécia Antiga*, defendido como Mestrado em Filosofia em maio de 2010.

tativo”, em que o duplo deixa de ser visto como a própria presença do agora “simbolizado”, para assumir os primeiros contornos de “representação”;

- (iii) o auge das transformações, o cume máximo desse *lógos* como linguagem, encontramos no pensamento platônico sobre a imagem como mimesis, que apenas podemos apontar.

Começamos nosso discurso com Platão, e com ele encerraremos. Vimos que *eídôlon* se confunde filologicamente com *eidós* e *idea*: ambos trazem o sentido da visão, o ver. Desse ângulo, é interessante refletir que, em Platão, o inteligível é *idea*, e esta, apesar de distingüir-se do visível por ser abstrata, possuindo a mesma etimologia de *eídôlon*, trata-se de um ver. Com relação à imagem propriamente, as traduções, em geral, falam ora de *eikon*, ora de *eídôlon*, o que confunde o leitor tanto quanto dizer *idea* e *eidós*. Ora, na *República*, lemos que *eikóna* são as sombras, os reflexos nas águas e que se formam nos espelhos e “tudo o mais que for do mesmo gênero” relativos aos seres vivos e fabricados¹³. Serão esses os novos duplos platônicos? Têm realidade, de fato? Ou os leremos como “falsos”? Parece-nos a primeira hipótese.

Foi referido, no início, que Platão equipara a potência cognitiva da alma à potência da visão, e, nesse viés, perguntáramos: “na perspectiva de uma alma que vê e conhece, o que, ao ver, ela reconhece?”. Essa pergunta ainda pulsa.

[Recebido em maio 2010; Aceito em dezembro 2010]

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

- ÉSQUILO, *Agamêmnon*, trad. Jaa Torrano, São Paulo: Iluminuras, 2004.
 _____. *Agamêmnon*, trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Brasília: UnB, 1997.
 HOMERO, *Iliada*, trad. Manuel Odorico Mendes, São Paulo: Ateliê editorial – Unicamp, 2008.
 _____. *Iliada*, trad. Carlos Alberto Nunes, 1ª ed., São Paulo: Melhoramentos, 1962.
 _____. *Iliada*, trad. Frederico Lourenço, Lisboa: Cotovia, 2007.
 VERNANT, J.-P. *Les origines de la Pensée Grecque*. 2ª ed., Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
 VERNANT, J.-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*, trad. Hainaguch Sarian. 2ªed., São Paulo: Paz e Terra, 2008.
 _____. *Figuras, Ídolos e Máscaras*, trad. Telma da Costa, Lisboa: Teorema, 1991.
 _____. *Entre Mito e Política*, trad. Cristina Murachco, São Paulo: Edusp, 2001.

¹³ PLATÃO, *República*, VI, 510ab.